

LA FÓRMULA «SIMUL IUSTUS ET PECCATOR» Y SU REFLEJO EN LA «DECLARACIÓN SOBRE LA JUSTIFICACIÓN».

I. LA FÓRMULA «SIMUL IUSTUS ET PECCATOR» EN LUTERO

1. *El origen de esta formulación*

La tesis acerca del creyente como «a la vez justo y pecador» acompaña el nacimiento de la Reforma. Surge al compás del descubrimiento por parte de Lutero, en la carta a los Romanos, del principio de la «justificación por la fe» y no por las «obras de la ley». La justicia de Dios no se reduce a la justicia exigitiva ante la que tendremos que rendir cuentas de nuestra vida en el juicio final, sino que es una justicia nueva que se hace don y gracia otorgada en favor nuestro de tal manera que, siendo pecadores, «nos hace justos». Esta nueva justicia de Dios presente (y no sólo futura) se nos otorga graciosamente en Cristo. Así se refleja en los primeros comentarios de Lutero a las epístolas de Romanos y Gálatas y en algunos otros escritos ¹.

¹ Cf. *Sermón* (1516), WA 1, 86; *Contra Latomus* (1521), WA 8, 107. Valga como ejemplo este texto: la palabra «justicia no debe entenderse de la justicia con la que Dios juzga, es decir, la justicia estricta de Dios. Pues si Cristo procediese así con nosotros ¿quién

2. Un tema objeto de controversia

Pronto surge la controversia en torno a la fórmula «*simul iustus et peccator*». Tal como se refleja en las 42 Tesis de Lutero rechazadas por León X en su bula *Exsurge Domine* (1520). En la tesis 2; y sobre todo en la 31: «*In omni opere bono iustus peccat*»; y la 32: «*Opus bonum optime factum est veniale peccatum*» (DS 1452.1481-82)².

Pues bien, en su Respuesta a la bula de León X (1520), Lutero reafirma este principio radical: «*in omni opere bono iustus peccat*» (art. 31), aduciendo diversos textos de la Escritura en su favor (art. 2)³.

A su vez, en el *Tractatus de libertate christiana* (1520), insiste en la importancia absoluta de la fe para la justificación-salvación (frente a las meras obras). Por la fe nos unimos a Cristo, que asume nuestro pecado y nos comunica su

podría mantenerse en pie? Ni los santos podrían sufrirla. Más bien se trata de lo que llamamos *gracia que nos justifica*. Pues las palabras '*iustus*', '*iustitia*' no han sido bien traducidas»; «no se trata de lo justo o de la justicia sino que significan propiamente 'piedad' (misericordia)»; mientras «la justicia estricta de Dios es llamada por la Escritura 'juicio' o 'rectitud'. Por eso dice Pablo (Rom 1,17): «la justicia de Dios se revela en el evangelio», es decir: la piedad de Dios, su gracia y misericordia por las que nos hace piadosos, se revela en el evangelio». Por eso «cuando lees en la Escritura la palabra 'justicia de Dios' no debes entenderla de la justicia interna de Dios, esencial a su ser (como lo hicieron los papistas y algunos santos Padres, que erraron en esto). Pues ésta sólo produce temor». Antes bien «en la Escritura significa la gracia y misericordia divina derramada en nosotros por (medio de) Cristo y por la que *somos considerados piadosos y justos*» por Dios. Es así como hay que «entender la 'justicia de la fe' a la que (Pablo) llama 'justicia de Dios anunciada en el evangelio'; así como el Salmo (31,2): 'sálvame en tu justicia', es decir, *con tu gracia*, que me hace piadoso y recto. Por eso 'justo' (referido a Cristo) equivale a 'salvador': *Adventspostille* (1522) (WA 10/I, 2, 35-37).

² Tomadas de las *Resolutiones Lutherianae* sobre las indulgencias (1518), WA 2, 416.; y las *Resolutiones* (Disputa con J. Eck. Leipzig 1519), WA 1, 608. Cf. las tesis 35 y 36 (DS 1485-86) tomadas de este escrito (WA 1, 625) y de la *Disputatio* de Heidelberg (1518) (WA 1, 354).

³ Cf. *Assertio contra Leonem X* (1520), WA 7, 108-110. 136-140.

justicia⁴. Entonces las obras ya no son hechas para merecer ante Dios y que él nos sea propicio⁵. Y aduce el ejemplo de Adán y Eva en el paraíso: no teniendo pecado, no necesitaban de las obras para ganar méritos y quedar justificados ante Dios; sino que realizaban su trabajo por disposición divina y como prolongación de su libertad. «Así también el creyente, que por su fe es *situado en el paraíso y creado de nuevo*, no necesita las obras para ser justo (ante Dios) sino que se le mandan para no estar ocioso: como obras «*solum intuitu divini beneplaciti facienda*» y tendentes a la perfección última en la fe y la caridad: porque «*nondum plene recreati sumus perfecta fide et charitate, quas augeri oportet non tamen per opera, sed per seipsas*»⁶.

En este marco Lutero aduce un curioso ejemplo: así como la consagración de un templo o la confirmación no hacen que un obispo sea tal, antes bien si consagra o confirma es por su ordenación previa y sin ésta nada podría consagrar, así sucede también con el cristiano consagrado antes por la fe. Lo primero es pues el don previo que avala la obra y no la obra la que consigue el don de Dios. No son pues las obras buenas o malas las que hacen al hombre bueno o malo sino al revés: según la palabra de Jesús: el árbol bueno produce buenos frutos y el malo, malos (Mt 7,18). Así sólo la fe en Cristo nos hace hombres nuevos y nos permite actuar de forma nueva. No son las obras las que generan la fe haciéndonos gratos a Dios, sino al revés: la fe nos libera de los preceptos y nos sitúa en el servicio gratuito (amor) a los demás. El que quiera dar frutos buenos debe injertarse en Cristo árbol bueno. No basta pues la apariencia exterior de piedad sino que se requiere la interioridad de la justificación por Cristo (cf. 2 Tim 3,5s)⁷.

⁴ El creyente «*credit enim iustitiam Christi suam esse et peccatum suum iam non suum sed Christi esse*». Y apelando a 1 Cor 15,55s, añade: «*Absorta enim est mors victoria non tantum Christi sed et nostra, quia per fidem nostra fit et in ipsa nos vincimus*» (WA 7, 59).

⁵ «*Qui vero praesumunt operibus iustificari*» creen que «*si modo quam plurima et maxima fecerint, sese bene habere et iustos factos esse*». Es necio «*velle sine fide per opera iustificari et salvari*»: WA 7, 59s.

⁶ WA 7, 61 (art. 22 de la versión alemana: *Ibid.*, 7, 31).

⁷ No acierta del todo Lutero en esta contraposición entre la persona y sus obras; antes bien habría que pensar en una «circula-

3. *El don de la gracia en Cristo, previo a las obras*

Lutero concluye: así «se comprende fácilmente como las buenas obras son a la vez rechazables y no rechazables». Pues si se parte del «falso supuesto y la opinión errada de que por las obras podemos ser gratos a Dios y bienaventurados, no son buenas sino condenables porque no nacen de la libertad y niegan la gracia de Dios. Mientras que sólo aquellas que provienen de la fe hacen (al hombre) piadoso y bienaventurado porque brotan de la gracia. Por eso rechazamos las buenas obras, no por ellas mismas sino por la falsedad que generan, haciendo que parezcan buenas sin serlo en realidad. Y conduciendo así al engaño como el lobo revestido con piel de oveja». De ahí que, aún siendo buena la enseñanza y la predicación de las obras de penitencia, satisfacción, etc., si no conducen a la fe, son una doctrina demoníaca y falaz.

Por eso es preciso predicar «la doble palabra de Dios»: por una parte los *mandamientos* para remover la conciencia de los pecadores y hacerles conscientes de su pecado para que se arrepientan. Y por otra la palabra acerca del *don de la gracia y de la fe*, sin las cuales los mandamientos y el arrepentimiento son inútiles. Así pues «el arrepentimiento fluye de los mandamientos; pero la fe, de las promesas de Dios. Porque el hombre es justificado por la fe en la (doble) palabra de Dios una vez que por el temor ante los mandamientos divinos ha sido humillado y ha llegado al conocimiento de sí mismo». Sólo entonces pueden brotar las nuevas obras de la vida cristiana, vinculadas al amor y al servicio a los demás. Lo que coincide con la realidad de Cristo, que es para nosotros «sacramento y ejemplo»: «sacramento» en cuanto cabeza a cuya vida y sentimientos (cf. Fil 2,5ss) nos incorporamos —por la fe— como cuerpo suyo; y a la vez «ejemplo» que nos induce a ser para los demás lo que él mismo fue y es para nosotros: siervo y salvador. Pues nuestras obras deben ser hechas no en provecho propio —para ser aceptados ante Dios— sino de los demás. Y como Cristo se hizo cargo de nosotros, así noso-

riedad»: las obras no sólo reflejan lo que la persona es sino que también la conforman y la constituyen como tal.

tros debemos repetir lo mismo con los demás (cf. 1 Cor 13,5) haciendo fluir los dones de Dios hacia ellos.

