

La revista evangélica de teología y aplicación  
contemporánea de la Alianza Evangélica Mundial

# REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



 **AEM** DESDE 1846  
ALIANZA EVANGÉLICA MUNDIAL

Volumen 3 • Número 1 • marzo 2024

# Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 3 • Número 1 • marzo 2024

Publicado por



Todos los números de la RET están disponibles en nuestra página web:  
<https://theology.worlddea.org/ert-spanish/>

Volumen 3 • Número 1 • marzo 2024  
Copyright © 2024 Alianza Evangélica Mundial  
Departamento de teología global

El pdf de esta revista se distribuye gratuitamente bajo las siguientes condiciones: No puede ser vendido o usado para fines lucrativos salvo con permiso escrito. Solo puede ser impreso para uso privado, y no para fines lucrativos.

**Editor general:** Dr. Thomas Schirrmacher, Alemania  
**Editor ejecutivo:** Dr. Andrés Messmer, España  
**Editores asistentes:** Bruce Barron, EEUU; Daniel Eguiluz, Perú;  
Matthew Leighton, España  
**Traductora:** Trini Bernal, España

#### **Política editorial**

Los artículos y reseñas de la *Revista Evangélica de Teología (RET)* reflejan las opiniones de los autores, y no necesariamente las de los editores y la AEM.

Los editores aceptan colaboraciones solicitadas y no solicitadas. Artículos, reseñas, consultas y otras comunicaciones deben dirigirse al editor ejecutivo, el Dr. Andrés Messmer: [amessmer@worldea.org](mailto:amessmer@worldea.org).

# Índice de contenidos

Introducción.....	4
Una introducción teológica a la justificación: tres componentes esenciales más un cuarto complementario .....	5
<i>Andrés Messmer</i>	
Una introducción a la enseñanza neotestamentaria sobre la justificación.....	10
<i>Matthew Leighton</i>	
La justificación en la iglesia primitiva: Los primeros cinco siglos .....	43
<i>Andrés Messmer</i>	
La justificación en la Iglesia medieval: los siglos VI al XV .....	81
<i>Andrés Messmer</i>	
La justificación en la era de la Reforma: el siglo XVI .....	112
<i>Andrés Messmer</i>	
La Nueva perspectiva sobre Pablo: una propuesta que no acaba de convencer ....	131
<i>Matthew Leighton</i>	

# Introducción

En este número especial de la *Revista Evangélica de Teología*, presentamos a nuestros lectores una colección de artículos sobre la doctrina de la justificación, desde una perspectiva histórica protestante. Esta idea nació hace unos años, cuando Matthew Leighton y Andrés Messmer intentaron editar un libro sobre el tema, con varios autores ofreciendo capítulos sobre la justificación desde perspectivas bíblicas, históricas, sistemáticas y pastorales. Sin embargo, como ocurre a veces en estos proyectos, diversas circunstancias dificultaron la participación de varios autores, quedando Matthew y Andrés solos en el proyecto. Después de acercarnos a la Alianza Evangélica Mundial con la idea de seguir adelante con una visión parcial del proyecto, aceptaron amablemente nuestra oferta. Estamos agradecidos de poder publicar estos artículos en la *RET*, ya que su formato de acceso abierto los hace disponibles gratuitamente para cualquier persona en el mundo. Aunque esta monografía no ofrece un estudio exhaustivo de la justificación, sí ofrece varios artículos que tratan la doctrina desde perspectivas exegéticas e históricas. Como una de las primeras publicaciones dedicadas a la doctrina de la justificación escrita en español desde una perspectiva protestante histórica, esperamos no solo servir a la Iglesia en el presente, sino también inspirar y animar a futuros académicos e investigadores a desarrollar nuestro trabajo y publicar en las muchas áreas que quedan por explorar. Como una de las doctrinas estrechamente relacionadas con el centro de la fe cristiana, la Iglesia solo será edificada cuando reflexione sobre la verdad escandalosa de que Dios justifica a los impíos, y cuando la proclame al mundo. Nos gustaría agradecer a Diana Vargas y Naíme Bechelani por su ayuda en traducir y corregir los artículos de los autores.

—Dr. Andrés Messmer, Editor Ejecutivo

# Una introducción teológica a la justificación: tres componentes esenciales más un cuarto complementario

Andrés Messmer

---

**Andrés Messmer** (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. [decano.messmer@stsevilla.es](mailto:decano.messmer@stsevilla.es)

---

*Resumen: Este breve ensayo introductorio proporciona a los lectores una visión sistemática y teológica de la doctrina de la justificación. Demuestra cómo la doctrina de la justificación se relaciona con otras doctrinas como la antropología, la hamartiología, la eclesiología, la escatología y la predestinación. Este artículo proporciona la estructura básica que seguirán los siguientes artículos sobre la historia de la justificación.*

En los siguientes artículos, me gustaría ofrecer a los lectores una interpretación protestante de la doctrina de la justificación, tal como fue desarrollada durante los primeros dieciséis siglos. Con esto, espero mostrar que aquello que Martín Lutero y otros reformistas decían en el siglo XVI no era algo novedoso, sino que estaba profundamente arraigado en la historia del cristianismo. Los comentarios más importantes sobre la justificación son los que realizan una exégesis detallada de las Escrituras, pero dicho esto, también es importante saber cómo la Iglesia ha entendido la doctrina de la justificación a lo largo de su historia. Los protestantes somos los campeones cuando se trata de argumentos bíblicos sobre la justificación, pero nos hemos quedado atrás en cuanto a presentar nuestro caso desde la historia de la Iglesia. Estos artículos buscan remediar esta situación y hacerlo de una manera particular: en lugar de parafrasear a los lectores qué decían autores de los periodos patristico, medieval y de la Reforma sobre la justificación, he incluido citas numerosas y extensas de los propios autores, junto con vocabulario clave de los idiomas originales y comentarios explicativos, para que los lectores puedan ver por sí mismos lo que dichos autores decían sobre la justificación y entender su teología de la justificación. No sería una exageración decir que estos artículos proporcionan una visión general de la enseñanza patristica, medieval y de la Reforma sobre la

justificación que es similar a la visión general que Thomas Oden proporcionó de la enseñanza patristica en su *Libro de lectura de la justificación*.<sup>1</sup>

## La justificación y sus doctrinas relacionadas

Toda la doctrina está interconectada, y esto también es cierto para la justificación. Aunque sí puede hablarse de la justificación de manera aislada, no es de ayuda, ya que hacerlo ofrece una imagen incompleta de todo lo que implica. Entonces, antes de adentrarnos en nuestro estudio de la historia de la doctrina de la justificación, sería de ayuda explicar la lógica del entender protestante sobre la justificación y cómo encaja en el amplio espectro de la doctrina bíblica. Esta explicación ofrecerá una estructura básica de cómo presentamos el testimonio de los tantos autores relacionados en los siguientes artículos. Hay tres componentes principales (complementados por un cuarto) que forman nuestro entender, y juntos conforman un sistema que es coherente y comprensible.<sup>2</sup>

La primera afirmación que hacemos los protestantes tiene que ver con las doctrinas del hombre (la antropología) y el pecado (la hamartiología). Afirmamos que estamos muertos en nuestro pecado y que las buenas obras no nos justifican. El pecado ha afectado cada parte de nuestro ser y no hay nada en nosotros que esté libre de su influencia o consecuencias. Esta afirmación va en contra de la idea de que podemos hacer buenas obras por nuestra cuenta, independientemente de la gracia de Dios (el pelagianismo), y que la voluntad humana ha sido debilitada por el pecado, pero no está muerta, por lo que aún se puede ejercer la fe en Dios independientemente de su gracia iniciadora (el semipelagianismo).

En base a nuestras doctrinas del hombre y el pecado, la segunda afirmación tiene que ver con nuestra doctrina de la salvación (la soteriología). Afirmamos que Dios es el iniciador de nuestra justificación y que nosotros somos receptores. Dios es quien nos convence de nuestros pecados, nos da fe para creer y nos justifica. Desde este principio, podemos afirmar que somos salvos solo por gracia (no por gracia y cooperación humana), solo por fe (no por fe y buenas obras) y solo en Cristo (no por Cristo y la Iglesia). Además, hay una lógica interna entre las tres *solas*: como Cristo es nuestro único Salvador, la única manera coherente en la que podemos recibir la justificación es solo por la gracia de Dios y solo por medio de la fe.

También podemos afirmar que la justificación consiste en Dios imputando nuestra injusticia a Cristo y la justicia de Cristo a nosotros. Decimos que esta imputación es forense porque la terminología que la Biblia utiliza es jurídica: así como un juez *declara* a una persona inocente, Dios nos *declara* justos gracias a Cristo. Esto va en contra de entender la justificación como transformadora, donde Dios nos *hace* justos (el punto de vista católico romano tradicional). En otras palabras, los protestantes entendemos que una persona no es justificada en base a una infusión de justicia que hace al cristiano inherentemente merecedor del

---

1 Thomas ODEN, *The Justification Reader* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002).

2 Como se verá especialmente en el artículo sobre el s. XVI, los católicos romanos y los protestantes estructuraban sus discusiones sobre la justificación sobre estos tres o cuatro componentes.

veredicto de ser justo, sino en base a la justicia de Cristo que ha sido imputada a él o ella por la fe. Esto tiene como resultado la seguridad de la salvación de la persona, ya que su aceptación por parte de Dios no depende del esfuerzo humano, sino de la justicia perfecta de Cristo.

Basada en nuestra doctrina de la salvación, nuestra tercera afirmación tiene que ver con nuestras doctrinas de la Iglesia (la eclesiología) y la vida después de la muerte (la escatología). Afirmamos una distinción conceptual, pero no formal, entre la justificación y la santificación: distinguimos entre Dios *declarándonos* justos (la justificación) y *haciéndonos* justos (la santificación), pero nunca separamos una de la otra, de tal forma que Dios no podría justificarnos sin también santificarnos. A quienes Dios justifica, también los santifica. Parte de la razón por la que hacemos esta diferenciación es para resaltar el hecho de que Dios nos acepta, no por nuestra justicia o buenas obras, sino por su elección libre de salvarnos, en base a la obra completa de Cristo. Esto puede aplicarse a nivel personal y eclesial. A nivel personal, esto significa que nuestras buenas obras no nos justifican, sino que son el fruto de nuestra justificación. Cualquier “fe” que justifica sin santificar es una fe muerta, y la única fe que justifica es una fe viva que se manifiesta en buenas obras. A nivel eclesial, significa que sacramentos (o rituales sagrados) como la eucaristía y la penitencia, no contribuyen a nuestra justificación, sino que son medios que Dios ha ordenado para sellarnos, sostenernos y hacernos crecer en la santificación. Conectado a esto, rechazamos las indulgencias como medios legítimos para lidiar con las consecuencias de nuestros pecados y, en cambio, regresamos a Cristo para pedirle que nos haga conformes a su imagen por medio del poder del Espíritu Santo. Finalmente, rechazamos la existencia del purgatorio (al menos de la manera en la que se lo entendía en el occidente medieval), ya que el Padre nos ha aceptado completamente en base a la justicia del Hijo que ha sido aplicada a nosotros por medio del Espíritu Santo, y no vemos como legítima la diferencia entre ser perdonados la culpa de nuestros pecados, pero no su pena.

Estos tres componentes principales pueden ser suplementados con un cuarto: Dios nos ha predestinado en base a su elección libre y amable, y no por ninguna fe o mérito humano previsto. Históricamente, la Iglesia patristica y protestante ha mostrado más diversidad sobre este tema que sobre los otros tres ya mencionados, por lo que no lo hemos incluido como uno de los componentes esenciales, pero su importancia general se mantiene. Alineados con la afirmación general de que Dios es el iniciador de nuestra salvación, los protestantes generalmente afirmamos que la predestinación de Dios no es el resultado de algo que él haya previsto en las acciones humanas, sino que precede a la acción humana y es independiente de ella.

Este es, de manera resumida, el entender protestante de la justificación. Su coherencia se encuentra en la relación entre los componentes: la condición extrema del hombre caído hace necesaria la iniciación de Dios de nuestra salvación, la cual, como resultado, nos hace meros receptores de la gracia de Dios. Su comprensión puede apreciarse en su amplitud: la antropología, la hamartiología, la soteriología, la eclesiología y la escatología son afectadas por esta doctrina y, si fuéramos exhaustivos en nuestro trato, tendríamos que empezar con las doctrinas de Dios (la teología propia) y la creación, y avanzar hacia el cielo y la tierra renovados.

Como se demostrará en los siguientes artículos, todos estos componentes se encuentran en muchos autores a lo largo de la historia del cristianismo, aunque con relativamente más o menos claridad en distintas épocas. Lo que buscamos demostrar es que el entender protestante de la justificación no fue creado en el siglo XVI, sino que fue la sistematización coherente y comprensiva de una gran línea de enseñanzas de la Iglesia sobre la justificación durante los quince siglos previos.