En consecuencia el cristiano no vive ya en sí mismo, sino *en Cristo* por la fe y *en el prójimo* por el amor. «Por la fe sale él fuera de sí mismo ascendiendo hacia Dios; y desde Dios desciende nuevamente hacia los demás en el amor; permaneciendo así siempre en Dios y en el amor divino». Y «ésta es la verdadera libertad cristiana que libera el corazón de todos los pecados, leyes y preceptos y que supera toda otra libertad como el cielo a la tierra»⁸. En este contexto Lutero vincula la fe al amor y la caridad. Aunque se deje sentir la ausencia de la esperanza así como de la tensión *histórica* comunitaria. La salvación parece jugarse sobre todo en el campo de lo personal-individual.

Según P. Althaus, para Lutero el cristiano es justo y pecador en sí mismo, pero en un sentido diferente⁹: bien en relación con el estricto juicio de Dios (desde la ley) o con su misericordia (en Cristo). Pecador soy yo en mí mismo al margen de Cristo; no lo soy en Cristo al margen de mí mismo¹⁰. Esta es la paradoja del ser cristiano que rompe con las claves de la razón y la ley: justo y pecador a la vez. Y no parcial sino totalmente¹¹.

⁸ Para todo este contexto, cf. WA 7, 61ss (versión latina); y art. 22-24 y 27-30 (versión alemana) WA 7, 31ss. 34ss.

⁹ La fórmula aparece ya en el comentario inicial a *Romanos*: «simul iustus et peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione» (WA 56, 70; 272). Así como en el comentario a *Gálatas* (1516-17) «in Christo iustificati non sunt peccatores, et tamen sunt peccatores» (WA 2, 496-497). Sin embargo «diverso respectu dicimur iusti et peccatores simul et semel» (*Disp. Antinom.*, WA 39/I, 564; cf. 392; 521).

¹⁰ «Aliud ergo de te iudicabis secundum rigorem iudicii Dei, aliud secundum benignitatem misericordiae eius. Et hos duos conspectus non separabis in hac vita» (WA 8, 86). «Vos scitis nos esse quidem iustos, puros, sanctos; esse etiam peccatores, iniustos et damnatos. Sed diverso respectu sumus enim iusti, quod ad reputationem seu misericordiam Dei in Christo promissam, hoc est, propter Christum, in quem credimus... Sed secundum formam aut substantiam seu secundum nos sumus peccatores iniusti et damnati» (*Disput. Antinom.*: WA 39/I, 492).

¹¹ «Homo credens in Christum est reputatione divina iustus et sanctus... sed secundum formam aut substantiam seu secundum

Esta antítesis del «*simul iustus et peccator*» no cesa en esta vida hasta la muerte. Pero se trata de una antítesis no estática sino dinámica: pues con la fe que acoge el perdón, Cristo entra en el corazón del hombre y él mismo asume la lucha contra el hombre viejo. Aparece aquí una clave interesante: la de la potencia de Cristo que por la fe se hace presente en el creyente, y pelea contra el hombre viejo haciéndolo justo por la virtud del Espíritu; aunque a la vez sea pecador porque permanece en la carne¹². En todo caso Lutero mantuvo siempre que el perdón del pecado y la justificación por Cristo no son dissociables de la lucha contra el pecado (según Rom 8,1: «los que están en Cristo Jesús, no caminan según la carne sino según el Espíritu»)¹³. El «iustus» y el «peccator» no son pues una realidad estática paralela sino una coexistencia en tensión dinámica que acaece como lucha en el seno del ser humano. Lutero trató de explicar esta «contradicción» en el hombre apelando a Rom 7,14ss: «yo mismo sirvo con la mente a la ley de Dios y con la carne a la ley del pecado»¹⁴, donde Pablo habla de sí mismo y del pecado que en él actúa, impulsándole a hacer lo que él no quiere, en una lucha contra el espíritu de la que desea verse libre. «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Cristo».

...
 nos sumus peccatores iniusti et damnati» (WA 39/I, 521). «*Quoad Christum Dominum nostrum et remissionem peccatorum in Christo sumus vere sancti, mundi et iusti*»; «*verum quoad me et carnem meam, sum peccator*» (*Ibid.*, 552). O bien: «*reputatione divina sumus revera et totaliter iusti... Sic etiam revera sumus et totaliter peccatores, sed quod ad nos respiciendo*» (WA 39/I, 563-564). Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1963) 211-213.

¹² «Sic utrumque est in nobis, peccatum et iustitia... Fides pugnat contra peccatum... Peccatum contra fidem pugnat» (WA 39/I, 376). «Fides enim ipsa, ubi nata fuerit, hoc sibi negotii habet, ut reliquum peccati ex carne expugnet..., ut sic lex Dei non modo in spiritu et corde placeat et impleatur, sed et in carne quae adhuc resistit fidei et spiritui amanti et implenti legem» (*Com. Gal.*, WA 2, 497). Cf. también *Disp. Antin.*, WA 39/I, 494.

¹³ Cf. *Contra Lovanienses* (1521), WA 8, 95. 114.

¹⁴ Cf. la exégesis de Rom 7,15s en *Com. Gal.*, WA 2, 497; así como 8, 112.118ss; 39/II, 221. Y en *Com. Rom.*, WA 56, 70. 9: «Ideo simul sum peccator et iustus, quia facio malum et odio malum, quod facio».

II. UNA NUEVA FORMA DE LENGUAJE EN LUTERO

1. De una clave «esencialista» a otra «existencial»

Con Lutero se incorporan a la teología unas nuevas claves de pensamiento y de lenguaje que en parte rompen con las de la teología medieval. Esta hablaba en clave «esencialista», centrada en el «ser» que, por el «principio de contradicción» no puede «ser y no ser» al mismo tiempo. En cambio M. Lutero se sitúa en un plano más «existencial» o vital, vinculado a la experiencia religiosa personal, que él eleva a clave teológica pero que va a ser entendida por la teología de la época en un sentido «esencialista» (y objetivante). Pues, aunque la gracia era considerada en parte como don personal de Dios en Cristo y el Espíritu, también es cierta la insistencia en un don objetivo (como gracia «habitual» inherente). Desde su propia perspectiva, Lutero piensa que tanto la gracia como el pecado afectan al creyente no como algo extrínseco sino de manera profunda y radical; pero entendiendo estas realidades de forma relacional —de ahí las expresiones «*quoad Christum*», «*quoad nos*»—. Si bien tiende a utilizar expresiones de carácter más entitativo respecto de nosotros (y referidas al pecado: «*quoad substantiam nostram peccatores*») y de carácter más relacional respecto a la acción de Dios en Cristo (en quien se nos otorga —por imputación— la justicia-gracia de Dios).

En todo caso no cabe olvidar que un cierto carácter imputativo latía ya en la teología medieval acerca de la salvación por los méritos previos de Cristo en la cruz, que se nos aplican como gracia y perdón de nuestros pecados (Anselmo de Canterbury). En cambio la teología medieval, y sobre todo Lutero, olvidaron la salvación entendida como «comunidad» con Cristo e «incorporación» nuestra a él, en cuanto verdadera «justicia» y gracia para nosotros.

Nos hallamos pues, en el caso de Lutero, con un intento de reformular la fe en una época nueva, el Renacimiento, y en una clave nueva menos «cosista» y más «personalista». Por eso fue un fallo, por parte de la teología y la Iglesia establecida, no haber propiciado un diálogo más abierto que pudiera haber resultado más fructífero¹⁵.

¹⁵ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, III/2 (München 1957) 119-120.231 [trad. cast.: *Teología Dogmática*, V (Madrid 1959) 128-

2. «*Totus homo peccator*». Pecado, ley, concupiscencia

Este pecado radical no sólo afecta a la humanidad entera, a todos los hombres, sino también a la totalidad del ser humano en su concreción: a todo hombre y a todo el hombre. Lutero apela al binomio «ley-evangelio» de Gal 3,24, donde la ley aparece como un dueño que se enseñorea de nosotros y nos conduce a la autojustificación (apelando a nuestros méritos), cerrándonos así al verdadero objetivo y sentido de la ley (que no es otro que el demostrarnos nuestra propia incapacidad para el bien), en vez de abrirnos a la gratuidad de la salvación divina y con ello a la justificación como obra de Dios que debe ser acogida en la fe-confianza. Entonces, al perder su verdadera función —y ante la imposibilidad de cumplirla— la ley conduce a la desesperación y a un sentido de impotencia y fracaso radical.