## Método y alcance

En los siguientes artículos, he procurado recolectar y resumir los argumentos esgrimidos por muchos eruditos en artículos, capítulos de libros y monografías, muchos de los cuales el pastor o estudiante promedio no tendrá el tiempo ni el interés de leer. Esto me ha permitido recorrer el curso de la historia de la justificación de manera bastante rápida, aunque debo admitir que dependo más de las conclusiones de otros eruditos de lo que suelo hacerlo. Los lectores deben saber que gran parte de los testimonios presentados en estos artículos se basan en el uso de la raíz “justo” (latín: *just*; griego: δικ) en sus formas nominal y verbal, así como también frases clave como “solo por medio de la fe” (latín: *per solam fidem*; griego: διὰ μόνης πίστεως). Esto tiene la ventaja de enfocar la atención en cómo los autores del pasado usaban palabras y frases clave, pero la desventaja de ofrecer una imagen incompleta de todos los textos pertinentes relacionados con la justificación, ya que, por ejemplo, el Nuevo Testamento utiliza el grupo de palabras de “justo” generalmente de manera sinónima con otros términos, como perdón, nacido de nuevo, redención, y generalmente como un antónimo de términos como condenación.<sup>3</sup> En ocasiones hemos tomado en cuenta estos términos relacionados, mientras que en otras ocasiones no.

Es importante notar que estos artículos representan una inspección de la doctrina de la justificación desde una perspectiva protestante, por lo que se diferencia de otras obras conocidas sobre la justificación. Por ejemplo, *Iustitia Dei* de Alister McGrath es una inspección histórica maravillosa de la justificación que he leído con gran beneficio.<sup>4</sup> Sin embargo, donde él presenta una descripción objetiva de cómo la doctrina se ha desarrollado durante los últimos 2.000 años, yo escribo estrictamente desde una perspectiva protestante y busco demostrar cómo las enseñanzas cristianas previas sobre este tema coinciden con nuestra posición. De igual manera, el provechoso y conocido *Libro de lectura de la justificación* de Thomas Oden está escrito a un nivel accesible y demuestra el precedente patrístico de la doctrina protestante de la justificación. Sin embargo, su libro se limita a la era patrística, mientras que yo cubro las eras patrística, medieval y reformada, así como también incorporo testimonio de investigaciones recientes realizadas sobre la justificación en la era patrística que no era conocido por Oden, o no utilizado por él.

---

3 Para el NT, Simon GATHERCOLE, “The Doctrine of Justification in Paul and Beyond”, en *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, ed. Bruce McCORMACK (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 219–241 (aquí, 224–225); para un ejemplo patrístico, Juan Crisóstomo, *Hom. Rom.* 10 (sobre Rom 5:17).

4 Alister McGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 4ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

Lo que espero ofrecer es una investigación accesible sobre la justificación desde una perspectiva protestante, mostrando cómo fue anticipada en eras previas.

El desarrollo cronológico ofrece la estructura base de los artículos, que luego se enfoca en ofrecer citas clave y comentarios explicativos. Mientras que otros eruditos han dedicado monografías enteras a la explicación de una figura histórica sobre la doctrina de la justificación, intento resumir docenas de testimonios de figuras históricas en el espacio de unos pocos artículos. Por ende, he tenido que ser muy selectivo en cuanto a los textos incluidos, y animo a los lectores interesados a leer obras más académicas y exhaustivas sobre el tema, algunas de las cuales están citadas en las notas al pie. Hice mi mejor esfuerzo por no extenderme mucho en las notas a pie de página, pero imagino que lectores casuales pensarán que son demasiadas, y los eruditos que son muy pocas.

# Una introducción a la enseñanza neotestamentaria sobre la justificación

Matthew Leighton

---

**Matthew Leighton** (ThD, Universidad de Salamanca) es profesor del Nuevo Testamento en la Facultad Internacional de Teología IBSTE (Castelldefels, España) y autor de varios libros y artículos sobre la exégesis y la hermenéutica, entre otros temas. [mleighton@ibste.org](mailto:mleighton@ibste.org)

---

*Resumen: La justificación es una de las enseñanzas centrales del Nuevo Testamento y uno de los fundamentos para la vida cristiana. Existen diferentes entendimientos acerca de cómo interpretar y sintetizar la presentación neotestamentaria de esta doctrina. Este artículo es una breve presentación de la visión protestante tradicional de la justificación en el Nuevo Testamento. Incluye exégesis de pasajes claves, consideraciones bibliotecológicas e interacción con posturas provenientes de otras tradiciones.*

## Introducción

Este artículo es una breve introducción a la visión protestante tradicional de la enseñanza neotestamentaria acerca de la justificación. Podemos sintetizar esta visión de la siguiente manera: *El Nuevo Testamento describe la justificación como la declaración forense por parte de Dios de que el creyente es justo delante de él. Se recibe por fe no por obras. Se basa en el perdón de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo.*

Para comprobar esta síntesis, primero estableceremos el significado léxico de la palabra *justificar* en el Nuevo Testamento. En segundo lugar, resumiremos la relación que la justificación sostiene con la fe. En tercer lugar, explicaremos la imputación, que es la base de la justificación. Al final consideraremos tres cuestiones que ayudarán a clarificar unos aspectos de la justificación: la aparente ausencia de la justificación en los Evangelios, el carácter escatológico de la justificación y la relación entre la justificación y el juicio final.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> De este tema se podría escribir un libro bien largo. Dada la limitación de espacio en este artículo, el texto principal incluye una explicación relativamente breve de los puntos principales, y las nn. aportan algo más de detalle y también sugerencias para más estudio. Las citas bíblicas vienen de la RV60, a no ser que se indique lo contrario.

## 1. El significado de la palabra *justificar* en el Nuevo Testamento

### 1.1. El sentido declarativo y forense de la palabra justificar

Empecemos con una definición de la palabra *justificar* en el Nuevo Testamento. En las versiones españolas, esta palabra suele aparecer como la traducción de la palabra griega δικαιώω. En la mayoría de sus acepciones neotestamentarias, esta palabra hace referencia a una declaración legal o forense, significando “declaración judicial de la justicia de alguien” o “vindicación de inocencia frente a una acusación” (p. ej., Mt 12:37; Rom 2:13; 3:20, 28; 4:2, 5; 5:1, 9; 8:30; Ga 2:15–16; 3:8; 5:4; 1 Tim 3:16).<sup>2</sup> Tal uso declarativo de δικαιώω en el Nuevo Testamento sigue el uso de la misma palabra en la Septuaginta, traducción griega del Antiguo Testamento, en textos como Éxodo 23:7; Deuteronomio 25:1; 1 Reyes 8:31–32; Proverbios 17:15 e Isaías 5:23.<sup>3</sup>

En la historia de la interpretación del Nuevo Testamento, δικαιώω no siempre se ha entendido según este sentido forense, sino que muchos estudiosos han pensado que la palabra puede hacer referencia también a la renovación personal. A partir del siglo V hasta la Reforma, la mayoría de los lectores bíblicos en occidente tuvieron acceso a la Biblia por la Vulgata, que tradujo δικαιώω con la palabra latina *iustificare*. Se solía interpretar esta palabra como “hacer justo” en vez de “declarar justo”.<sup>4</sup> Esto

- 
- 2 Walter BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, rev. y ed. Frederick W. DANKER, 3ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 249 (2, esp. β); A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario bíblico del griego bíblico: Sesenta y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2015), 200 (1 y 2). La palabra tiene otras dos claras acepciones en el NT: “Demostración de la justicia de algo o alguien” (Mt 11:19; Stg 2:14–26) y “Perdonar una deuda” (Hch 13:38; Rom 6:7 [aunque muchos proponen la acepción “liberar” para Rom 6:7]). Tendremos ocasión de considerar estas acepciones abajo.
  - 3 En los textos citados el verbo hebreo *sidiq* (שִׁדֵּק) aparece en la forma *hifil*, lo cual indica que la acción verbal es declarativa: “declarar justo” (P. JOÛON y T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* [Roma: Gregorian & Biblical Press 2011], 151). Este verbo puede tener connotaciones forenses también en la forma *piel*, como en Jer 3:11 y Ez 16:50–51 (JOÛON y MURAOKA, *Grammar*, 144; ver también B. WALTKE y M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990], 401–404). La LXX empleaba δικαιώω para traducir esta palabra, a pesar de su connotación negativa en el griego clásico (cuando la palabra se aplicaba a una persona culpable, significaba “castigar”). Alister McGrath explica que esta connotación fue alterada en positivo entre los judíos de habla griega por la influencia del hebreo original detrás de la LXX (*Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* 4ª ed. [Cambridge: Cambridge University Press, 2020], 23–24).
  - 4 Según McGRATH, Agustín entendió *iustificare* de esta manera, y la mayoría de los lectores de la Vulgata le siguieron (*Iustitia Dei*, 24, 68). ¿Se equivocó Agustín bajo la influencia de la Vulgata? McGRATH dice que Agustín fue también influenciado por autores griegos previos a él, quienes “solían interpretar *dikaion* en una manera factitiva” (*Iustitia Dei*, 25). Aunque es posible que Agustín fuera influenciado por alguna tendencia de interpretación patristica, parece más bien que los autores de esta época solían tomar δικαιώω en un sentido forense (Nick NEEDHAM, “Justification in the Early Church Fathers”, en *Justification in Perspective*, ed. Bruce McCORMACK [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006], 27–37; también ver el artículo de Andrés Messmer sobre la justificación en la Iglesia primitiva que aparece en el mismo número de esta revista). Además, McGRATH reconoce la distinción entre la lingüística

contribuyó a que en la Edad media la justificación en el Nuevo Testamento se entendiera mayoritariamente como un proceso de renovación en la vida cristiana; es decir, como Alister McGrath resume, “Los cristianos son hechos justos ante los ojos de Dios y de la humanidad a través de un cambio fundamental en su naturaleza, y no simplemente en su estado”.<sup>5</sup> Esta interpretación queda recogida en el dogma del catolicismo romano, cuyo catecismo define la justificación como “el perdón de los pecados, la santificación y la renovación del hombre interior”.<sup>6</sup> En tiempos recientes, intérpretes católicos tienden a reconocer el sentido forense de δικαιώω, aunque argumentan que a veces el término puede apuntar a la renovación personal.<sup>7</sup> No pocos protestantes han hecho afirmaciones parecidas.<sup>8</sup>

Puede que se dé el veredicto divino de justificación a personas que han hecho algo para merecerlo; no obstante, como comenta Michael Horton, esta conclusión es *doctrinal* y requiere argumentación exegética. Es importante observar que, a nivel léxico, el verbo δικαιώω no significa “hacer justo” sino “declarar justo”.<sup>9</sup> La palabra en sí hace referencia a una declaración legal, y la acción verbal indicada no incluye ningún cambio ni proceso dentro de la persona que recibe el veredicto, sino que se refiere simplemente al veredicto en sí.

Un ejemplo claro del carácter legal de δικαιώω es la yuxtaposición de ella con la palabra condenar (κατακρίνω) en Romanos 8:33–34: “¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que *justifica*. ¿Quién es el que *condenará*? Cristo es el que murió; más aún, el que también resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros”. Aquí se contempla a Dios como juez, y Pablo menciona dos veredictos que puede emitir. Cuando Dios condena, simplemente mira la evidencia y emite su veredicto: culpable y merecedor del castigo correspondiente. No obra ningún cambio subjetivo en el condenado, transformándole en malo. Paralelamente, cuando Dios justifica, emite una

y los conceptos o paradigmas teológicos, y la posibilidad de que la palabra paulina *justificación* fuera asimilada en el paradigma de transformación en la teología griega (*Iustitia Dei*, 36–37). Parte del argumento de la primera sección de este artículo es precisamente que eso no debe ocurrir en la exégesis bíblica.

- 5 McGrATH, *Iustitia Dei*, 68. Hubo excepciones importantes a esta postura, como Bernardo de Claraval (1090–1153), citado a menudo por Calvino para demostrar la precedencia histórica de la postura protestante (ver el artículo de Andrés Messmer sobre la justificación en la Edad media que aparece en el mismo número de esta revista).
- 6 *Catecismo de la Iglesia Católica* (New York: Doubleday, 1997), 552 (§1989; citando el Concilio de Trento).
- 7 Joseph Fitzmyer explica que el sentido declarativo es probable en algunos usos paulinos, aunque opina que otros usos son ambiguos (“Justification by Faith in Pauline Thought: A Catholic View”, en *Rereading Paul Together: Protestant and Catholic Perspectives on Justification*, ed. David AUNE [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006], 84–85). Brendan Byrne reconoce el sentido forense de justificar en Rom 2:13, pero argumenta que tiene un sentido ético en Rom 3:24 (*Romans* [SP 6; Colleagueville, MN: The Liturgical Press 1996], 89, 125–136).
- 8 Varios intérpretes han sido influenciados por la obra del teólogo luterano Ernst Käsemann, quien argumentó que justicia (δικαιοσύνη) se refiere al poder salvador de Dios que transforma a los que creen (ver, p. ej., “The Righteousness of God in Paul”, en *New Testament Questions of Today*, ed. Ernst KÄSEMAAN [Minneapolis, MN: Fortress Press, 1969], 168–182).
- 9 Michael HORTON, *Justification*, tomo 2 (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2018), 291.

declaración legal sin llevar a cabo ningún proceso de renovación en la persona justificada, haciéndole justo. Dicho de otro modo, la justificación se contrasta con la condenación, no con la corrupción, de modo que *δικαίω* indica una acción legal, puntual y externa al ser humano; no se trata de ningún proceso de transformación interior en el justificado (ver también Mt 12:37; Rom 5:16–18; 2 Co 3:9).

Otra evidencia a favor del sentido forense de *δικαίω* en el Nuevo Testamento es el uso de una palabra cognada, el sustantivo *δικαιοσύνη* (justicia). Esta palabra se refiere a menudo al comportamiento ético de personas (Mt 5:20; Lc 1:75; Hch 10:35; Rom 6:13; Ef 5:9; 1 Tim 6:11; Stg 1:20). Se mide frente a la demanda de la ley (Rom 10:5; Ga 2:21; Fil 3:6).<sup>10</sup> No obstante, en muchos textos *δικαιοσύνη* hace referencia a algo que Dios da a las personas. Pablo dice que la justicia es un don divino (Rom 5:17), y que se recibe por la fe (Rom 3:22; 9:30; 10:3–4; Fil 3:9). Esto indica que no es una justicia que se origina en la persona. Si Pablo solo dijera esto, quizá se podría entender en clave de renovación: que Dios ayuda a la persona a llegar a ser justa en sí misma. No obstante, también dice que esta justicia no es por la ley (Ga 2:21; 5:5),<sup>11</sup> es contada sin obras (Rom 4:6; ver Ga 3:6) y se puede atribuir a pecadores (Rom 4:5–8).<sup>12</sup> Incluso Pablo mismo dice que “su propia justicia” es basura comparada con la que viene de Dios (Fil 3:8–9). En estos contextos lo más natural es entender que tal justicia es un estado regalado al creyente que no depende de su propio comportamiento, de modo que no puede ser una justicia ética obrada en él. Nuevamente nos movemos en el campo semántico forense, no transformativo.<sup>13</sup>

Estudiosos que abogan a favor de cierto contenido renovador dentro del significado de *δικαίω* suelen apelar a Romanos 6:7 como un ejemplo de un uso de la palabra con referencia a la transformación. Se argumenta que en el contexto de Romanos 6 que habla de la nueva vida del creyente, “ser justificado del pecado” significa haber sido liberado de su esclavitud.<sup>14</sup> Tal interpretación es posible, pero no es segura. Aparece una expresión parecida en Hechos 13:38–39 donde *δικαίω* parece tener un significado forense y no habla de transformación ni purificación,

10 El adjetivo cognado *δικαιος* (justo) se atribuye a la persona que hace lo bueno ante la ley y no peca (Rom 2:13; 3:9–10; 6:16–20).

11 Douglas Moo observa que en Ga, *δικαιοσύνη* aparece siempre cerca del verbo *δικαίω* y argumenta que en esta carta ambas palabras ocupan básicamente el mismo “espacio semántico”, de modo que el sustantivo indica la posesión del estado legal dado según la acción del verbo (*Galatians* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013], 53). La fuerza forense del sustantivo en proximidad con el verbo es evidente, de modo que algunas versiones traducen algún uso de *δικαιοσύνη* como “justificación” (como en Ga 2:21 *Sagrada Biblia*, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española).

12 Esta justicia es contada (*λογίζομαι*), lo cual significa que es atribuida al creyente sin que sea intrínsecamente suya. Este hecho también es evidencia a favor del significado forense de *δικαιοσύνη*. Para más sobre la exégesis de Rom 4 y la imputación, ver la sección 3 a continuación.

13 Para una breve explicación y crítica de la postura de Käsemaan y otros de la “escuela apocalíptica” que argumentan a favor de un sentido trasformativo para *δικαιοσύνη*, ver Thomas SCHREINER, *Justification: An Introduction* (Wheaton, IL: Crossway, 2023), 109–115.

14 Ver, p. ej., Michael BIRD, “Progressive Reformed Response”, en *Justification: Five Views*, ed. J. BELBY y P. EDDY (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), 112–126 (aquí, 113–114, 148–149).

sino de una declaración de inocencia frente una acusación o de la absolución.<sup>15</sup> Se puede leer Romanos 6:7 de la misma manera: en el sentido de haber sido perdonado y liberado de la culpa del pecado. Se entendería que el perdón lleva, como consecuencia, a la libertad de la esclavitud en la experiencia de uno (Rom 6:6, comparar con Col 2:13–15).<sup>16</sup> No obstante la liberación del poder o la corrupción del pecado no se incluiría en la acción verbal “ser justificado”. Si esta lectura es correcta, el texto no serviría como apoyo para incluir ideas de renovación o transformación en el significado de la palabra δικαίωω.<sup>17</sup>

Así que, con la posible excepción de Romanos 6:7, el sentido “hacer justo” no encaja con ningún uso neotestamentario del verbo.<sup>18</sup> Pero queda la pregunta: si los datos léxicos indican que las palabras principales usadas para hablar de la justificación del ser humano son forenses, ¿por qué tantos insisten en hablar de la justificación en clave de transformación personal? Según Douglas Moo, esta tendencia se debe a un esfuerzo para “contrarrestar la indiferencia ética que, según ellos, tiende a derivarse de una visión estrictamente forense de la justificación”.<sup>19</sup> Esta preocupación es entendible (ver la acusación que Pablo contempla en Rom 6:1), pero la manera de responder a ella es recordar que, en la salvación, el creyente recibe la santificación juntamente con la justificación. Las dos bendiciones se hallan en unión con Cristo por la fe, pero son distinguibles no solamente en el discurso teológico, sino también en el mismo texto bíblico: por ejemplo, se puede ver esta distinción entre Gálatas 2:15–5:12 que habla de la justificación, y 5:13–6:10 que habla de la vida cristiana, es decir, la santificación.

Otro motivo por el cual muchos intérpretes suelen hablar de la justificación en clave de la renovación de la persona podría ser ecuménico, como el intento por parte del teólogo católico Hans Küng de incorporar aspectos tanto protestantes como católicos en su definición de la justificación, que es a la vez forense y trasformativa. Küng argumenta que las palabras de Dios son eficaces, efectuando lo que dicen. Así que, cuando Dios justifica, su palabra no simplemente declara que una persona es

15 Tanto Rom 6:7 como Hch 13:38 tienen la preposición griega ἀπό (de).

16 Curiosamente, el comentarista católico Joseph Fitzmyer prefiere la interpretación forense (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* [New York: Doubleday, 1993], 437).

17 Si al final δεδικαίωται en Rom 6:7 significa algo como “liberado”, no acabaría de ser una prueba de que δικαίωω típicamente debería leerse con un sentido transformativo. Schreiner observa que tal significado no encaja en los demás usos de la palabra en Pablo (*Justification*, 113). No es buena lexicografía imponer el significado de un solo uso de una palabra a los demás usos cuando sus contextos no lo indican.

18 Dan McCartney observa que tal sentido parece darse una sola vez en la Biblia, a saber, en Sal 72:13 LXX (73:13 MT) (*James* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009], 163). También J. Ziesler observa que en el griego antiguo secular, solo hay un lugar donde δικαίωω significa “hacer justo” (*The Meaning of Righteousness in Paul* [Cambridge: Cambridge University Press, 1972], 48).

19 MOO, *Galatians*, 55.

justa, sino que la *hace justa*.<sup>20</sup> En respuesta, podemos decir que Küng tiene razón en atribuir poder a las palabras de Dios, incluso poder para efectuar la renovación en el creyente (p. ej., Stg 1:18; 1 Pd 1:23). No obstante, el poder de transformación interior concretamente no se atribuye a *justificar* (δικαιώω). Volviendo a la metáfora judicial que consideramos en conexión con Romanos 8:33–34, en el tribunal, el juez no hace más que declarar según la evidencia que tiene delante. Sus declaraciones no obran ni bondad ni maldad en los corazones de los juzgados. Así que, debemos entender que la palabra δικαιώω en sí no se refiere a la sanación ni reparación del ser humano, sino a su relación legal frente a la demanda de la ley. Ciertamente hace referencia a un hecho divino, y cuando Dios declara justo a un creyente, su declaración es poderosa para cambiar su estado. Sin embargo, no debemos ampliar el significado de la palabra, incorporando otras facetas de la salvación cristiana.

Cabe considerar aquí otro reto a la definición de δικαιώω sostenida hasta aquí. N. T. Wright, proponente de la nueva perspectiva sobre Pablo, no disputa el sentido declarativo de δικαιώω, pero argumenta que significa una declaración de la membresía en la comunidad del pacto.<sup>21</sup> Muchos estudiosos neotestamentarios han refutado esta definición, y este no es el lugar para analizarlo en detalle.<sup>22</sup> Basta con decir que la definición de Wright no goza del apoyo de ningún diccionario léxico del griego bíblico. El termino en Pablo es soteriológico, no eclesiológico: se relaciona con la redención y el perdón de los pecados (Rom 3:24; 4:6–8) y resulta en la paz con Dios y la vida eterna (Rom 5:1, 12). Wright y otros confunden uno de los resultados de la acción verbal de δικαιώω con el significado de la misma palabra.<sup>23</sup>

### 1.2. Dos usos de δικαιώω con su sentido forense en Pablo

El verbo δικαιώω (justificar) comúnmente se usa para designar un veredicto que se basa en los hechos de la propia persona juzgada. En algunas de sus acepciones, hace referencia al veredicto divino en el cual Dios hallaría a la persona justa en base a su comportamiento; no es constituida como tal según ningún medio especial (p. ej., Rom 2:13). En estos casos, Dios justificaría a una persona simplemente reconociendo que la persona había hecho lo debido y resultaría ser justa en base a

---

20 Hans KÜNG, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (Filadelfia, PA: Westminster Press, 1964), 213. Para más explicación acerca del trasfondo de la postura de Küng y también su influencia en documentos ecuménicos posteriores, ver Anthony LANE, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assesment* (London: T&T Clark, 2002), 160–167.

21 N. T. WRIGHT, *Justificación: El plan de Dios y la visión de Pablo*, trad. Alvin GÓNGORA (Miami: JuanUno1, 2020), 139; *El verdadero pensamiento de Pablo*, trad. Dorcas GONZÁLEZ BATALLER (Barcelona: Clie, 1997), 127–128.

22 Para más explicación sobre la nueva perspectiva sobre Pablo y esta cuestión concreta, ver el artículo del autor que aparece en el mismo número de esta revista.

23 La versión de la Biblia *La Palabra* cae en un error parecido cuando incluye los resultados o implicaciones de la justificación en la propia definición δικαιώω, traduciéndola en varios textos por “reestablecer en amistad con Dios” (p. ej., Rom 2:13; 3:21, 24; 4:5: 5:1; Ga 2:15–16). La incoherencia de esta práctica se percibe cuando los mismos traductores se ven obligados a asignar el sentido forense al verbo en textos donde se contrasta con la condenación, como Mt 12:37; Rom 5:16; 8:33.

sus propios hechos. Normalmente Pablo niega esta posibilidad, diciendo que es imposible recibir el veredicto positivo por las obras o por la ley (Rom 3:20, 28; Ga 2:16; 3:11; 5:4). Veremos en la siguiente sección la razón por la que Pablo habla de esta manera, pero por ahora debemos observar que estos usos negativos de *δικαιῶ* (p. ej., “el hombre no es justificado por las obras de la ley”) también hacen referencia a un veredicto que se basa en los hechos de la propia persona juzgada, porque si las personas hubiesen obedecido, Dios las hubiera declarado justas.

El erudito neotestamentario Stephen Westerholm llama al uso de *δικαιῶ* que acabamos de describir “ordinario”. Westerholm también explica que encontramos en el Nuevo Testamento, y sobre todo en Pablo, un uso de *δικαιῶ* que es “extraordinario”.<sup>24</sup> Esta acepción se da cuando *δικαιῶ* se refiere al veredicto divino de justicia sobre una persona *sin tener en cuenta sus obras*. Este uso difiere del uso típico de la palabra en el Antiguo Testamento, donde precisamente justificar al culpable es un acto de *injusticia* (pero ver Is 53:11). A pesar de este trasfondo veterotestamentario, *δικαιῶ* puede usarse en el Nuevo Testamento sin reparos para hablar de la declaración divina de un estado de justicia que no se basa en la justicia inherente en el recipiente de tal declaración, sino en algo que Jesús hizo en su lugar (Rom 3:20–25; 4:5; 5:8; Ga 2:16; comparar Fil 3:9).

Hasta aquí hemos visto que *δικαιῶ* tiene un sentido declarativo y forense en la mayoría de sus usos en el Nuevo Testamento. Significa “declarar que las demandas de la ley han sido cumplidas”, y no “hacer justo”. En la exégesis, es necesario no ampliar el significado de la palabra ni incluir en ella elementos ajenos, aunque sean bíblicos en sí mismos. La justificación va acompañada por muchas otras bendiciones en la salvación en unión con Cristo, pero no se deben mezclar. Se debe permitir que la descripción de cada bendición haga su propia contribución a nuestro entendimiento de la salvación. De esta manera, no se pierde la aportación especial de la justificación.<sup>25</sup> Queda por determinar, no obstante, sobre qué base Dios puede realizar esta declaración en el caso de personas pecaminosas, lo cual parece violar su propio listón de justicia. ¿Será que Dios pronuncia el veredicto en base a la rectitud de la propia persona, tras la renovación moral en ella? Alternativamente, ¿será que Dios justifica a personas tomando en cuenta una justicia que les es atribuida desde fuera? La respuesta a estas preguntas depende al final de la exégesis y síntesis teológica. A estas cuestiones nos dedicaremos en las siguientes secciones.

## 2. La justificación por la fe y no por las obras

### 2.1. El problema con las obras

El Nuevo Testamento dice muchas veces que la declaración de justicia por parte de Dios no viene por la obediencia. Varios textos dicen que no es por obras de la ley o las obras (Rom 3:20, 28; 4:2, 5; 9:32; Ga 2:16; 3:11; 5:4). Otros textos dicen que no es

---

24 Stephen WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 263–284.

25 Así HORTON, *Justification*, 2:302.

por la ley (Rom 3:21; 9:31; Ga 2:21; 3:21; Fil 3:6). Aún otros textos hablan de lo mismo usando una terminología diferente (Ef 2:8–9; Tit 3:5).<sup>26</sup> En todo caso, la aportación humana queda excluida.