Ahora bien ¿cómo puede seguir permaneciendo el pecado, no ya como un resto o una consecuencia, sino como determinación total del hombre justificado? Desde el esquema medieval de la gracia y el pecado como «propiedades de un sujeto» la posibilidad de dos realidades contrapuestas no tiene sentido. Pero Lutero concibe la gracia y el pecado no como algo estático sino como una «relación» dinámica: el pecado es rebelión y rechazo del ser humano contra Dios desde el intento de ser el hombre único dueño de sí mismo; a su vez la gracia, lejos de ser una cosa o un don objetivo, posesión del hombre, es la relación salvadora que Dios establece por propia iniciativa con el pecador. Pues bien, esta doble relación puede pensarse y acaecer «a la vez»: el que en el hombre se dé esa actitud frente a Dios y que Dios sin embargo esté dispuesto a perdonar y acoger al pecador.

No obstante sigue planteándose la doble pregunta: por una parte, dada la justificación ¿cómo puede mantenerse la enemistad del hombre contra Dios? Por otra ¿cabe hablar

129, quien llega a afirmar que la condenación (y las tesis) de Trento afectan, no tanto a la doctrina de Lutero y su interpretación «histórica concreta», sino a la «interpretación metafísica» que de ellas se hizo en aquella circunstancia. Hubo pues en Trento, y en lo que respecta a la interpretación de Lutero, un problema de incompreensión de claves de lenguaje.

de una transformación o renovación del hombre justificado? La respuesta de la tradición católica (ya desde san Agustín) y de Trento a esta antinomia será insistir en una realidad intermedia: la «inclinación» al pecado, o «concupiscencia», que no es en sí misma pecado pero que nos induce a él, aunque no de forma mecánica o compulsiva. Y sólo deviene pecado por la aceptación voluntaria y explícita (por lo que, en la existencia humana, caben «pausas» en las que no haya pecado). «Este es el punto álgido de la controversia», según O. H. Pesch. Pues si para los católicos la concupiscencia es sobre todo tentación, «tendencia» o inclinación al mal pero no pecado en sí misma, para Lutero es expresión de una profunda y permanente «conversión a las creaturas y oposición a Dios»: del pecado radical, en suma. Por otra parte Lutero acabará rechazando aquella dualidad que desde san Agustín se afirmaba en el hombre: la carne como núcleo tendente hacia el mal y el espíritu que permanece incólume, vinculado al bien; sino que el ser humano es «carne» en su totalidad (en el *sentido bíblico*, original, de este término), es decir: un ser esencialmente pobre, débil e imperfecto. En consecuencia, para Lutero, «la concupiscencia no es algo que *está en* el hombre, sino que se identifica con la realidad más profunda de lo humano». Por eso el hombre «no sólo realiza acciones pecaminosas, sino que él mismo *es* pecador. Son malos no sólo sus sentidos sino su corazón». En consonancia con esta postura de Lutero, O. H. Pesch se pregunta si la tesis de Trento acerca de la concupiscencia como algo accidental en el ser humano no remitirá hacia una realidad «sustancial» más profunda, que en esa tendencia se muestra y aparece¹⁶. Por eso, aunque la gracia y el perdón divinos se nos otorgan frente a esa inclinación al pecado dándonos fuerza para luchar contra ella, el ser humano no se verá libre hasta el final de esa oposición frente a Dios¹⁷.

¹⁶ O. H. Pesch, desde una perspectiva personalista, cree también que la concupiscencia no es algo que «está» en el hombre (como forma de ser accidental), sino que «die Sünde ist eine Wesensbestimmung der Person. Der Mensch ist der lebendige Widerspruch zu Gott», *Frei Sein aus Gnade* (Freiburg 1983) 145.

¹⁷ Cf. O. H. Pesch, «Gottesgnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen», en J. Feiner – M. Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, IV/2 (Einsiedeln 1972) 888s (886-891) [trad. cast.: «La gracia como

Por último, como consecuencia de este planteamiento, Lutero acabará haciendo coincidir la concupiscencia con la repugnancia fundamental de nuestra voluntad y nuestro espíritu contra Dios, identificándola así con la «incredulidad» fundamental: con el ser humano en cuanto «reconcentrado» o «cerrado» sobre sí mismo («*incurvatus in se*»: Agustín), en lugar de «abierto» a Dios y a los demás. Por eso la concupiscencia, según Lutero, no es mero «incentivo del pecado» («*fomes peccati*», según la teología escolástica), sino más bien el «pecado fundamental» del ser personal.

III. LA RADICALIDAD DE LA LEY DIVINA: EL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO

1. *La «ley divina», condensada en el primer mandamiento*

Aunque Lutero habla con frecuencia del binomio «Ley-Evangelio», no piensa en Cristo como un legislador similar a Moisés que impone un conjunto abigarrado de leyes que es preciso cumplir; antes bien destaca sobre todo la radicalidad del primer mandamiento: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón con toda tu alma y con todo tu ser» (Dt 6,5; 11,1) «y al prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18), que Jesús unifica e inculca de nuevo como el precepto fundamental (Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27) en el que radica el principio absoluto de toda la «ley divina».

Pues bien, este «precepto absoluto» y primero que según Lutero coincide con el mandato supremo del amor, resulta ser, por su radicalidad, el más difícil de cumplir para el ser humano. De hecho nadie lo cumple plenamente-

justificación y salvación del hombre», en J. Feiner-M. Löhrer (dirs.), *Mysterium Salutis*, IV/2 (Madrid 1974) 860s (858-865) [= *MySall*]. La cuestión no es sencilla, porque la concupiscencia aparece en la tradición occidental vinculada al pecado original. Sin embargo ya K. Rahner advirtió con razón como la concupiscencia es expresión de la «creaturidad» misma del ser humano y de su necesaria vinculación a las creaturas imperfectas. El pecado cegó al hombre haciendo que la creatura sustituyese al Creador. Cf. K. Rahner, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en Id., *Escritos de Teología*, I (Madrid 1967) 381-419 [= ETI].

te: todos pecamos contra este mandamiento, el principal y el primero, en el que se resumen todos los demás. Por otra parte el incumplimiento de este «precepto» coincide de hecho con el pecado más grave del hombre: la «idolatría» o adoración a otros dioses falsos¹⁸. Pues ¿qué ser humano hay —por muy santo que sea— que no preste adoración a algún dios falso junto al verdadero Dios? ¿Quién puede decir que no tiene en su corazón algún altar erigido a algún ídolo?¹⁹.

En relación con esta exigencia del «amor radical» advierte J. L. Ruiz de la Peña como el ser humano, aunque justificado, «ejecuta acciones moralmente no perfectas»; y no tanto por mala voluntad sino «por una suerte de incapacidad» o limitación connatural. Baste pensar en la perplejidad en que una conciencia delicada puede quedar sumida ante la pregunta de cómo cumplir adecuadamente el supremo precepto del amor²⁰.

2. El pecado como «idolatría»

La *Declaración sobre la Justificación* se hace eco de esta tensión al recordar que el luteranismo afirma el «justo

¹⁸ «Forte dicent et admittent, iustum in opere bono deficere quidem, sed non peccare. Verum superius probavi hunc defectum esse vere peccatum. Est enim omissio illius praecepti: 'diligens dominum deum ex toto corde tuo, ex omnibus viribus tuis, ex tota anima' (cf. Mc 12,30), cum autem caro resistat spiritui, clarum est quod vires carnis non diligant Deum, ac per hoc peccant in hoc praeceptum. Si enim sic elabi volunt per nomen defectus, in peccatum cogantur admittere, elabar et ego et dicam adulterium non esse peccatum sed defectum» (pues ambos son mandamientos de Dios: el primero más que los otros) (WA 7, 136-38).

¹⁹ Así, en la *Assertio M. Lutheri* (1520) (contra León X que insistía en la concupiscencia como defecto), Lutero responde que el precepto divino «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y todo tu ser» es tan radical que no hay ningún ser humano que lo cumpla totalmente. Incumplimiento que no es sólo defecto sino verdadero pecado de idolatría al adorar otros dioses además del único Dios (cf. WA 7, 108s. 136ss).

²⁰ J. L. Ruiz de la Peña, *El Don de Dios* (Santander 1991) 367. Así como las consideraciones de K. Rahner (aunque sin referencia alguna a Lutero) «El mandamiento del amor entre los otros mandamientos», en ET, V (Madrid 1964) 481-502.

y pecador al mismo tiempo»: «enteramente justo», pues Dios perdona los pecados por la palabra y el sacramento y nos imputa la justicia de Cristo, que se hace nuestra en la fe, haciéndonos «justos en Cristo ante Dios». Pero a la vez, en virtud de la *ley divina* el cristiano debe reconocer «que continúa siendo pecador, pues en él sigue morando el pecado (Rom 7,17.10; 1 Jn 1,8); ya que *sigue poniendo su confianza en falsos dioses y no ama a Dios con ese amor indiviso que Dios pretende* de él como Creador suyo (Dt 6,5; Mt 22,36-40 par). Esta aversión (a Dios) como tal es auténtico pecado», que sólo es «vencido por los méritos de Cristo». Así el cristiano puede llevar una vida en la justicia, aunque discontinua: renacido por el bautismo y el Espíritu, se le perdona el pecado «por el diario retorno al bautismo»; por lo que el pecado ya no es causa de condenación ni de muerte eterna²¹. De manera que el hombre es pecador y «su aversión a Dios es un auténtico pecado»; y a pesar de ello «no está separado de Dios en (y por) Cristo» pues su pecado es «un pecado 'vencido' y superado (n. 29)²².

3. Otras dimensiones del pecado

En este contexto del primer mandamiento no le falta razón a K. Rahner cuando insiste en la importancia de las faltas cotidianas o «pecados veniales» que, repetidos, implican una «idolatría» fáctica y un distanciamiento voluntario de Dios. Esos «pecados» (y no sólo la concupiscencia) son de hecho «*aversio a Deo et conversio ad creaturas*» y entrañan un alejamiento positivo de su amistad²³.

Todo esto es válido no sólo en relación con el pecado actual, por acción; sino también para el pecado por omisión, frecuente en la vida humana. Pues el pecado consiste no sólo en «hacer» algo malo o indebido contra la voluntad y el amor divino, sino que es también un «no hacer»: una

²¹ Remitiendo a la «Apología de la Confesión de Augsburgo», art. IV, en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1986) 154; cf. 158-184.

²² Cf. el texto en: *Ecclesia* 2902 (1998) 1007.

²³ Cf. K. Rahner, «A la par justo y pecador», en *ET*, VI (Madrid 1969) 263ss.

pasividad permisiva, aceptada como tal. Así se refleja en Mt 25: «no me visitasteis, vestisteis, disteis de comer». Este pecado del «no hacer» es tan grave como el «cometer» el pecado. Sin olvidar por último la realidad del pecado estructural: esa situación tenebrosa de injusticia y dolor que todos vamos creando en el mundo como un tejido urdido con nuestras acciones y nuestras pasividades. También por este capítulo—una situación de pecado aparentemente sin nombre y sin rostro concreto—somos verdaderos culpables ante los ojos de Dios. Sin embargo de esta temática no se hace eco alguno la *Declaración sobre la Justificación*.

4. El «homo coram Deo». La dimensión «mística»

a) Una forma nueva del «juicio» de Dios.

El evangelio como «gracia» y «juicio» a la vez

El dinamismo (de algún modo «dialéctico») «pecador-justo» nos conduce además a una nueva concepción del juicio de Dios que acaece, no al margen de su gracia, sino desde ella. O expresado en otros términos: la justificación (y la gracia) es, en el cristianismo, el principio de una nueva «justicia» divina que sólo es «exigencia» en cuanto ha sido antes «gracia». En efecto: ante la pregunta ¿cómo acaece, de hecho, el juicio de Dios en nuestra experiencia vital como creyentes?, la respuesta sería: a través del contacto —por la fe— con la persona de Jesús y su palabra y acción salvadora en el evangelio.

En efecto: el evangelio es sobre todo para nosotros «buena noticia», palabra concreta de gracia y salvación. Pero esa misma palabra evangélica, sin dejar de ser salvadora, viene a ser a la vez —y «eo ipso»— palabra que nos juzga: juicio inexorable de Dios (aunque ya no desde la mera ley). Porque el evangelio es un claro espejo en el que se refleja por una parte el rostro de Dios como salvador nuestro en Cristo; y por otra nuestro propio rostro y nuestros caminos tan distintos a veces de los que Dios ha manifestado en Cristo. O en otras palabras: el evangelio nos permite comparar nuestra vida y actitudes (para con Dios y con los demás) con la actitud siempre salvadora de Dios para con nosotros (en y por Cristo). Pues bien: es en esa compa-

ración, donde Dios «nos juzga», no ya desde la «doble justicia» (forense) por la que premia a los buenos y castiga a los malos, sino siempre desde la «justicia» —lo justo— de su amor y no al margen de él²⁴. Y nos juzga sin malherirnos: no desde fuera sino metiéndose en nuestra propia piel (identificándose con el «enfermo», el «doliente», el pobre o el «hambriento»: Mt 25), y desde ahí haciéndonos caer en la cuenta (por la fe) de quién es él (y donde se sitúa) y «*eo ipso*» de quienes somos (o no somos) nosotros.

b) El juicio divino como luz esclarecedora

El juicio de Dios, pues, no acaece tomando distancia (como en el juicio forense humano), sino aproximándose como Luz esclarecedora (como amor y gracia) en un «juicio» que acaece como «iluminación» (cf. Jn 3,18s). Y por ello «dándonos juicio» o haciéndonos «juiciosos», capaces de caer en la cuenta de quienes realmente somos. Desde esta novedosa perspectiva del juicio de Dios no le faltaba razón a Lutero al afirmar que cuanto más justos-justificados desde el evangelio (como gracia y juicio) nos sentimos —y somos— más pecadores.

Por eso, conforme el ser humano se va adentrando en el misterio de Dios, la realidad divina le resulta más oscura, no por la ausencia de luz sino por la luz cegadora de una presencia. Una luz sin la cual difícilmente llegaríamos a percibir la hondura de nuestro pecado²⁵. Pues bien, Lutero elevó a categoría teológica una experiencia existencial

²⁴ «'Mirabile Deus in sanctis suis', cui simul sunt iusti et iniusti»: (WA 57, 164).

²⁵ Tiene razón L. Ladaria cuando afirma: «el problema no es (tanto) si Dios nos transforma plenamente, sino si nosotros nos dejamos transformar por él». No se duda pues de «la eficacia de la acción de Dios, sino de nuestra respuesta». De hecho «la experiencia del propio pecado que han vivido los santos es experiencia del obstáculo a la acción de Dios; cuanto más fuerte es la *iluminación de la gracia* en el hombre, mas es éste capaz de detectar los puntos oscuros que todavía quedan en él». No es pues exageración o autoengaño «el reconocimiento de la propia culpa por parte de personas de cuya vida cristiana no podemos dudar», *Antropología Teológica* (Madrid-Roma 1983) 359.

que el hombre religioso, y en especial los místicos, captaron como propia.

Es indudable que cuando Dios sale al encuentro del hombre «manifestándosele como Dios y ofreciéndosele como amigo», en ese «mismo instante, le obliga inexorablemente a reconocerse como *finito, pecador y mortal*. El descubrimiento personal y no desesperante de la finitud es posible en el descubrimiento de una Infinitud fundante y reconciliadora. *El reconocimiento del pecado se hace desde la santidad de Dios*. Entonces no humilla sino que ensalza, porque ese descubrimiento del pecado se hace en cuanto que se es perdonado y del perdón como fruto de un amor previo (cf. Is 6). Pero tal descubrimiento de sí (mismo) no apesadumbra ni humilla al hombre porque es subsiguiente a un amor previniente y a una gracia acompañante»²⁶.

El problema surge cuando convertimos a Dios en una especie de mudo testigo *exterior* que observa —o espía— al ser humano para exigirle una respuesta (desde una comprensión jurídica y moralizante, que olvida la gracia) y luego premiarle o castigarle según sus «méritos». Se olvida aquí al Dios Padre «fundante», que nos sostiene en su amor previo, desplazándolo en cambio al final de la existencia humana como mero Juez inexorable de nuestros actos.

Pero es sobre todo en *la cruz de Jesús* donde acaece la máxima revelación del pecado del hombre: es ahí —desde el hondo silencio de la muerte como entrega total— donde se le muestra al ser humano su radical inhumanidad. La muerte de Jesús es así la expresión suprema de esta dialéctica: la máxima revelación de la entrega, el amor y el don de Dios y a la vez del desamor y la culpa del hombre. Una dialéctica sólo superada en la resurrección: en lo que ésta implica de «justificación» de un «condenado», y a la vez de «gracia» y vida nueva otorgada y comunicada.

Así la «noche oscura» de los místicos «es la confrontación del hombre con su *nada* y con Dios como *el Todo*». Y la experiencia de la «nada» no es otra cosa «que la reducción al límite», donde «el alma tiene que reconocer la absoluta gratuidad de Dios, su soberanía infinita, su sustracción

²⁶ O. González de Cardedal, *La Teología española ante la nueva Europa* (Salamanca 1994) 31.

total al poderío de la creatura, su inconmensurabilidad con el hombre. Dios es el *absolutamente otro* respecto del hombre. Éste no puede aprovecharse de él, ni servirse de su gracia como un mero elemento de perfección, salvación o santificación propias. Mas que *para mí*, Dios es *en sí y contra mí*. No es ante todo el que me afirma, fundamenta y hace posible» que yo sea. Esto sólo es una parte de la verdad. «Dios es (también) el que con su realidad infinita innegable *me niega a mí, el que me hace sentir su exterioridad-anterioridad absolutas respecto de mí, sin mí y más allá de mí*».