A lo largo de la historia, varios intérpretes han intentado entender la polémica contra las obras de la ley en el sentido de la exclusión de *cierto tipo de obras* para la justificación, o bien de *obras hechas con una actitud inapropiada*. En cuanto a la primera alternativa, se ha dicho que las obras de la ley se refieren concretamente a obras de culto o étnicas, relacionadas específicamente con el culto judío (la circuncisión, las leyes dietéticas y el sábado). Si así fuera, Pablo podría estar diciendo que la justificación no es por este tipo de obras, aunque podría ser por otras obras más generales.<sup>27</sup> No obstante, la expresión “obras de la ley” más bien se refiere a toda la legislación de la ley mosaica. Esta realidad se percibe en textos como Romanos 3:20, donde Pablo dice que la justificación no viene por las obras de la ley, más bien por la ley viene el conocimiento del pecado. El pecado al cual Pablo se refiere no tiene que ver solo con mandamientos de culto o étnicos, sino con desobediencia de todo tipo (ver Rom 2:21–22, 25–27; 3:10–18; 7:7). Esto significa que las obras de la ley vienen a ser un subconjunto de las obras en general, de modo que Pablo puede decir que la justificación no viene ni por el uno ni por el otro (ver, p. ej., el paralelismo entre “sin las obras de la ley” en Rom 3:28 y “sin las obras” en 4:6).

En cuanto a la segunda alternativa, algunos dicen que las obras contra las cuales Pablo polemiza son las que se hacen con una actitud inapropiada, con un espíritu legalista, como queriendo poner a Dios en deuda.<sup>28</sup> Esta alternativa tampoco sirve para describir el problema con las obras de la ley porque el mismo Jesucristo nació bajo la ley (Ga 4:4) y, por lo tanto, hizo las obras de la ley, sin caer en ningún tipo de

---

26 En Ef y Tit, Pablo emplea la palabra σῶζω (salvar), un término más general que δικαιοῦν (justificar) que es más técnico (aunque ver Tit 3:7). Ambas palabras aparecen en la voz pasiva con Dios como el agente y en la voz activa con Dios como el sujeto. No son sinónimos, pero Pablo las usa en paralelo (p. ej., Rom 5:9). Ni la justificación ni la salvación son “por obras”, sino “por misericordia” y “por gracia”, lo cual indica que la redención del ser humano depende de la actividad divina, no de la humana (ver Robert YARBROUGH, *The Letters to Timothy and Titus* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018], 548–550).

27 Esta postura es la que suelen sostener autores asociados con la nueva perspectiva sobre Pablo como James D. G. Dunn y N. T. Wright. Curiosamente, esta postura no es “nueva”, sino que fue propuesta por Orígenes, Jerónimo, Aquino y algunos de los teólogos de la contra reforma. Para un breve resumen de este tema desde una perspectiva católica, ver Frank MATERA, *Galatians* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992), 93.

28 Nombres que se pueden asociar con esta interpretación incluyen C. E. B. Cranfield y D. F. Fuller. Una versión de esta postura es común también en la interpretación católica sobre el problema de las obras de la ley. La solución propuesta es que las obras de la ley se deben considerar como intentos de poner a Dios en obligación por los esfuerzos de uno mismo en un sistema de obligación contractual. Sin embargo, según esta postura, obras hechas en la gracia divina y el poder del Espíritu son las que Dios premia con la vida eterna según su benevolencia y misericordia. Así Robert SUNGENIS, *Not by Faith Alone: The Biblical Evidence for the Catholic Doctrine of Justification* (Goldeta, CA: Queenship, 1997), 38–52; 619–626; y de manera más implícita, James PROTHRO, *A Pauline Theology of Justification: Forgiveness, Friendship, and Life in Christ* (Eugene, OR: Cascade Books, 2023), 166–167, 169, 178. No obstante, es dudoso que el problema con las obras de la ley fuera la ausencia del Espíritu porque Jesús mismo obedeció según su poder (Lc 4:14).

legalismo ni actitud inapropiada delante de Dios. Que los que dependen de las obras de la ley (Ga 3:10) también pecan por su jactancia queda claro (Rom 3:27–28); no obstante, la jactancia no es una característica de las obras de la ley en sí. El problema con las obras u obras de la ley con referencia a la justificación es que los seres humanos son pecaminosos y no logran obedecer a Dios de manera suficiente para poder ser declarados justos delante de él según sus propios merecimientos (Rom 9:30–10:4; Fil 3:4–9). Algunos han intentado decir que el ser humano puede lograr un estado de justo porque Dios acepta, por su gracia, sus obras imperfectas, pero bien intencionadas, como justicia.<sup>29</sup> No obstante, el Nuevo Testamento no dice esto, más bien indica que Dios no exige menos que la perfección del ser humano (Ga 3:10; 5:3; Stg 2:10). El problema de confiar en la obediencia de uno mismo para ser recibido favorablemente por Dios, es que nadie puede obedecer lo suficiente. Queda claro que nadie cumple la ley (Rom 3:10–18; 23); por lo tanto, la justificación no puede venir por esta vía (Rom 3:20; Ga 2:21).

## 2.2. *Por la fe sola*

La justificación no se contempla en el Nuevo Testamento como algo que se puede lograr por uno mismo, sino como un don de Dios (Rom 3:24; 5:17). Es un don porque no depende de la colaboración del creyente. Los pecadores llegan a ser aceptables delante de Dios por gracia (Rom 3:24; 4:4; 5:15, 20; 10:3). Pero si es un don, se tiene que recibir. Aquí es donde entra la fe.

A lo largo del Nuevo Testamento, la fe viene a ser el canal de recepción de las bendiciones de Dios. Los Evangelios y Hechos no hablan de la misma manera que Pablo sobre la justificación (ver la sección 4 a continuación). No obstante, hacen referencia a la misma realidad cuando insisten en la necesidad de la fe para recibir el perdón (Mc 2:5; Hch 10:43; 26:18), ser sanado (Mt 9:22; Mc 9:23–27; Lc 8:50), entrar en el reino de Dios (Mc 1:15; Hch 8:12), ser hijos de Dios (Jn 1:12), ser salvo (Lc 8:12; Hch 16:31) y tener vida eterna (Jn 3:16; 5:24; 20:31; Hch 16:48). La fe que salva es más que mero asentimiento a ciertas verdades; es la confianza que abandona sus propios recursos y depende de Cristo para recibir sus beneficios.<sup>30</sup> Comentando sobre Juan 6:35, Thomas Schreiner observa que, “creer es una actividad receptiva; se compara con venir y comer y beber” (cf. Jn 6:35).<sup>31</sup> Creer es la manera de recibir las bendiciones de Dios.

29 Por ej., Richard Baxter (1615–1691), enseñaba que el creyente debe presentar su obediencia imperfecta pero sincera ante Dios para ser justificado en el juicio final (cf. J. FESKO, “The Ground of Religion: Justification in the Reformed Tradition”, en *The Doctrine on which the Church Stands or Falls*, ed. Matthew BARRETT [Wheaton, IL: Crossway, 2019], 701–738 (aquí, 721–724). Para algunos ejemplos modernos, ver la lista en Dane ORTLUND, “Justified by Faith, Judged According to Works: Another Look at A Pauline Paradox”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 no 2 (2009): 323–339 (aquí, 326–327).

30 En la tradición protestante, se explica que la fe que salva incluye *conocimiento* de la persona de Jesús y su obra (Jn 14:6), la *convicción* de su veracidad (Jn 6:69; Heb 11:1) y la decisión de depositar la *confianza* en él (ver la expresión “creer en” en varios de los textos citados arriba).

31 Thomas SCHREINER, *Faith Alone: The Doctrine of Justification* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 117.

En Pablo la fe es el instrumento según el cual se recibe el don de la justicia. El apóstol habla de la justicia que es “por fe” o “a través de la fe” (Rom 1:16, 17; 3:25; 4:3; 5:1; 9:30; 10:5–13; Fil 3:9).<sup>32</sup> También la justificación es por la fe (Ga 2:16; Rom 4:5).<sup>33</sup> A pesar de una tradición muy implantada en el judaísmo de imitar a Abraham en su obediencia con el fin de justificarse, Pablo insiste con sus lectores en que más bien deben imitar la fe de Abraham si quieren ser justificados (Rom 4:12; Ga 3:9).<sup>34</sup> La fe, por lo tanto, es necesaria para estar en buena relación con Dios, y es por este motivo que los cristianos se describen como creyentes (Hch 5:14; 1 Tim 4:10; 1 Pd 2:17).

¿En qué sentido es necesaria la fe? A veces se considera la fe como un tipo de obra.<sup>35</sup> No obstante, esta idea es errónea. Por un lado, no tendría sentido que se contrastara la fe con las obras de una manera clara y repetida si al final la fe fuera una de ellas. La antítesis entre la dependencia en uno mismo y la dependencia en Dios para la justificación no puede sostenerse si al final la fe de uno mismo le hace digno de la declaración de justicia. Por otro lado, la fe, para que sirviera como base de la justificación, tendría que ser perfecta porque Dios exige la perfección. No obstante, la fe nunca alcanza la perfección en esta vida (Mc 9:24; 2 Co 10:15; Jud 1:22) y, por lo tanto, no puede ser la base de la aceptación de Dios. La fe en sí no tiene mérito, sino que precisamente es la actitud humana que mira fuera de sí y dice a Dios: “yo no puedo salvarme, pero tú sí”. La fe no es una obra, sino que confía en la obra de otro. Por lo tanto, la fe sirve más bien como un instrumento. Es como la mano vacía del mendigo que se extiende para recibir el don que se le da.<sup>36</sup>

Dicho de otra manera, no es la calidad o la virtud de la fe que salva, porque la fe justifica a una persona no por su actividad, sino por lo que recibe. La fe que salva es

32 Las preposiciones ἐκ (por) y διὰ (a través de) tienen la fuerza instrumental en estas oraciones.

33 Hay mucho debate sobre la expresión traducida en la Reina-Valera como “la fe de Cristo” (πίστις Χριστοῦ) que aparece en Rom 3:22, 26; Ga 2:16, 20; 3:22; Ef 3:12; Fil 3:9. La expresión en griego se puede traducir como “la fe en Cristo” o “la fe/fidelidad de Cristo”. Proponentes de ambas posturas ofrecen argumentos interesantes, pero seguramente se debe preferir “la fe en Cristo” (p. ej., Ga 2:16 y 20 vienen seguidos por 3:1–6 donde Pablo enfatiza la fe como actividad humana; lo mismo se puede decir de Rom 3:22 y 26 que reciben mayor explicación en Rom 4). También cabe decir que este debate no es determinativo para el concepto más amplio de la justificación por la fe en el NT porque hay muchos más pasajes que hablan del tema aparte de estos, e incluso tomando la interpretación “la fidelidad de Cristo” se puede afirmar la justificación por la fe porque la fe recibe la obra perfecta de Cristo. Para más explicación, ver Michael BIRD y Preston SPRINKLE (eds.), *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical and Theological Studies* (Peabody, MA: Hendrickson, 2009).

34 Para la tendencia en el judaísmo de ver a Abraham como aprobado por su obediencia, ver, p. ej., Ecl 44:19–21; 1 Mac. 2:52; *Jub.* 23:10.

35 En el pasado, algunos protestantes (sobre todo en la tradición arminiana) dijeron que Dios, en su gracia, cuenta la fe como el cumplimiento de la ley. Más recientemente, autores de la nueva perspectiva sobre Pablo a veces traducen πίστις no como “fe” sino como “fidelidad”. En la tradición católica, la fe que salva incluye el amor (*fides formata caritate*).

36 ¿Qué de la expresión “la obediencia de la fe” (Rom 1:5)? No significa que la justificación viene por las obras, lo cual contradiría lo que Pablo dice a lo largo de Rom. Seguramente es una manera, un tanto irónica, de decir en contra de los oponentes judaizantes, que la respuesta adecuada al evangelio es la fe. Es como el dicho de Jesús en Jn 6:28–29: “Esta es la obra de Dios, que creáis en el que él ha enviado”.

la fe que tiene un objeto que puede salvar. Da igual el nivel de sinceridad, sin tal objeto, la fe es inútil. El único objeto digno es Jesucristo (Jn 14:6), porque es el único que “fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación” (Rom 4:25). Propiamente hablando, es Cristo que salva por la fe. La fe recibe a Cristo (Jn 1:12) y Cristo se convierte en justicia para el creyente (1 Co 1:30). Solo por la fe en él se salva el ser humano caído (Hch 4:12). La justificación es sin las obras de la ley, por lo tanto, se puede decir que es por la fe sola (Rom 3:28).