Es preciso encontrarse con el «Dios absoluto» antes de reconocerle como Dios con nosotros en la encarnación, «con el Dios Enemigo antes de acogerle como el Dios Amigo; con el Dios Todo que *me reduce a nada y me hace sentir la diferencia cualitativa (infinita) entre el hombre y Dios*». Sólo pasando por la mística la teología no será mera técnica filológica, comprobación histórica o propuesta moral. Y no llega a ser propuesta de salvación sino para el hombre que, aún consciente de su valor absoluto, «tiene que consentir a su finitud, *reconocer su pecado y aceptar a Dios*». Un Dios que no parece actuar «moralmente», pues no paga a los buenos con bienes ni a los malos con males²⁷, antes bien «hace salir el sol sobre malos y buenos» (Mt 5,44-45.48). ¿No resuena en estas afirmaciones algo del «*homo peccator*» en cuanto «*homo coram Deo*» en su dimensión místico-teológica?

IV. EL «SIMUL IUSTUS ET PECCATOR» EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA. ¿ALGUNAS APOYATURAS DE LUTERO?

1. *En la Escritura*

En defensa de su tesis sobre el «*simul iustus et peccator*» Lutero apela a Is 64,6; Ecl 7,20 y Sal 143,2 («no hay justo en la tierra que no peca»)²⁸. Y en relación con el Nuevo

²⁷ *Ibid.*, 44-46.

²⁸ Así en la *Assertio contra León X* (1520). Y añade: «*probavimus hominem sanctum spiritu concupiscere adversus carnem et carne concupiscere adversus spiritum, esseque per haec duo (según Pablo) servum peccati secundum carnem et servum Dei secundum mentem; ac per hoc persona ipsa iusti partim est iusta, partim peccatrix*» (art. 31): WA 7, 136s.

Testamento aduce la petición del Padrenuestro que Jesús enseña a todos sus discípulos: «perdónanos nuestras ofensas como también nosotros perdonamos» (Lc 11,2.4). Así como la palabra de Jesús acerca del publicano que, reconociéndose pecador, «salió justificado» frente al fariseo que se afirmaba como justo (Lc 18,13-14). Y la afirmación de Pablo: «todos pecaron y todos carecen por igual de la gloria de Dios» (Rom 3,23; cf. 1 Jn 1,8; Sant 3,2). Lo que según Lutero remite no sólo al pecado original y la concupiscencia, sino también al pecado personal que a todos afecta.

2. En la Tradición eclesial antigua

Algunos antecedentes de la postura de Lutero pueden encontrarse en la patrística²⁹ y en especial en algunos antiguos concilios. En primer lugar el concilio XVI de Cartago (año 418) que, basándose en 1 Jn 1,8, «si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros», afirma: «Quien pensare que esto hay que interpretarlo como si hubiéramos de confesar-nos pecadores por humildad, pero no porque verdaderamente lo seamos, sea anatema» (c. 6: DS 228). O bien: «Quien dijere que en la oración dominical (Padrenuestro) los santos no recitan el 'perdónanos nuestras deudas' referido a sí mismos (como si no necesitasen de esa petición) sino por los otros que son, en su pueblo, pecadores»; y «por tanto que esa petición la hace el justo más por los otros que por sí mismo, sea anatema» (c. 7: DS 229). O también: «todo el que afirme que las palabras de la oración dominical 'perdónanos nuestras deudas' (Mt 6,12) no las rezan los santos con verdad sino sólo por humildad, sea anatema» (c. 8: DS 230). A estos hay que añadir otro texto similar del concilio II de Orange (año 529)³⁰.

²⁹ Cf. el amplio estudio de J. Rivière, «Justification», en *DThC* 8, 2077-2054 (Padres y teología medieval); 2131-2192 (Reforma y Trento).

³⁰ «De his quae hominum propria sunt. Nemo habet *de suo nisi mendacium et peccatum*. Si quid autem habet homo *veritatis atque iustitiae*, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo *quasi guttis quibusdam irrorati* non deficiamus in via» (c. 22: DS 392). Texto tomado de Agustín, *In Io ev.* 5,1.

3. En la Liturgia y la oración de la Iglesia

Especial relieve adquiere en este marco la Liturgia y especialmente la eucaristía, cuya celebración y participación activa presuponen el «estado de gracia», pero donde abundan sin embargo peticiones de perdón desde la conciencia de que somos pecadores. Hasta el punto de que M. Schmaus llegó a afirmar, en los años 50, que en la liturgia es donde se refleja con más fuerza el sentimiento y la experiencia del cristiano como justo y pecador a la vez³¹.

Pues bien, en este contexto se ha señalado también como, siendo la tesis de Lutero de carácter «existencial-teológico», formulada desde la fe y no al margen de ella, es claro que, situados ante Dios, y hablando de nosotros mismos, nuestra oración sólo puede ser la del publicano: ante ti soy pecador, lejano a tu santidad, y sólo como tal justificado frente al fariseo que se afirmaba como justo ante Dios y los demás (Lc 18,13-14). Esto significa que, en el plano de la confesión de fe concreta (hecha oración), desaparece toda distinción entre inclinación y decisión, que sólo tiene valor respecto del esfuerzo moral concreto. Pues ningún creyente (y menos aún ningún «santo») ora a Dios diciendo: «Señor yo te doy gracias porque soy justo ante ti». Y esto ni siquiera inmediatamente después de la confesión sacramental. Por otra parte en la *oración* contemplamos de hecho nuestra «concupiscencia» como expresión de nuestra pobreza y pequeñez ante Dios. Y sólo así acogemos su perdón. Por eso, según O. H. Pesch, el «simul» de Lutero debería ser entendido no como una formulación teórica teológica sino desde una clave «oracional»: desde una «oración (formulada) ante Dios». Y por tanto «el desarrollo teórico (teológico) del 'simul' es sólo una especie de variante gramatical (o de expresión) de una afirmación que hunde sus raíces últimas no en un hablar *acerca de Dios* sino en un hablar *con Dios*»: en la oración creyente³².

³¹ M. Schmaus, *cit.*, III/2, 119-120. 231; ltrad. cast.: M. Schmaus, *cit.*, V, 128-129l. Por otra vía insiste en este dato J. L. Ruiz de la Peña, *cit.*, 367.

³² O. H. Pesch, «Gottesgnaden», en *MySal* IV/2,890 ltrad. cast.: «La Gracia», en *MySal* IV/2, 848sl.

V. UNA TRIPLE DIMENSIÓN DE LA JUSTIFICACIÓN:
PERSONAL, COMUNITARIA (ECLESIOLÓGICA) Y ESCATOLÓGICA

El «*simul iustus et peccator*» entraña una dimensión personal, otra comunitaria y otra tercera escatológica (pues la justificación plena sólo tendrá lugar al fin de los tiempos).

1. *Dimensión personalista: ¿verdadero don interior o mera imputación externa?*

Podemos admitir que Lutero, al destacar la justicia divina no como mera exigencia exterior sino como don de Dios en favor nuestro, superó la idea de una justicia «imputativa», pues siendo ésta *verdadero don* divino para nosotros parece hacerse también «nuestra» (de lo contrario no sería «don» o donación), aunque no como «posesión» de la que nosotros dispongamos. Cabría encontrar en la teología católica un cierto paralelismo con la tesis de Lutero en la clave (un tanto «cosificada») de las «gracias actuales» como don incesante de Dios, que preceden, acompañan y santifican la vida y la actuación del creyente. Como puro don divino vienen sin cesar «de fuera», sin que podamos adueñarnos de ellas; pero a la vez se «hacen carne» en nuestra propia actuación (cf. DS 243-245. 248. 1525ss. 1553 y 1546).

a) La justificación como un dinamismo progresivo

Aunque la resurrección no haya jugado un papel muy importante en la teología de la época (ni en la teología católica ni en el luteranismo) cabe afirmar que para Lutero el axioma del «*simul iustus et peccator*» no se plantea como algo estático sino dinámico: como un «llegar a ser» o un proceso de avance que va desde un morir al hombre viejo hacia una resurrección del nuevo, a imagen de Cristo³³. La acción

³³ «*Hic actus in progressu est*» pues la santidad iniciada aumenta y progresa cada día: WA 39/I, 251 (cf. WA 2, 147). Es voluntad de Dios que seamos santificados «*in dies magis*», pues el Espíritu Santo mueve nuestro espíritu «*ut fiat sanctior et sanctior*». Y el

de Dios acaece en la verticalidad de la existencia, el avance en la horizontalidad de la misma; de modo que Cristo va tomando forma en nosotros en un acontecer continuado³⁴. Es verdad que en la recepción de la gracia justificante no hay avance: pues ésta no es algo cuantificable sino que es el mismo Cristo en su donación³⁵, pero sí actúa en nosotros en un proceso o progreso, en la continuidad de una vida. El propio Lutero habla de avance: de un «Werden» y no aún de un «Wordensein»³⁶. De ahí que, según P. Althaus, no quepa excluir en Lutero un «camino de perfección», entendido como un ir muriendo a la confianza en nosotros mismos; y un aumento en la fe como identificación con Cristo³⁷.