### 2.3. Dos posibles textos contrarios a la justificación por la fe sola

#### 2.3.1. Romanos 2:13

Hasta aquí hemos argumentado que en la justificación Dios no pronuncia el veredicto en base a la rectitud de la propia persona. Una posible excepción a esto se encuentra en Romanos 2:13, que dice: “porque no son los oidores de la ley los justos ante Dios, sino los hacedores de la ley serán justificados”. Existen por lo menos tres posibles maneras de leer este pasaje. En primer lugar, se podría entender este texto como una referencia a la *justificación final* de alguien. A diferencia de pasajes que yuxtaponen la fe y las obras de la ley, Pablo aquí estaría contemplando no la justificación que se da al principio de la vida cristiana que se puede decir que es por fe, sino el veredicto en el día de juicio, que se basa en la buena conducta de la persona.<sup>37</sup> Una dificultad para esta interpretación es que coloca Romanos 2:13 en tensión con Romanos 3:20 que parece negar esta posibilidad: “por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de él”.<sup>38</sup>

En segundo lugar, tradicionalmente los protestantes han interpretado Romanos 2:13 como una afirmación de *un principio general* que nadie cumple. Moo dice que el texto establece “el estándar que uno debe alcanzar para recibir la justificación”.<sup>39</sup> Tal entendimiento encaja bien en el discurso de Romanos 1:18–3:20, lo cual prueba la corrupción de todos, tanto judíos como gentiles (3:9), mostrando que nadie llega al listón y, por lo tanto, todos necesitan la buena noticia comunicada a partir del 3:21. No obstante, muchos critican esta postura diciendo que parece extraño que Pablo apele a lo que parece ser una mera situación hipotética.

En tercer lugar, hoy en día muchos estudiosos protestantes dicen que Pablo está hablando de *una vindicación en el juicio final*, en la que se contempla la obediencia del creyente no como la base de merecimientos, sino como una evidencia de la autenticidad de su fe.<sup>40</sup> Esta interpretación tiene la ventaja de ubicar la acción del verbo en el futuro sin contradecir el principio general de la justificación por la fe sola sin obras. No obstante, presenta la siguiente dificultad: a pesar de su proximidad y el lenguaje tan similar empleado en los dos textos, bajo esta interpretación parece que Romanos 2:13 y 3:20 deben hacer referencia a dos tipos de veredictos diferentes.

37 WRIGHT, *Justificación*, 213 (postura Nueva perspectiva sobre Pablo); SUNGENIS, *Not by Faith Alone*, 482–485; PROTHRO, *Justification*, 135–139 (postura católica).

38 En ambos textos el verbo *justificar* aparece en el tiempo futuro y la voz pasiva: δικαιωθήσονται en Rom 2:13 y δικαιωθήσεται en Rom 3:20.

39 MOO, *Romanos* (Barcelona: Clie, 2014), 180–181.

40 ORTLUND, “Justified by Faith”, 333–334.

En el primer texto, “serán justificados” se referiría a una vindicación en el juicio final, y en el segundo, “será justificado” a una declaración divina de justicia en el presente.<sup>41</sup> Además, a la obediencia a la ley se atribuirían dos funciones diferentes: en Romanos 2:13 la vindicación se daría *según* o *acorde con* la conducta (la obediencia serviría como la evidencia de una fe auténtica), y en 3:20 la declaración se daría *en base a* la conducta (la obediencia serían los merecimientos de la persona).

La primera interpretación se debe rechazar porque las explicaciones que intentan armonizar Romanos 2:13 con 3:20 no resultan verosímiles.<sup>42</sup> Luego, buenos argumentos pueden ofrecerse tanto a favor de la segunda como de la tercera interpretación, de modo que resulta difícil tomar una determinación entre ellas.<sup>43</sup> No obstante, una decisión entre estas dos alternativas no es determinante para la visión sobre la justificación que explicamos en este artículo, porque ambas pueden encajar con la justificación por la fe sola.

### 2.3.2. Santiago 2:21 y 24

Pablo afirma que la justificación es sin obras (p. ej., Rom 3:21–26, 28; 4:5; Ga 2:15–16; 3:11–12), mientras que Santiago insiste en que las obras son también necesarias (Stg 2:21–25). ¿Cómo podría explicarse esta diferencia entre los dos autores bíblicos? Siempre es necesario leer los textos en sus contextos. Santiago no está lidiando con el mismo problema que Pablo. Por un lado, Pablo argumenta contra personas que piensan que tienen que aportar algo para efectuar su justificación. Por otro lado, Santiago discute con personas que piensan que se salvan por una profesión de fe meramente de palabras. Santiago empieza el pasaje diciendo: “Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá esta fe salvarle?” (Stg 2:14). Entre los lectores de Santiago, había personas que *decían* que tenían fe en Jesús, pero cuyas vidas no reflejaban esta fe de ninguna manera. Esta clase de fe, una fe que no transforma la vida, que no va secundada por hechos, es una fe que no vale nada. En cambio, el verdadero creyente es una persona que dice que tiene fe y lo demuestra por lo que hace. La fe que salva no es meramente de palabras. El mismo corazón dispuesto a confiar en Cristo está también dispuesto a obedecerle.

---

41 Es por este motivo que Moo sostiene la segunda interpretación, a pesar de afirmar la realidad de lo que enseña la tercera, pero en otros pasajes (*Romanos*, 180–181).

42 Para sostener esta interpretación, resulta necesario argumentar que las obediencias contempladas en los dos textos son diferentes: o bien Rom 3:20 contempla obras concretamente judías y Rom 2:13 obediencia más general o particular del nuevo pacto; o las obras de Rom 3:20 se hacen con una actitud legalista o desde las fuerzas de uno mismo y la obediencia de Rom 2:13 con la actitud correcta o bajo la influencia de la gracia. No obstante, estas distinciones no se sostienen exegéticamente (ver la sección 2.1 arriba).

43 A pesar de no ser tan popular la segunda interpretación, me resulta preferible porque: (1) la mención de este principio general encaja con el propósito de la sección de la carta, (2) los creyentes no hacen la ley de Moisés, sino la de Cristo (Ga 6:2) y (3) la mención de un veredicto positivo no cuadraría bien con el tono tan negativo de esta sección de la carta (Rom 3:10–18). Ver Guy WATERS, “Romanos”, en *Mensaje y teología del Nuevo Testamento: El Evangelio realizado*, ed. M. KRUGER (Salem, OR: Kerigma, 2019), 159–182. Para una defensa de la tercera alternativa, ver Gregory BEALE, *Una Teología Bíblica del Nuevo Testamento: El Desarrollo del Antiguo en el Nuevo* (Salem, OR: Kerigma, 2020), 63–64.

También es importante en la interpretación bíblica reconocer que a menudo la misma palabra lleva significados diferentes según el contexto en el cual aparece. En el Nuevo Testamento, a veces la palabra δικαίω, en vez de significar “declaración forense de justicia”, significa más bien “demostración de la justicia de alguien” o “demostración de estar en lo cierto”. Por ejemplo, en Mateo 11:19, la sabiduría demuestra estar en lo cierto por sus hechos. Su “justificación” tiene que ver con una verificación o prueba de su autenticidad y valor, no con una declaración legal. Otros textos bíblicos usan la palabra con este significado (Gn 44:16 [LXX]; Lc 7:35; 16:15; 10:28–29; Rom 3:4). Es probable que Santiago utilice la palabra de esta manera. Si es así, la obediencia de Abraham no resulta ser la base sobre la cual Dios le declarará justo, sino un medio de demostración de que fue un auténtico creyente. Abraham viene a ser ejemplo de una persona que muestra su fe por sus obras (ver Stg 2:18).<sup>44</sup>

Las obras no son la base de la justificación. Es decir, Dios no nos justifica porque nuestras obras lo merecen. En cambio, las obras son la evidencia de una fe verdadera. Si la fe es real, habrá obras que lo probarán. En este sentido, la justificación es por la fe sola, pero no una fe que está sola. La fe auténtica es la que obra por amor (Ga 5:6) y vendrá acompañada siempre por el arrepentimiento y las buenas obras (Mc 1:15; Ef 2:10). Tales obras son el fruto de la fe en Cristo porque demuestran que la persona de verdad está unida con él (1 Jn 2:3, 9; 3:6, 9–10). Las obras son antitéticas a la fe solo si uno depende de ellas para la justificación (Ga 3:10; 5:3–4). Retomaremos este tema en la sección 4.3 a continuación.

#### 2.4. Conclusión: La justificación por la fe sola

Al traducir el Nuevo Testamento del griego al alemán, el reformador Martín Lutero usó la palabra *allein* (“solo”) en Romanos 3:28, de modo que su texto dice que el hombre es justificado “solo por la fe”.<sup>45</sup> Lutero reconoció abiertamente que la palabra *solo* no aparece explícitamente en el texto griego de Romanos 3:28. No obstante, defendió su inclusión sosteniendo que el contexto lo pide y que la tradición teológica hasta su día a veces incluía la palabra.<sup>46</sup> La tradición protestante posterior a Lutero se mantiene mayoritariamente en la misma línea de interpretación que el reformador alemán, aunque sin incluir la palabra *solo* en sus versiones modernas de

---

44 Existe otra interpretación protestante que postula que con la palabra *justificar* Santiago se refiere al veredicto en el juicio final cuando la obediencia de Abraham vindique su fe y su estado como justo delante de Dios recibido por esta fe. Tanto en esta interpretación como en la expuesta en el texto principal, las obras no son la base meritoria de la declaración sino una evidencia. Ambas interpretaciones reconocen que Santiago afirma la pecaminosidad de todos (Stg 2:10; 3:2), lo cual indica que no creía que una persona podría merecerse el veredicto positivo. Para más detalle sobre la interpretación de Stg 2:14–26 y su relación con la justificación en Pablo, ver Matthew LEIGHTON, “La justificación según Santiago y Pablo”, *Alétheia* 58 no 2 (2020): 35–56.

45 “So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben” (Rom 3:28, Luther Bibel, 1545).

46 Así lo explica el comentarista católico Fitzmyer en su comentario sobre Rom. Fitzmyer incluye una larga lista de autores previos a Lutero, como Crisóstomo y Tomás de Aquino, que usaron la palabra *sola* en Rom 3:28. Por su parte, Fitzmyer sostiene que el contexto de Rom 3:28 indica que Pablo quiso decir «por la fe sola» (*Romans*, 360–363).

Romanos 3:28.<sup>47</sup> Es así porque “si la justicia es por la fe y se excluyen la actividad y las obras humanas, podemos concluir con seguridad que la justicia es solo por la fe”.<sup>48</sup>

### 3. La imputación

Hasta aquí hemos visto que Dios no declara a personas justas por la rectitud inherente en ellas. Esto no significa que Dios no transforme a los creyentes; claramente lo hace (Rom 6:1–14; 2 Co 3:18; Ga 5:22–23; Col 3:9–10). No obstante, la justicia humana en esta vida carece de perfección (Mt 6:12; 1 Co 4:4–5; Ga 5:16–17; 1 Jn 1:8–10) y no puede valer ante el tribunal divino. Así que, aún tenemos que explicar el uso extraordinario de *δικαιώω* (justificar) que describimos arriba en la sección 1.2. Pablo dice que Dios no justifica a personas buenas, sino a personas “impías” (Rom 4:5), personas que precisamente no merecen ser declaradas justas, sino todo lo contrario. ¿No quebranta Dios su propia justicia justificando a tales personas (Ex 23:7; Pr 17:15; Is 5:23)? ¿Cómo puede Dios tomar por justo a un pecador? O, dicho de otra manera, ¿cómo puede ser justo mientras justifica al pecador (Rom 3:26)? El argumento de esta sección es que el Nuevo Testamento responde a esta pregunta con su enseñanza acerca de la imputación.

#### 3.1. La noimputación de los pecados: el perdón

Toda la Escritura dice que el perdón de los pecados es un aspecto esencial de la salvación. El perdón se encuentra en algunos textos estrechamente relacionados con la justificación. Por ejemplo, en su sermón en Antioquía de Pisidia, Pablo coloca el perdón en paralelo con la justificación: “Sabed, pues, esto, varones hermanos: que por medio de él se os anuncia *perdón de pecados*, y que de todo aquello de que por la ley de Moisés no pudisteis ser justificados, en él *es justificado* todo aquel que cree” (Hch 13:38–39).

También en Romanos 4 el perdón se asocia con la justificación cuando Pablo cita el Salmo 32 que habla de la bienaventuranza de aquellos “cuyas iniquidades han sido perdonadas, y cuyos pecados han sido cubiertos”, y también “el hombre cuyo pecado el Señor no tomará en cuenta” (Rom 4:7–8). La Biblia de las Américas y varias otras traducciones españolas usan “tomar en cuenta” en el versículo 8 como la traducción de *λογίζομαι*, una palabra que se usaba en contextos comerciales con el sentido de atribuir algo a la cuenta de alguien.<sup>49</sup> No tomar en cuenta los pecados de alguien significa no atribuirlos a su cuenta, lo cual viene a ser un sinónimo del perdón (ver v. 7). El punto a resaltar aquí es que la mención del perdón forma parte de la

47 Juan Calvino, p. ej., contestando a algunos que criticaban la doctrina de la justificación por la fe sola, dice lo siguiente: “Y su tergiversación no sólo es falsa, sino también ridícula, al decir que añadimos por nuestra cuenta la partícula ‘sola’. ¿Es que al quitar toda virtud a las obras, no la atribuye exclusivamente a la fe?” (Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, tomo 1, 4ª ed., trad. Cipriano DE VALERA y Luis DE USOZ Y RÍO [Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1994], 576 [3.11.19]). Ver también su comentario sobre Rom 3:21.

48 SCHREINER, *Faith Alone*, 122.

49 BAUER, *Lexicon*, 597 (1.a.); GARCÍA SANTOS, *Diccionario bíblico*, 528 (2., donde el autor cita Sal 32 como ej.).

explicación de lo que significa decir que Dios “justifica al impío” (v. 5). De modo similar, en 2 Corintios 5 Pablo dice que Dios reconcilia al mundo consigo mismo “no tomándoles en cuenta (μὴ λογιζόμενος) a los hombres sus pecados” (v. 19). Dos versículos más tarde, en el clímax del pasaje, se encuentra la atribución de la justicia de Dios al creyente (2 Co 5:21). Tanto en Romanos 4 como en 2 Corintios 5, se percibe que el perdón forma parte de la base sobre la cual Dios puede declarar justo al creyente.

Existe un amplio acuerdo entre los intérpretes de diferentes tradiciones cristianas en que la justificación depende, por lo menos en parte, del perdón de los pecados. En términos que planteamos arriba, algo que Dios hace para declarar justos de manera extraordinaria a pecadores es no imputarles sus pecados. Ahora bien, varios estudiosos han dicho que el tema de la imputación en el Nuevo Testamento no va más allá de esto, y niegan la imputación de la justicia de Cristo al creyente.<sup>50</sup> Suelen argumentar que la imputación de la justicia de Cristo simplemente no se enseña en el Nuevo Testamento.<sup>51</sup> ¿Es legítima esta conclusión?

### 3.2. La imputación de la justicia positiva

Varios de los documentos confesionales y catequéticos de la tradición protestante afirman que el veredicto de la justificación depende no solamente de la no imputación de los pecados al creyente, sino también de la imputación de una justicia positiva, es decir, la atribución de los merecimientos de una vida de obediencia perfecta.<sup>52</sup> Estos merecimientos son los del mismo Jesucristo. Es cierto que no se encuentra la afirmación explícita “la justicia de Cristo es imputada al creyente” en el Nuevo Testamento. No obstante, es la convicción de muchos que esta doctrina resulta ser la mejor explicación de los datos bíblicos acerca de la justificación. No se desprende de un solo texto o, dicho de otra forma, no se hallan todos los elementos de ella en un solo texto. Más bien diferentes textos contribuyen a la doctrina, como

50 Un proponente de esta postura en el tiempo de la Reforma fue J. Piscator (ver J. FESKO, *Muerte en Adán, Vida en Cristo: La doctrina de la imputación* [Lima: Teología Para Vivir, 2020], 97–114). Ejemplos de estudiosos modernos que niegan la imputación de la justicia de Cristo incluyen (con sus diferencias sobre la justificación en general): Mark SEIFRID, *Christ our Righteousness: Paul's Theology of Justification* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2000), 174–175; Robert GUNDRY, “The Nonimputation of Christ's Righteousness”, en *Justification: What's at Stake in the Current Debates*, ed. Mark HUSBANDS y Daniel TREIER (Downers Grove, IL: IVP, 2004), 17–45; N. T. WRIGHT (ver abajo).

51 Por ej., “si la ‘justicia imputada’ es tan central, tan nerviosamente vital, tan importante para que la iglesia se mantenga en pie o caiga por este motivo... ¿no es extraño que Pablo nunca haya salido a decirlo tan directamente?” (WRIGHT, *Justificación*, 57). Wright y otros argumentan que la idea de la imputación es tardía, entrando en la tradición cristiana en la época medieval como una imposición latina de ideas de mérito y contabilidad. No obstante, Horton contesta esta acusación hábilmente, mostrando que categorías forenses y legales, e ideas de mérito, representación e imputación estaban presentes en el judaísmo del segundo templo, hasta tal punto que, “Al menos en principio, la idea de que se imputa el pecado y la justicia es tan judía como cristiana” (*Justification*, 2:325).

52 *La Confesión de fe de Westminster*, 11.1; *El Catecismo de Heidelberg*, Respuesta 60; *La Fórmula de la Concordia*, 3.2.

los diferentes aspectos de un mosaico.<sup>53</sup> A continuación consideraremos brevemente los textos más frecuentemente citados en conexión con esta doctrina.<sup>54</sup>

### 3.2.1. Romanos 4:1-25

La palabra λογίζομαι (contar) aparece 11 veces en Romanos 4. Esta palabra se usaba a menudo en el mundo grecorromano en la contabilidad con el sentido de contar, imputar o atribuir. Con λογίζομαι Pablo hace referencia a una justicia que es atribuida al creyente (vv. 6, 11, 24), y el ejemplo que pone es el de Abraham.

¿En qué consiste la justicia atribuida a Abraham? Queda claro que no depende de su obediencia, porque Pablo dice que la justicia no es contada por obras (v. 2), ni al que obra (v. 5); más bien es aparte de obras (v. 6), y no es por la ley (v. 13). La justicia depende de su fe (v. 5), pero ¿en qué sentido? Hace falta precisar un poco más sobre la cita de Génesis 15:6: “Creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia” (Rom 4:3, 9). La expresión es un poco ambigua, y existe controversia sobre su significado. Robert Gundry argumenta que es *la misma fe* de Abraham que le es contada por justicia; es decir, Dios atribuye justicia a Abraham porque considera su fe como equivalente a la justicia.<sup>55</sup> Gundry apela a varios textos que tienen lenguaje similar a Romanos 4:5, como Salmo 106:31 (105:31 LXX) que hace referencia a Finees y su acto ejecutando al hombre israelita con la mujer madianita para detener la plaga (ver Nm 25:6-13). Dios consideró los mismos hechos de Finees como cumplimiento de la ley. Gundry argumenta que se debe entender la cita de Génesis 15:6 de la misma manera.<sup>56</sup>

Esta interpretación, no obstante, es carente por diferentes motivos, y aquí mencionaremos dos.<sup>57</sup> En primer lugar, Pablo habla a lo largo de Romanos 3:21-

53 Existe cierta tendencia en algunos círculos académicos evangélicos a resistir conclusiones teológicas sintéticas. No obstante, todas las doctrinas importantes de la fe cristiana son el resultado de conclusiones sintéticas acerca de la enseñanza de muchos textos, con sus respectivas deducciones e inferencias. Además, en la formulación de tales doctrinas, resulta necesario no simplemente repetir el lenguaje de algunos textos concretos, sino también emplear otro lenguaje para explicar bien nuestras conclusiones, incluso a veces usando términos bíblicos de maneras que no suelen usarse en el mismo texto. Por ej., el uso de la palabra *santificación* en el discurso teológico protestante para hablar del proceso del crecimiento del creyente en santidad dista de su significado en la mayoría de sus acepciones bíblicas (suele referirse a un hecho puntual). Así que, *contra* Seifrid, Gundry, Wright y otros, no debe molestar que la palabra *imputación* no aparezca en ningún texto neotestamentario con todo el significado de la doctrina nombrada por ella. Para más sobre este punto, ver Ben DUNSON, “Do Bible Words have Bible Meaning? Distinguishing Between Imputation as Word and Doctrine”, *Westminster Theological Journal* 75 (2013): 239-260.

54 Aparte de los textos tratados aquí, abundan evidencias a favor de la imputación de la justicia de Cristo. Tales evidencias incluyen la imagen de la relación matrimonial entre el creyente y Cristo, la imagen de nuevas vestimentas para el redimido, la enseñanza sobre la unión con Cristo, la obediencia de Cristo como parte de su mediación, la herencia, la teología del pacto, consideraciones más amplias como la santidad de Dios y el pecado residual en el creyente y más.

55 GUNDRY, “Nonimputation”, 18, 23, 25.

56 GUNDRY, “Nonimputation”, 18-22.

57 Ver la crítica extensa de la postura de Gundry en D. A. CARSON, “The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields”, en *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*, 46-78. Mi crítica de Gundry depende de la de Carson.

4:25 sobre el contraste entre la gracia divina y el esfuerzo humano. Concretamente en Romanos 4 Pablo deja claro que la justicia fue contada a Abraham no por ninguna cuestión de merecimientos suyos (“deuda”), más bien por gracia (v. 4; ver también v. 16). De hecho, Pablo clasifica a Abraham como “impío” (v. 5) y dice que la justicia es contada a pecadores (v. 6–8), lo cual significa que no son dignos en sí de ser declarados justos.<sup>58</sup> El punto principal del pasaje es que Dios cuenta justicia al creyente no por nada propio de él. Si es así, no tendría sentido que Pablo dijera que Abraham fue considerado justo por Dios por algún comportamiento suyo, ni aún su actividad de creer.<sup>59</sup>

En segundo lugar, hallamos en el Antiguo Testamento textos donde la palabra λογίζομαι es usada para decir que una cosa es imputada o contada como otra o, dicho de otra manera, indica que algo es considerado como *lo que en realidad no es*. Por ejemplo, en Génesis 31:15 Raquel y Lea dicen que fueron consideradas como extranjeras por su padre, aunque en realidad no lo eran (ver también el caso de las ofrendas de los levitas en Nm 18:27, 30). Si se lee λογίζομαι de esta manera en Romanos 4:5, se entendería que la fe es contada como otra cosa, como justicia, aunque en sí no lo es.<sup>60</sup> Esto significaría que la justicia que Dios atribuye a Abraham vendría de una fuente extrínseca, porque no se basa en nada de Abraham, ni aún en su fe. Una prueba de esta interpretación se halla en tres observaciones acerca del texto de Romanos 4: (1) Las expresiones en Romanos 4:6, 11 y 24 son algo diferentes a las de los versículos 3 y 5. Estos textos no dicen “la fe es contada por justicia”, sino “Dios cuenta justicia a” (v. 6) y “la justicia es contada a” (vv. 11, 24). Estas últimas expresiones sugieren una justicia de origen divino, no una inherente en la persona, porque se entiende que esta justicia es contada “por gracia” (v. 4) y “sin obras” (v. 6). (2) Gundry quiere leer todas expresiones como sinónimas. No obstante, D. A. Carson muestra la incoherencia que resulta según la interpretación de Gundry, diciendo: “Si Dios nos ha contado o imputado nuestra fe como justicia [vv. 3 y 5], entonces, una vez que así lo ha contado o imputado, entonces ¿nos cuenta o imputa la justicia [vv. 6, 11 y 24], una especie de segunda imputación?”<sup>61</sup> Estas expresiones no encajan la una con la otra bajo la interpretación de Gundry, de modo que debe haber otra manera de entenderlas juntas. (3) En lo demás de Romanos, Pablo claramente describe la fe como el instrumento de la justificación (ver Rom 3:22, 28,

58 Algunos argumentan que *impío* no es una calificación moral, sino que significa simplemente “gentil”, y la cuestión que Pablo aborda aquí es la justificación de gentiles sin primero convertirse en judíos (p. ej., N. T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, [Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013], 995–1007). El problema con esta interpretación es que la palabra se usa en el AT para hablar de personas culpables (Ex 23:7; Pr 17:15; Is 5:23) y en el NT para hablar de personas irreverentes y malas que caen bajo el juicio de Dios (Rom 5:6; 2 Pd 2:5, 3:7; Jud 1:4, 15). Los gentiles son “impíos” en Rom 1:18 por su desobediencia, no por su etnicidad.

59 Carson explica que la teología judía del día de Pablo apelaba a Gn 15:6 no para mostrar que Abraham fuera justificado por la fe, sino todo lo contrario: leían este texto como prueba de la fidelidad de Abraham y sus merecimientos delante de Dios (“Vindication”, 56–57). Dado el contexto polémico de Rom 3–4, donde Pablo trata de corregir los errores judaizantes, no tendría sentido que citara Gn 15:6 para decir que la fe de Abraham equivalía a la justicia. Si dijera esto, estaría dando la razón a sus oponentes.

60 Así CARSON, “Vindication”, 58.

61 CARSON, “Vindication”, 64.

30; 4:11, 24; 5:1; 9:30; 10:6). La fe es la manera de apropiarse la justificación, no la base de ella.

Estas observaciones indican que es mejor entender la expresión “la fe es contada por justicia” como una afirmación de que Dios cuenta la justicia al creyente por la fe. La fe no se considera como su justicia, sino que es el instrumento por medio del cual la justicia le llega. Podemos decir que la expresión “la fe es contada por justicia” significa que la justicia de Dios es contada por medio de la fe, porque la fe depende exclusivamente de su objeto (no de sí misma), donde precisamente encuentra la justicia que es imputada.<sup>62</sup> Lo que importa de la fe en cuanto a la imputación no es ninguna calidad intrínseca en ella que Dios reconozca como justicia, sino su función como canal por el cual la imputación se realiza.

En Romanos 4, la justificación depende de la imputación de justicia de una fuente externa.<sup>63</sup> Ahora bien, ¿en qué consiste esta justicia? A menudo se habla de la justicia atribuida al creyente en este pasaje solo en clave de perdón de los pecados.<sup>64</sup> Esta lectura es plausible porque la propiciación y el perdón son centrales en el discurso de Romanos 3:21–4:25 (ver esp. 3:25; 4:7–8, 25a). Además, Pablo parece definir la expresión “atribuir justicia” (λογίζεται δικαιοσύνην) en Romanos 4:6 con la cita del Salmo 32 que habla del perdón: “Bienaventurado el hombre cuyo pecado el Señor no tomará en cuenta (οὐ μὴ λογίσῃται)”. Se podría entender la base de la justificación como la no imputación del pecado. No obstante, existen razones por las cuales se puede ver en este pasaje la imputación de la justicia también como la atribución de obediencia positiva.

Si definimos la justicia en Romanos 4 solo como el perdón, corremos el riesgo de reducir el contenido de la justicia con respeto a sus acepciones en otros lugares en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, cuando Pablo habla de la justicia con referencia al juicio final se refiere no a un estado de perdonado, sino al cumplimiento de las acciones estipuladas (Rom 2:13).<sup>65</sup> El perdón solo no establece la rectitud

62 Aquí resumo la explicación sobre el carácter instrumental de la fe de Herman RIDDERBOS, *El pensamiento del Apóstol Pablo* (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2000), 226–229. Carson hace referencia a esta sección de la obra de Ridderbos (“Vindication”, 66).