Sin embargo sería preciso insistir en mayor grado en ciertas claves bíblicas, como la *filiación divina*, vinculada a nuestra incorporación e inserción real en Cristo como Hijo único del Padre que nos da su Espíritu (cf. Rom 8,14-16 y Gal 4,4-6) afirmada por el propio Lutero³⁸, destacando a partir de ahí la relación de la justificación con el misterio de la Trinidad. Tal como lo hizo el concilio de Trento que, vinculando la justificación a la adopción filial, remite al «Padre de las misericordias y Dios de toda consolación» que envió

Sal 51,4 muestra el deseo de Dios de «purificar más y más» al pecador: *Enarr. in Ps 51* (1532), WA 40/II, 355-358; cf. *Disput. Antinom.*: WA 39/I, 432. 439.

³⁴ «Formatur enim Christus in nobis continue, et nos formamus ad imaginem ipsius, dum hic vivimus»: *Disp. de Palad.* (1537), WA 39/I, 204. 212.

³⁵ «Tum vivit iustus non ipse, sed Christus in eo», *Com. Gal.*, WA 2, 502.

³⁶ Se trata de un «llegar a ser». «Justificatio nostra nondum est completa. Est *in agendo et fieri*, non in actu aut facto nec in esse. Es ist noch in Bau» (WA 39/I, 252). Expresado en el alemán del siglo XVI: «Dies Leben ist nit ein Frummkeit sondern ein Frumb werden; nit ein Gesuntheit sondern eyn Gesunt-werden, nit eyn *Wesen* sunderen eyn *Werden*, nit ein Ruhe sondern eyn Übunge. Wyr seyns noch nit, wyr werdens aber. Es ist noch nicht gethan und geschehen, es ist aber ym Gang und Schwanck. Es ist nit das End, es ist aber der Weg»: *Von der Freiheit* (WA 7, 337).

³⁷ Cf. P. Althaus, *cit.*, 213.

³⁸ «Quia per *fidem* Christus inhabitat et influit gratiam, per quam fit ut homo non suo sed *Christi spiritu* regatur», *Com. Gal.*, WA 2, 502.

a su Hijo Jesucristo para redimir a los que estaban bajo la ley de modo que «encontraran *la justicia*» (Rom 9.30) y recibieran *la filiación adoptiva* (Gal 4,5). Esta justificación implica un renacer en Cristo, pues «*nisi in Christo renascerentur numquam iustificarentur*» (ses.6ª, cap. 2-3: DS 1522-1523).

b) El valor y el sentido de las buenas obras y el mérito

En lo que respecta a las obras buenas del justificado, la «Declaración sobre la Justificación» afirma que coinciden con la vida cristiana en fe, esperanza y caridad, y «siguen a la justificación y son frutos de ésta. Cuando el justificado en Cristo vive y actúa en la gracia recibida, produce (según la expresión bíblica) buenos frutos» (que Lutero afirmó). Esta consecuencia de la justificación implica además «para el cristiano, en la medida en que éste combate a lo largo de toda su vida contra el pecado, un *deber* que como tal ha de cumplir» en el amor, según el mandato de Jesús. Para los católicos estas obras, fruto de la gracia y la acción del Espíritu, contribuyen al crecimiento de la gracia, profundizando así la justicia recibida y la comunión con Cristo (n. 37)³⁹.

En lo que respecta al «mérito» de las buenas obras, rechazado por Lutero, es verdad que Jesús utilizó la clave «recompensa», frecuente en el esquema de la «retribución» veterotestamentaria (cf. Mc 9,41; Mt 5,12; Lc 6,33-35 etc.) y llega a hablar de «un tesoro en el cielo» (Mt 6,19-21), un «salario» para los discípulos (Mt 19,28) o un «premio-castigo» en el juicio final (Mt 6,12.14s; 7,1ss; 18,23ss). Y sin embargo Jesús aporta una novedad importante: la «retribución» (o el «mérito») en él va estrechamente vinculada a una realidad escatológica (no puramente histórica o empírica-material): al «reinado de Dios», que no es otra cosa que nuestra incorporación a Dios en la comunión de su reino y a la «humanidad nueva» que éste conlleva. Esto viene a significar que el «mérito» coincide con la realidad de Dios mismo como recompensa del creyente.

Pues bien la «Declaración» se hace eco también del mérito de las buenas obras, prometido en la Escritura como «premio en el cielo». Pero afirma que con este concepto lo que se trata de recalcar es la «responsabilidad humana»,

³⁹ Cf. *Ecclesia* 2902 (1998) 1098.

sin olvidar nunca el don de la gracia inmerecida. Los luteranos admiten la permanencia de la gracia y el crecimiento en ésta y en la fe. Pues aunque la justicia, como aceptación del hombre pecador por parte de Dios y participación en la justicia de Cristo, sea perfecta y en ella no quepa aumento alguno, su proyección y su influjo en la vida cristiana *puede crecer*. Siendo las obras buenas del cristiano «frutos y signos de la justificación, y no méritos propios», la vida eterna (según el Nuevo Testamento) constituye siempre un «premio inmerecido» por ser cumplimiento de una promesa gratuita de Dios⁴⁰. Sin embargo en este tema la «Declaración» (tanto por parte luterana como católica) no parece superar una concepción del «premio» escatológico como una realidad impersonal, «cosística». Cuando podría haberse insistido en la dimensión relacional, comunitaria, del «reinado de Dios» como galardón último.

2. Dimensión «comunitaria», eclesiológica, de la justificación

a) Una nueva fraternidad

Si aceptamos el hecho de la adopción filial como una característica de la justificación, esta es indisoluble de la *fraternidad*. Tal como lo expresa el Nuevo Testamento con el binomio: hijos y «coherederos» (Rom 8,17; Gal 4,7). El justificado, en la medida en que llega a ser «hijo de Dios» es hermano de los demás creyentes y «co-heredero» de la misma salvación⁴¹.

Esta dimensión comunitaria o «comunional», que hunde sus raíces en nuestra incorporación al cuerpo (eclesial) de Cristo, puede contribuir a profundizar la clave jurídica basada en los «méritos» de Cristo o en la «imputación» de la justicia y la salvación que de él provienen. Una dimensión interesante aportada por el concilio de Trento⁴².

⁴⁰ Cf. n. 37-39, *Ibid.*

⁴¹ Insiste en la polaridad «hijo-heredero» en relación con la justificación, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 674ss.

⁴² Cuando afirma que «ipse Christus Jesus, tamquam 'caput in membra' (Ef 4,15) et tamquam 'vitis in palmites' (Jn 15,5) *in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera*

b) El mérito como tensión hacia una «comunidad» plena

Si el mérito remite al «reinado de Dios» (es decir: a «Dios mismo») y a nuestra incorporación a su realidad personal como premio, esta realidad escatológica se anticipa ya en la persona de Jesús. Lo cual nos habla de un premio como algo «desbordante», de por sí infinito, no identificable sin más con realidades creaturales que quepa merecer. De hecho Jesús excluye toda equiparación entre el «salario» del que habla y la «relación de un amo con sus siervos» (cf. Lc 10,7; 17,7-10) pues ese salario se otorga no a los que buscan egoístamente el premio para sí mismos sino a los que, olvidándose de sí, actúan en favor de los demás (Mt 5,3ss; 6,1ss; 18,23ss; Lc 18,9-14; 25,31ss). Una idea similar aparece en las parábolas del perdón y la acogida gratuita (ovejadracma perdidas) donde Dios actúa desde una bondad paternal que desborda los «méritos-deméritos» del hombre (cf. Mt 20,1-15; Lc 15; así como Mt 5,40). De ahí que el premio no sea mera consecuencia de nuestro cumplimiento de una ley impersonal, sino de nuestra actitud ante la «persona» de Jesús (en la «fe-confianza-amor») y ante la presencia en él del reinado de Dios que adviene como gracia y llamada a la conversión.

Como consecuencia de todo lo anterior: si el «premio» no es una «cosa» que Dios nos da, sino algo «personal» —él mismo como don—, esto implica una forma nueva de ser y de actuar del ser humano que pasa de lo «viejo» (caduco y cerrado sobre sí mismo) a lo «nuevo» (abierto a la plenitud de Dios y a la esperanza): una «humanidad nueva» tal como acaece en Jesús y de la que, según Pablo, participamos por obra del Espíritu Santo.

c) La Iglesia «santa y pecadora» a la vez.