63 Carson muestra que la justificación está en paralelo con la imputación de la justicia en esta parte de Rom:

4:5: Dios — justifica — al impío.

4:6: Dios — atribuye justicia — sin obras.

3:28: el hombre — es justificado — sin las obras de la ley.

Carson puede decir: “percibimos que la justificación de los impíos *significa* la imputación de justicia”, aunque luego dice que no se puede reducir la justificación a la imputación (“Vindication”, 63 y 77, respectivamente).

64 Brian Vickers dice que esta es la postura mayoritaria entre los estudiosos del NT hoy en día. También observa que algunos proponentes de la imputación de la obediencia activa de Cristo, como Calvino, Murray y Moo, sostienen que el énfasis del pasaje recae en el perdón (*Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* [Wheaton, IL: Crossway, 2006], 101–103).

65 Ayuda diferenciar entre el uso de δικαίω (justificar) en tribunales humanos y en el juicio divino escatológico. En tribunales humanos, puede hacer referencia a la absolución o la inocencia con respeto a un cargo particular (1 Co 4:4). Sin embargo, con respeto al juicio final, el requerimiento para el veredicto favorable es una vida llena de obediencia (Rom 2:13; comp. 2:6–12; 10:5; Ga 2:15–16 con 3:10–12).

necesaria para ser aceptado por Dios. Si la forma ordinaria de disfrutar la vida y el favor de Dios es *hacer* justicia, entonces la forma extraordinaria también debe requerir un buen comportamiento positivo, no solo la absolución. Concretamente en el caso de Abraham en Romanos 4, Pablo habla de la justicia imputada y la justificación con relación al no obrar. En Romanos 4:2–5 Pablo dice que Abraham no fue considerado justo por sus obras sino por la fe. El uso de la metáfora del salario sugiere que, si dependiera de él, Abraham hubiera tenido que obrar para lograr la justicia (v. 4). Luego, en Romanos 4:9–11 Pablo dice que a Abraham le fue contada la justicia por creer en lugar de obedecer al mandato de la circuncisión. El apóstol parece estar rebatiendo el entendimiento de muchos judíos de su día de que la circuncisión era una condición necesaria de cumplir para ser salvo (Hch 15:1, 6).<sup>66</sup> Nuevamente, la justicia es imputada en lugar de la obediencia o el cumplimiento de condiciones. Pablo dice que las personas son consideradas justas por fe aun en la ausencia de condiciones cumplidas para dicha justicia. A la luz de esta realidad, se podría entender que lo que le fue contado a Abraham fue justicia en el sentido de obediencia positiva en cumplimiento a mandamientos divinos, no solamente el perdón de sus pecados.

De todas formas, la doctrina de la imputación no depende necesariamente de la resolución de esta cuestión en Romanos 4. Aun si nos quedamos con la idea de que el estado de justicia que Abraham recibió consistía solo en el perdón, el texto todavía nos indica que la justificación depende de una justicia que es atribuida al creyente desde fuera, no le es intrínseca y se recibe por la fe. Dicho de otra manera, a Abraham le es atribuido el estado necesario para ser justificado, no lo logra. Es una pieza importante del mosaico bíblico de la imputación.

### 3.2.2. Romanos 5:12-19

Si Romanos 4 habla de la manera de recibir o apropiarse el don de la justicia, Romanos 5 habla del fundamento que hace tal don posible.<sup>67</sup> Este pasaje es un resumen comprimido de toda la historia de la salvación, y en él se contempla a todo ser humano en solidaridad o bien con Adán o bien con Cristo. La actuación de su representante determina el estado delante de Dios y el destino de las personas.

El paralelismo tipológico entre Adán y Cristo queda claro en este pasaje (como en 1 Co 15:21–22). El impacto extenso de la desobediencia de Adán prefiguraba el impacto extenso de la obediencia de Cristo. Los dos son representantes, y Pablo habla principalmente de sus actuaciones, no de la actuación de los demás seres humanos. Los dos fueron confrontados con mandamientos divinos: uno trasgredió y el otro obedeció. Su comportamiento determinó el resultante estado para todos

---

66 No debemos pensar que los fariseos habían convertido la ley de Moisés en algo condicional cuando originalmente no lo era. Más bien reconocieron correctamente su condicionalidad (evidente en textos como Lv 18:5 y Dt 6:25), pero aplicaron mal esta vertiente condicional a la salvación escatológica cuando originalmente fue intencionada solo para la estancia en la tierra prometida. Llegaron a creer que la salvación se podía conseguir por una vida de obediencia.

67 Así VICKERS, *Jesus' Blood and Righteousness*, 115; MOO, *Romanos*, 361. Fesko dice que el enfoque de Rom 4 está en la imputación a nivel personal (*ordo salutis*) mientras que Rom 5 habla del significado corporativo del primer y el postrer Adán (*historia salutis*) (*Muerte en Adán*, 228–229).

aquellos en solidaridad con ellos: “así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos” (v. 19). También su comportamiento resulta o bien en el padecimiento o bien en el disfrute de las consecuencias de sus actuaciones: “muerte” para algunos (vv. 15, 17), “vida” para otros (vv. 17–18).<sup>68</sup> El énfasis del pasaje se halla claramente en el comportamiento de los representantes, en ningún momento los estados o las consecuencias mencionados dependen del comportamiento moral de las demás personas.

Muchos resisten esta interpretación del pasaje porque parece chocar con nociones de la libertad individual.<sup>69</sup> No obstante, el principio de representación corporativa manifiesto en el pasaje no es nuevo con Pablo, sino que queda claramente reflejado en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, en Josué 7 leemos que “Israel desobedeció” (vv. 1, 11) cuando en realidad solo fue Acán quien se quedó con parte del botín del pueblo. La relación de solidaridad entre Acán y el pueblo fue de tal manera que el Señor habló de la transgresión de Acán en términos plurales (v. 11), y todo el pueblo sufrió la derrota en una batalla con muchas bajas debido a la actuación de uno solo, Acán. Más adelante en la historia, todo el pueblo sufrió por el censo de David (1 Cr 21:1–22:1, esp. vv. 3 y 7). De manera inversa, la imposición de las manos del sumo sacerdote sobre el macho cabrío expiatorio en Levítico 16 simbolizaba la solidaridad del pueblo con el animal y el traspaso de sus pecados a este para la expiación. Por colmo, Isaías 53 usa el lenguaje de la imputación para describir la relación entre los transgresores y el Siervo que se identifica con ellos (v. 12), y dice que los justificará cargando sus iniquidades (v. 11), lo cual indica representación.<sup>70</sup> Este principio de representación y solidaridad es una característica destacada de los pactos divinos con el pueblo.<sup>71</sup>

Quizá donde más se ve reflejado el principio de representación en Romanos 5 es en el versículo 19. Pablo dice que por la desobediencia de Adán muchos fueron “constituidos pecadores” mientras que por la obediencia de Cristo muchos serán

68 Romanos 5:18 dice que la justificación de vida resultó “por un acto de justicia”, seguramente refiriéndose a la cruz. Es cierto que la cruz es el acto culminante de lo que algunos llaman la obediencia pasiva de Cristo (su sufrimiento por el pecado). No obstante, el enfoque del pasaje está en la obediencia activa de Cristo (su cumplimiento de la voluntad de Dios), porque su obediencia contrasta con la desobediencia de Adán. Lo que se debe tener en cuenta es que la muerte de Cristo no solo es el acto culminante de su obediencia pasiva sino también de la activa (Mt 26:42 y *pars*; Jn 6:38; 10:18; Fil 2:8). Además, su obediencia en la cruz no se debe separar de lo demás de su vida, como dice Beale: “es plausible que este único acto sirva como punto culminante de la obediencia de todo su ministerio, de modo que toda su vida de justicia pueda estar también secundariamente en mente” (*Teología*, 25).

69 Tal vez se discute más sobre la interpretación del v. 12. Para comentario sobre las opciones interpretativas para este texto difícil, ver MOO, *Romanos*, 361–375; FESKO, *Muerte en Adán*, 228–237.

70 El lenguaje de imputación y representación es evidente en Isaías 53 (RV60 y LXX): “fue contado con los pecadores” (ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη) (v. 12); “justificará mi siervo justo a muchos” (δικαιῶσαι δικαίον ἐν δουλεύοντα πολλοῖς) “y llevará las iniquidades de ellos” (v. 11).

71 FESKO, *Muerte en Adán*, 260–265.

“constituidos justos”.<sup>72</sup> La palabra traducida como *constituir* es *καθίστημι*, y no se debe tomar en el sentido de “transformar”.<sup>73</sup> Más bien, como dice Moo, tiene un “sabor forense” y “a menudo significa ‘designar/nombrar’, y probablemente se refiere aquí al hecho de que las personas ‘inauguran’ un nuevo estado de pecado/justicia”.<sup>74</sup> El énfasis no recae sobre la actuación de la persona constituida, sino sobre su estado. Ahora bien, *καθίστημι* (designar/nombrar) no es sinónimo de *λογίζομαι* (imputar), pero su sentido aquí no deja de ser forense porque el pasaje contrasta la justificación con la condenación, que son términos forenses, no de transformación (como en Rom 8:33–34). Además, el pasaje no habla de ningún proceso dentro de los individuos, sino que habla de personas entrando en un estado de justicia en dependencia a su representante, sin haber obrado los merecimientos de dicho estado personalmente.

La implicación principal del pasaje es que la justificación depende del “don de la justicia” (v. 17) que es la obediencia de Cristo. Dios declara a las personas justas en base a este don, y estas reinarán en vida. Según el principio de la solidaridad y representación corporativa visto en este pasaje, se debe concluir que la justicia de la cual gozan los creyentes no es inherente a ellos, no consiste en su propia obediencia, sino que se debe a la obediencia de su representante. No lo explica usando la palabra imputación, pero aquí Pablo habla nuevamente de su realidad.

### 3.2.3. Segunda a Corintios 5:19–21

La imputación vuelve a aparecer implícitamente en 2 Corintios 5:21. Se puede argumentar a favor de un paralelismo entre dos imputaciones en este pasaje.<sup>75</sup> El lenguaje que Pablo usa apunta hacia esta conclusión. Por un lado, al Cristo encarnado, quien no pecó en su vida (“al que no conoció pecado”), Dios “lo hizo pecado”, concretamente “por nosotros”. Muchos comentaristas concuerdan en que aquí Pablo afirma que Cristo fue hecho un sacrificio por nuestro pecado.<sup>76</sup> Pero se puede dar un paso más: aunque no se usa la palabra *λογίζομαι* (contar), no sería ilegítimo entender que Pablo afirma aquí que nuestro pecado le fue imputado a Cristo.<sup>77</sup> Como en Romanos, hallamos en este texto unos ecos de Levítico 16 e Isaías 53, textos que hablan de representación y, en el caso de Isaías, con el lenguaje de

72 Así LBLA, RV60. Otras versiones, como NVI traducen “hechos pecadores/justos”, lo cual es más ambiguo y puede (aunque no necesariamente) sugerir ideas de transformación que son ajenas al texto.

73 *Contra* BIRD, “Progressive Reformed”, 113–124, 148–149; FITZMYER, “Justification”, 85 y otros.

74 MOO, *Romanos*, 392. Aceptaciones parecidas del verbo aparecen en, p. ej., Mt 24:45, 47; 25:21, 23; Lc 12:14, 42, 44; Hch 6:3; 7:10, 27; Tit 1:5; Heb 5:1; 7:28; 8:3.

75 Charles HODGE, *Comentario a II Corintios* (Carlisle, PA: Estandarte de la Verdad, 2001), 168; Murray HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 453; etc.

76 Para análisis del lenguaje y su trasfondo veterotestamentario, ver HODGE, *II Corintios*, 165–167; BEALE, *Teología*, 26 n. 8; HARRIS, *Corinthians*, 451–454; VICKERS, *Jesus' Blood and Righteousness*, 160–170.

77 Gundry dice que en 2 Co 5:19–21 Pablo afirma “explícitamente” la imputación del pecado a Cristo (“Nonimputation”, 18). Pero ver la n. 82 abajo.

imputación.<sup>78</sup> Además, Cristo es “hecho” pecado, no de manera intrínseca, sino a favor de otros que sí son culpables. Resulta difícil evitar la noción de la imputación porque a Cristo le es atribuida una culpa no propiamente suya.