El principio del «*simul iustus et peccator*» tiene además una equivalencia eclesial. Ya los Padres hablaron de la Iglesia como «*casta meretrix*»⁴³, a la vez «santa y pecadora»:

semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent» (ses. 6ª, cap. 16b: DS 1546).

⁴³ Cf. H. U. von Balthasar, *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 239-266.

pecadora por las personas que la formamos y a la vez santa por la santidad de Cristo, cabeza en la que estamos insertos y como tal salvador nuestro y gracia radical para nosotros. Una dimensión de la que el propio Lutero se hizo eco⁴⁴; y en la que insisten algunos teólogos actuales, que relacionan el «*simul iustus et peccator*» no sólo con la vida y la experiencia del creyente concreto, sino también con la realidad misma de la Iglesia⁴⁵. En este contexto recobra especial relieve la aportación del Vaticano II, que habla de la Iglesia «de tal suerte que podría aplicársele el axioma luterano («*simul iusta et peccatrix*»): ella es, en efecto, 'santa y a la vez siempre necesitada de purificación' (*sancta simul et purificanda*: LG 8,3); la suya es 'una santidad verdadera' aunque imperfecta, pues también 'lleva impresa la imagen de este siglo que pasa' (LG 48,3) y por ello 'necesita permanentemente' de una 'perenne reforma'» (UR 6,1)⁴⁶, afirmación situada en un claro contexto ecuménico.

d) ¿La «justificación» como principio central de la vida y la doctrina de la Iglesia?

El artículo de la justificación fue afirmado por Lutero como el «*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*», como la «suma de la doctrina cristiana» y sol que ilumina a la santa Iglesia de Dios. Constituyendo así la característica central del cristianismo. Pues «el artículo de la justificación es maestro y principio, señor, rector y juez sobre todo género de doctrina, puesto que conserva y orienta la doctrina entera de la Iglesia y levanta nuestras conciencias hacia Dios. Sin este artículo el mundo entero no es otra cosa que muerte y tinieblas»⁴⁷. Algunos autores han querido ver un reflejo

⁴⁴ De hecho afirma «quod Deus, cum sit mirificator sanctorum suorum, haec *perpetuo miscet in Ecclesia, ut Ecclesia sit sancta et tamen non sancta, aliquis sit iustus et tamen non iustus*» (WA 39/I, 515, 2).

⁴⁵ Así lo hace con acierto L. Ladaria, *cit.*, 361-62.

⁴⁶ Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *cit.*, 310. 367, nota 65.

⁴⁷ *Disp. Antinom.*, WA 39/I, 205. De este artículo pensaba también Lutero: «er allein ist das besondere und Eigene des Christentums, das 'unsere Religion von allen anderen Religionen unterscheidet'», según P. Althaus, *cit.*, 195. Tiene interés la aportación de O. H. Pesch, *cit.*, 858-865.

de la tesis de Lutero en la secuencia del Credo que habla de la Iglesia *santa* y ella misma *comunidad de los santos*, pero como consecuencia de la incesante *remisión de los pecados*. Sin embargo esta tesis olvida que la secuencia del Credo es otra: parte del Espíritu santo como generador de la Iglesia-comunidad de los santos, y sólo en ese marco se habla del «perdón de los pecados» y la vida eterna.

3. Dimensión escatológica

El principio del «*simul iustus et peccator*» remite también a nuestra condición itinerante, que conlleva la incertidumbre propia de un «estar en camino» desde la inseguridad tanto respecto a la propia salvación futura como a nuestra situación de gracia o de pecado en el presente (reflejada en Fil 2,12: «trabajad con temor y temblor por vuestra salvación»; y en el concilio de Trento: DS 1553.1563). Un camino en tensión abierta hacia un futuro en plenitud. De ahí que el hablar del «*solus iustus*» nos situaría ya en la perfección del «inmortal seguro» (Luis de León). Por eso, «en su experiencia personal más íntima, el justo debe comparecer ante Dios» como alguien necesitado permanentemente «de su perdón misericordioso y nunca seguro de no estar siendo contemplado por él como pecador». El hombre nunca se halla confirmado en gracia, siendo así potencialmente pecador (DS 1541): «el que cree estar en pie, mire no caiga» (1 Cor 10,12). Aunque también cabe afirmar lo contrario: el actual pecador es potencialmente justo, no por sus méritos sino por la actuación salvadora de Dios y la fe⁴⁸.

En este marco convendría subrayar en mayor grado la fuerza creadora (y transformadora) de la palabra de Dios. En efecto: una deficiencia notable tanto de la teología católica (Trento) como de la luterana fue el olvido de la virtud creadora de la palabra de Dios. Es verdad que Lutero insistió más en la «justicia declarativa» por la que Dios nos declara justos o injustos; mientras la postura católica, que en buena parte tomaba como punto de partida la «justicia exigitiva» (similar a la humana), destacó más la justicia «efectiva» que «nos hace justos», tal como se refleja en Tren-

⁴⁸ J. L. Ruiz de la Peña, *cit.*, 368-369.

to al distinguir entre la «*iustitia Dei qua ipse iustus est*» y la «*iustitia qua nos iustos facit*»⁴⁹.

Y sin embargo en Dios la justicia no puede quedar reducida a una mera declaración forense: a una mera «sentencia» absolutoria (o condenatoria). La palabra de Dios se diferencia radicalmente de la humana en que es de por sí palabra «creadora», dadora de ser: «hágase la luz; y la luz fue hecha». Por eso Jesús aparece como «poderoso en obras y en palabras» (Lc 24,19), comienza a actuar y enseñar (cf. Hch 1,1) con una palabra «efectiva», hacedora de algo nuevo y no meramente declarativa. Así se refleja en los milagros, donde Jesús cura y transforma al hombre con su palabra⁵⁰. Esta dimensión creadora nos remite al capítulo siguiente.

VI. LA JUSTIFICACIÓN Y LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

1. *La justificación y el futuro de la historia humana*

Si la justificación es participación en el amor salvador divino hecho carne en Cristo parece indudable que esa realidad no puede quedar cerrada en sí misma sino que debe ser comunicable en el espacio y en el tiempo. A este respecto tiene interés el hecho de que en el Nuevo Testamento la justicia-justificación aparezca a veces con sentido de futuro: como «hambre y sed de la justicia» (Mt 5,6; cf. también Rom 2,13; 3,20.30; Gal 2.10s).

a) La aportación de J. Moltmann: justificación, resurrección y transformación del mundo

El sentido comunitario del pecado y de la justificación. Si la postura tradicional, tanto católica como protestante, resaltó especialmente el sentido individualista del pecado y la gracia, hoy es preciso recalcar la vertiente comunitaria tanto del pecado como de la justificación.

⁴⁹ Concilio de Trento, *Decr. justif.*, (ses. 6ª, cap. 7; c. 10-11; DS 1529. 1560-1561).

⁵⁰ Cf. O. H. Pesch, *Frei Sein aus Gnade* (Freiburg 1983) 362-365 (y antes: 357-361, en Agustín, Tomás, Lutero y Trento) sobre justicia forense o efectiva.

Ya hemos dicho como la clave «santa y pecadora» es aplicable también a la Iglesia. Porque el pecado nunca es pecado privado sino que implica de por sí una dimensión social, que afecta a las estructuras humanas, religiosas, políticas y sociales (el «pecado estructural»). Por otra parte el ser humano vive inmerso en una trama de relaciones que, aunque no eliminen su responsabilidad personal, influyen para bien o para mal en sus decisiones. Lo mismo sucede en la Iglesia: el «mundo» no queda fuera de ella como un mero antagonista, sino que se encuentra también «dentro» de ella, en su propio seno⁵¹: la Iglesia es a la vez «*communio sanctorum*» y «*communio peccatorum*». Por eso la tradición cristiana rechazó que la Iglesia esté constituida sólo por los santos y no por los pecadores. Y siendo santa por Cristo su cabeza y por el Espíritu Santo, del cuerpo de Cristo forman parte también los pecadores.

2. *La justificación y la pregunta por la justicia social*

a) Justificación y salvación universal

J. Moltmann afirma con razón que en un mundo en donde cesa la pregunta por la justicia cesa también la pregunta por la justificación. Por eso no puede reducirse la justificación a su aspecto negativo: a la mera remisión de los pecados; pues si así fuese miraría únicamente hacia el pasado, reduciendo y empobreciendo la voluntad y la acción salvífica divina. No; el acontecimiento salvador mira sobre todo hacia el futuro y por ello la justificación implica la donación de la nueva fuerza del Espíritu que impulse la transformación de la humanidad y el mundo en una comunidad nueva. La justificación, pues, no puede ser entendida como mera restauración del pasado, de «un estado salvífico perdido» (la creación antigua), sino que en ella comienza algo radicalmente nuevo para el hombre pecador: una «nueva creación» por una «resurrección» de la muerte (cf. Rom 11,15). Todo ello alentado por la esperanza absoluta⁵².

⁵¹ Como lo vio Agustín: «aliud volumus quia sumus in Christo, et aliud volumus quia sumus adhuc in hoc saeculo»: *In Jo tr.* 81,4.

⁵² J. Moltmann, *El Futuro de la Creación* (Salamanca 1979) 186-187.

En este contexto adquiere especial relieve la radicalidad de la cruz donde Jesús «hecho pecado por nosotros», cae bajo el juicio de Dios (2 Cor 5,21) y muere «bajo la maldición de la ley» (Gal 3,13). Pero Dios resucita a este «condenado». Así el juicio de la justicia forense humana que desemboca en la condenación y muerte de Jesús culmina en el nuevo juicio divino: la resurrección como gracia y vida. La ley, que acusa y condena al hombre descubriéndole su pecado (Rom 7,8s) y que carece de fuerza vivificadora, queda sustituida por la gracia. Es de ahí de donde brota el carácter universalista del cristianismo. Ya no hay requisitos previos, particularistas, para la gracia; la justificación acaece para el pecador, cualquiera que sea (Rom 3,23).

b) La ausencia de esta dimensión futura en la «Declaración»

Sorprende un tanto que, en la «Declaración sobre la Justificación», esté ausente esta dimensión universal de la justificación como «nueva creación». El Documento se limita a una alusión, entre otros «problemas ecuménicos», a «la relación entre *justificación y ética social*» (n.43)⁵³. En cambio el diálogo se oriente más hacia el pasado del pecado y el presente de la justificación en Cristo; olvidando que la última solución al problema de la justificación sólo puede venir desde el futuro bajo una doble clave: por una parte desde la plenitud del futuro «reino de Dios» ya anticipado en Cristo, en el que el pecado (personal y social) debería ir siendo superado como reliquia persistente del pasado. Sólo así—desde esta superación paulatina—cabe hablar de un avance (el «éxodo») de la historia humana hacia un «*novum ultimum*» y no de un movimiento del «eterno retorno». Y por otra desde la contemplación no sólo de la muerte salvadora de Jesús sino también del «paso» hacia la resurrección (la suya como primicias de la nuestra) según la secuencia establecida por Pablo: Cristo fue «*entregado* por

⁵³ Expresión que repite en la «Presentación» el Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, cf. *Ecclesia* 2902 (1998) 1105.

nuestros *pecados* y *resucitado* para nuestra *justificación*» (Rom 4,25) ⁵⁴.

3. *Justificación y Liberación*

Así pues, sólo mirando hacia el futuro se puede resolver lo que la justificación entraña de transformación no sólo en el plano personal o individual, sino sobre todo social: como transformación del mundo en un ámbito nuevo de libertad y fraternidad que contribuya a la transformación de las personas en una humanidad nueva. Desde un dinamismo circular⁵⁵: son los «justos» los que justificados por la gracia y el amor divino otorgado, deben colaborar en la creación de una humanidad mas «justa» y más humana. Todo ello fruto del don gratuito de Dios en Cristo, que «justifica» la historia; pero también fruto de la respuesta del ser humano justificado por Dios.

Todo tiende, en suma, hacia la «reconciliación del mundo» por el poder del Espíritu (cf. Gal 3,13), así como a la fraternidad del nuevo pueblo de Dios que acaece en y por Cristo, el Hijo (cf. Rom 8,29); orientado en última instancia a la «recapitulación del universo» en Cristo y hacia el dominio universal de Dios que «será todo en todos» (1 Cor 15,28)⁵⁶. Así la justificación en Cristo que acaece en nosotros determina el presente y abre paso al futuro pues se orienta hacia el «Cristo total» como realidad última. Por eso

⁵⁴ J. Moltmann, *cit.* 196-200. Tal como lo vió Agustín: *Pues «nihil autem aliud mortem Christi crucifixi, nisi remissionis peccati similitudinem; ut quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum, quemadmodum in illo vera resurrectio, sic in nobis vera iustificatio»*, Agustín, *Enchir. ad Laur.*, 52.

⁵⁵ J. I. González Faus señala la contradicción práctica en ciertos ámbitos católicos que propugnan un pelagianismo en el plano individual: una justificación por nuestros méritos. Y un absoluto luteranismo en el plano social, al creer que en este campo el pecado es invencible: no es posible transformar el mundo; sólo cabe esperar que Dios lo haga al final. Cf. J. I. González Faus, *Proyecto de Hermano* (Santander 1987) 563 nota 52.

⁵⁶ Ef 1,10. Y Rom 13,9: la «recapitulación» de toda la ley en el amor. Término que sólo aparece esas dos veces en todo el Nuevo Testamento.

la justicia de Dios es a la vez don y promesa, gracia y exigencia: es «evangelio» como un camino y no como algo estático (como tendía a serlo en la Reforma y en Trento). Desde esta perspectiva «la justicia de Dios se recibe en la fe y se prolonga en la esperanza y en el amor»⁵⁷.

Por tanto en la justificación del pecador como liberación de los pobres, más que la restauración de un estado anterior perdido, se da el inicio de una creación nueva que prefigura la resurrección de los muertos. De hecho, en los así «justificados» se despierta el «hambre y sed de justicia» (Mt 5,6; Lc 6,21) tendente a la plenitud de la «bienaventuranza». Por eso «la justicia de Dios no se agota en el perdón de los pecados sino que tiende a la nueva creación de todas las cosas» en base a una justicia nueva⁵⁸. De hecho Pablo insiste en la justificación como creación de vida (Rom 11,15) por la obra del Espíritu vivificador y «la fuerza de la resurrección» de Cristo (Flp 3,10). «De ahí que la justificación no sea la restauración del hombre a partir de su origen, sino el nuevo principio de su humanización» final y la «anticipación del nuevo futuro del hombre»⁵⁹. Por eso la *fe* no es mera rememoración de los orígenes sino *esperanza* escatológica y camino hacia la plenitud de la *caridad* y el amor. El acontecer de la justificación del hombre se integra en el contexto de una «transfiguración universal del mundo».

Por último la justificación del hombre remite también a la «autojustificación» de Dios que se enfrenta a los poderosos que se apoyan en su propia fuerza seguros de sí mismos, colmando de bienes a los hambrientos y los pobres (Lc 1,52s y 1 Cor 1,26-31: «Dios eligió a lo plebeyo y lo despreciable para que nadie pueda gloriarse ante él»). Superando así el «pecado» no sólo personal sino «estructural».

⁵⁷ J. Moltmann, *cit.*, 202-203.

⁵⁸ Pues si la justificación remitiese sólo al pasado llevaría al hombre a lo que él mismo era y no a la novedad radical de Dios. No se trata pues del retorno a una «subjetivización individualista» («existencial»: R. Bultmann), sino del paso hacia una comunidad nueva que rompe con el hombre como pecador «incurvatus in se».

⁵⁹ Cf. J. Moltmann, *cit.*, 204-205. Así la justificación no es sólo el «articulus stantis aut cadentis ecclesiae», sino el «articulus stantis aut cadentis hominis». De hecho para Pablo la justificación fue la base de la comunión entre judíos y paganos desde el único Dios que justifica a todos por la fe (Rom 3,29-31): cf. *Ibid.*, 184.

En este dinamismo de una transformación que apunta a la gloria escatológica, la dialéctica de la fe en una justificación entendida desde el «*simul iustus-peccator*» no es ya una 'paradoja cerrada' sino un camino abierto: «*peccator in re —iustus in spe—*»⁶⁰. Pues ahora la esperanza (y la fe), como la justificación y la gracia, ya no son disociables de la «comunión», desbordan la dimensión puramente individual y «adquieren así un carácter verdaderamente social y 'católico', esto es, universal»⁶¹.

VII. CONCLUSIÓN

Deseo acabar recordando el juicio emitido por J. L. Ruiz de la Peña, quien afirma que «la fórmula del *simul*, rectamente entendida, constituye un precioso instrumento hermenéutico para ponderar lo que es el estado de gracia y la misma gracia». Nos ayuda a superar una concepción estática y cosificada de la gracia —como «algo» que se posee o se tiene— remitiéndonos a una concepción dinámica, relacional e interpersonal. De hecho la teología católica habló también de la gracia «actual» que nos asiste sin cesar para superar el pecado. Por eso «la fórmula *simul iustus et peccator* es suficientemente valiosa —e irrenunciable— para la teología de la gracia»⁶².

PROF. DR. MANUEL GESTEIRA GARZA
Universidad Pontificia de Comillas
(Madrid)

⁶⁰ *Ibid.*, 206.

⁶¹ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza* (Madrid 1957) 332. J. I. González Faus, *cit.*, 666-681, habla del «comunismo» de la gracia. La participación tanto en el pecado como en la gracia acaece no a nivel puramente individual sino también —y sobre todo— comunitario.

⁶² J. L. Ruiz de la Peña, *cit.* 369.