Por otro lado, Pablo dice que el creyente es “hecho justicia de Dios en él”. Podemos mencionar tres motivos para pensar que aquí el apóstol también tenía en mente la imputación. En primer lugar, como dice Carson, “la idea de que nuestros pecados son imputados a Cristo se recomienda como un paralelismo a la noción de que la justicia, a su vez, nos es imputada a nosotros”.<sup>79</sup> Si Cristo es hecho pecado por la imputación, el creyente sería hecho justicia por la misma vía. Ahora bien, muchos objetan a esta interpretación diciendo, como hace Wright, que el verbo *fuésemos hechos* (γενώμεθα) no indica la imputación, sino más bien una transformación.<sup>80</sup> Sin embargo, Schreiner explica que el verbo *hacer* (γίνομαι) es flexible en sus posibles acepciones y puede indicar perfectamente o bien una afirmación de estado o, si indica algún tipo de cambio, se hablaría simplemente del cambio de estado que se produce cuando el creyente recibe el don de la justicia en unión con Cristo.<sup>81</sup> Además, lo que se enfatiza en el texto es el aspecto forense: claramente la no imputación de los pecados a los creyentes es forense (v. 19, ver el uso de la palabra λογίζομαι), como también la atribución del pecado a Cristo en la primera parte del versículo 21. Si estamos dispuestos a tomar el verbo hacer (ποιέω) en la primera parte del versículo 21 en un sentido forense y no transformativo, no debe haber problema con hacer lo mismo en la segunda parte del versículo 21 con γίνομαι.<sup>82</sup> Dicho de otra manera, si podemos entender la primera parte de 2 Corintios 5:21 como una afirmación forense, lo mismo podemos hacer con la segunda parte de 2 Corintios 5:21, lo cual favorece la lectura de una referencia a la imputación de justicia al creyente. En segundo lugar, Pablo usa sustantivos en este versículo, no adjetivos: Cristo no es hecho *pecaminoso*, el creyente no es hecho *justo*; más bien Cristo es hecho *pecado* y el creyente es hecho *justicia de Dios*. Este hecho apunta no a transformaciones, sino a cambios de estado y, por lo tanto, imputaciones. En tercer lugar, en el contexto cercano se contempla no solamente la muerte de Cristo, sino también su resurrección y la del creyente (2 Co 5:17). La resurrección de Cristo demuestra que fue obediente en su vida terrenal y merecedor del premio de la vida en la nueva creación (ver la sección 4.2 abajo). Si es así, la identificación del creyente con la justicia de Dios en Cristo parece indicar más que simplemente un estado de no culpable, sino también la atribución de la justicia positiva: los merecimientos que dan derecho a la vida escatológica. Cristo recibió el trato que el creyente merece por su pecado (muerte en la cruz) y el creyente recibe el trato que Cristo merece por su obediencia perfecta (nueva creación). Todo esto apunta a la legitimidad de ver la imputación en este pasaje.

---

78 Para el lenguaje de imputación en Is 53, ver la n. 70 arriba.

79 CARSON, “Vindication”, 69.

80 WRIGHT, *Faithfulness*, 881–885; ver también BIRD, “Progressive Reformed”, 149.

81 Thomas SCHREINER, *Faith Alone: The Doctrine of Justification* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 187. Schreiner interactúa con N. T. Wright.

82 Fesko argumenta lo mismo contra Bird (*Muerte en Adán*, 242–243). Lo mismo se puede argumentar contra Gundry (así CARSON, “Vindication”, 78).

### 3.2.4. Primera a Corintios 1:30

Primera a Corintios 1:30 dice que los creyentes están “en Cristo Jesús”, quien “se hizo para nosotros sabiduría de Dios, y justificación, y santificación, y redención”. La palabra traducida “justificación” es δικαιοσύνη (justicia), de modo que se podría traducir el texto: “Cristo Jesús, el cual nos es hecho de Dios sabiduría, y *justicia*, y santificación, y redención”.<sup>83</sup> Pablo afirma de manera clara que tales beneficios son dones que llegan desde fuera (son “de Dios”) y pertenecen al creyente por su unión con Cristo (los creyentes están “en Cristo”). Este texto también se puede leer como una afirmación de la imputación de la justicia de Cristo al creyente.

No obstante, no todo el mundo lo ve así. Wright expresa una objeción a esta interpretación cuando dice que, si vamos a decir que la justicia es imputada al creyente, entonces estamos obligados a decir que los otros tres beneficios le son imputados *de la misma manera*, lo cual resulta en un sin sentido.<sup>84</sup> No obstante, hay dos problemas con la objeción de Wright. En primer lugar, decir que todas estas bendiciones pertenezcan al creyente por la imputación no necesariamente carece de sentido. Beale argumenta que todas las características mencionadas en este texto podrían considerarse atribuidas al creyente por su unión con Cristo. Por ejemplo, la santificación es atribuida a creyentes aún sin que lo hayan logrado en esta vida; disfrutan de ella de manera posicional representados por Cristo en su santidad perfecta (1 Co 1:2; 6:11).<sup>85</sup> En segundo lugar, aunque Beale no tuviera razón, no sería necesario decir que todos los beneficios mencionados llegaran al creyente de la misma manera. Perfectamente podría ser que la manera de dar cada beneficio dependa del carácter de cada uno. En cuanto a la justicia, hemos visto que, como don de Dios, se trata de algo forense, lo cual sugiere la imputación (p. ej., Rom 5:17).<sup>86</sup> De las dos formas, 1 Corintios 1:30 también contribuye al mosaico de evidencias bíblicas que hablan de la imputación, afirmando que el creyente es justo en unión con Cristo.

### 3.2.5. Filipenses 3:2–9

Como en el caso de los demás pasajes considerados arriba, Filipenses 3:2–9 no dice en tantas palabras: “la justicia de Cristo es imputada al creyente por la fe”. No obstante, la lógica del pasaje empuja al lector hacia esta conclusión. Pablo contrasta “mi propia justicia” con “la justicia que es de Dios” (v. 9). Rechaza la posibilidad de estar bien con Dios por el estado moral o merecimiento legal que él podía haber logrado por su propio cumplimiento de la ley.<sup>87</sup> La justicia que vale es la que es de Dios, no de sí mismo. Moisés Silva explica que la expresión “la justicia que es de Dios” (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην) no se debe entender como un atributo o actividad

83 Así JBS, DHH y otras.

84 WRIGHT, *El verdadero pensamiento*, 131.

85 BEALE, *Teología*, 27–30.

86 Así SCHREINER, *Sola Fide*, 188–189.

87 Que Pablo aquí contempla su relación con Dios y la justificación se indica por la expresión “ser hallado” (v. 9; verbo: εὐρίσκω), que frecuentemente tiene connotaciones escatológicas referentes al juicio final (2 Co 5:3; 1 Pd 1:7; 2 Pd 3:4). El apóstol sabe que en este juicio no puede presentarse delante de Dios con una justicia lograda por sus propios esfuerzos.

de Dios, sino como la justicia imputada al creyente. Esto se percibe por diferentes motivos: Primero, la presencia en la expresión de la preposición *ἐκ* (de) indica no un atributo, sino la procedencia de la justicia. Segundo, el contraste entre “la justicia que es de Dios” y “mi propia justicia” indica que se trata de un estado legal o de merecimientos. Tercero, el hecho de que la justicia de Dios es algo que se puede “tener” indica que es un don que se recibe.<sup>88</sup>

Se debe entender que esta justicia es un don y no según los logros personales por dos motivos. Por un lado, “mi propia justicia” es descrita peyorativamente como confianza “en la carne”, lo cual indica que Pablo no depende de sus propios esfuerzos sino que mira fuera de sí para recibir una justicia adecuada para presentarse delante de Dios.<sup>89</sup> Por otro lado, Pablo contrasta su comportamiento ante la ley con la fe. La fe aquí es un instrumento, como en Romanos: “la justicia que es de Dios *por la fe*” (Fil 3:9; comp. Rom 3:25, 28; 5:1; 9:30; 10:6). Nuevamente, la fe no es una virtud en sí digna del veredicto de aprobación, sino que es receptiva y confía en la provisión de otro.<sup>90</sup> La lectura más natural es que Pablo, para ser aceptado por Dios, recibe y depende de una justicia *externa* en el sentido de venir de fuera y ser ganada por otro.

¿En qué consiste esta justicia? Parece deficiente entender la justicia aquí como un mero veredicto de absolución o perdón. De hecho, Pablo no menciona el perdón en este pasaje. Más bien contrasta la justicia que recibe por fe con su propia justicia que tiene que ver con su obediencia (comp. Rom 9:32 y 10:3).<sup>91</sup> Si su propia justicia tiene que ver con el haber obedecido o cumplido, ¿por qué no la que recibe de Dios? Es mejor entender la justicia imputada como justicia positiva, concretamente como la conducta buena y justa del mismo Jesucristo, en base a la cual se otorga el veredicto de justificación. En términos usados en la primera sección de este artículo (cf. 1.2), se podría decir que la justicia contada a los creyentes es *ordinaria* en cuanto consiste en la obediencia humana, y lo *extraordinario* de ella es que la obediencia es obrada por otro y luego recibida como un don. Los paralelismos entre Romanos 4 y Filipenses 3 quedan claros, entre ellos el hecho de que la justicia no es por obras, sino por fe, y que la justicia es un don de Dios. Además, si en Romanos 4 no quedaba claro que esta justicia consiste en obediencia a la demanda divina, en Filipenses 3 sí.

Cabe mencionar aquí una objeción más al uso de estos pasajes para apoyar una doctrina de imputación: 2 Corintios 5:21, 1 Corintios 1:30 y Filipenses 3:9 hablan de la justicia *de Dios*, no la *de Cristo*.<sup>92</sup> ¿Socava esto la afirmación que Dios imputa la justicia de Cristo al creyente? Una respuesta sencilla a esta objeción es que la justicia mencionada en estos tres textos se halla siempre “en Cristo”. Este dato establece la conexión entre el creyente y la obediencia de él porque el creyente es hallado en aquel que obedeció hasta la muerte (Fil 2:8).<sup>93</sup> La justicia imputada es un don de

---

88 Moisés SILVA, *Philippians*, 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Baker, 2005), 160.

89 SILVA, *Philippians*, 161.

90 La mejor traducción de *πίστεως Χριστοῦ* es “la fe en Cristo” (Fil 3:9, LBLA). Ver la n. 33 arriba.

91 Es curioso observar que sistemas que no afirman la imputación de la justicia positiva de Cristo suelen poner en su lugar las obras del propio creyente. Esto apunta al instinto (bíblicamente correcto!) de tratar de presentarse delante de Dios no solamente perdonado, sino también positivamente justo.

92 Así objetan Wright, Gundry, Bird y otros.

93 Así BEALE, *Teología*, 26.

Dios, igual que la sabiduría, la santificación y la redención. No obstante, estos dones se reciben solo en unión con Cristo y debido a su ministerio: la sabiduría porque él revela al Padre (Col 2:2–3; Jn 17:6), la santificación porque él los consagra (1 Co 1:2) y la redención porque él lo consigue en su muerte (Rom 3:24).<sup>94</sup> No es difícil entender cómo la justicia se debe a la obediencia perfecta de Jesús (Mt 3:15). Propiamente se habla de la imputación de la justicia de Cristo en unión con él.

### 3.3. Conclusión: El mosaico de la imputación

La doctrina de la imputación no se enseña en un solo texto. Más bien, en el Nuevo Testamento hallamos un conjunto de textos que tocan el tema, hablando de él con vocabulario variado (“contar”, “constituir”, “hacer”), y enfatizando unos aspectos u otros (la justicia tiene un origen externo al creyente, es un don gratuito por gracia, se recibe por fe y por gracia, se halla solo en unión con Cristo). Estos y otros textos que podríamos estudiar, juntamente con otros temas bíblicos y consideraciones teológicas más amplias, llevan a la siguiente conclusión: Cristo en su muerte hizo satisfacción por el pecado, consiguiendo el perdón, y, por su obediencia perfecta, cumplió todas las condiciones necesarias para tener derecho al premio celestial de la vida eterna. Sus merecimientos son atribuidos al creyente en unión con él. El creyente está sentado en los lugares celestiales con él (Ef 2:6) porque es perdonado en Cristo (Ga 2:21) y revestido de él (Ga 3:27). Se le considera al creyente tan justo como el mismo Cristo porque su justo estado le ha sido atribuido. Esta es la esencia de la imputación.

La declaración divina de justicia sobre el pecador no quebranta la justicia de Dios porque el creyente realmente es justo en Cristo. La imputación no es una ficción legal, como alegan algunos, sino que precisamente evita que la justificación sea una ficción.<sup>95</sup> Por la imputación, Dios tiene una razón válida para declarar justo al impío porque Cristo murió y obedeció en su lugar, su muerte y su vida de obediencia son suyos porque le son verdaderamente atribuidos en unión con Cristo.

## 4. Otras cuestiones: ¿Qué de la justificación en los Evangelios, la escatología y el juicio final?

### 4.1. La supuesta ausencia de la justificación en los Evangelios

La gran mayoría de los textos que hemos considerado hasta aquí son paulinos.

<sup>94</sup> Sigo aquí a HORTON, *Justification*, 2:389, con modificaciones.

<sup>95</sup> Algunos eruditos que no quieren usar el lenguaje de imputación enseñan la esencia de lo que afirmamos aquí, pero sin el vocabulario (p. ej., BIRD, “Progressive Reformed”, 150–151). Argumentan que es suficiente hablar de unión con Cristo. Pero, como observa Horton, la unión no equivale a la imputación, sino que es un paraguas para todas las bendiciones que el creyente recibe de Cristo, y estas se reciben de formas diferentes (la santidad, p. ej., no es imputada, sino impartida). Parece ser que, al final, no se quiere afirmar la imputación o bien porque se piensa que la idea de atribuir méritos es una cuestión medieval (p. ej., BIRD, “Progressive Reformed”, 150) o bien porque de alguna manera reduce el incentivo al crecimiento en santidad (p. ej., SEIFRID, *Righteousness*, 175). No obstante, si no se afirma la imputación, resulta difícil evitar la acusación de una ficción legal (HORTON, *Justification*, 2:346).

Ciertamente la justificación fue una doctrina central para el apóstol, y tuvo mucha importancia en su ministerio. Pero tal vez sorprende que el lenguaje de la justificación por la fe no aparezca más a menudo en los Evangelios. ¿Significa eso que los Evangelios dicen algo diferente a Pablo, o algo diferente a lo que gran parte de la tradición cristiana piensa que Pablo enseña?

La respuesta es negativa.<sup>96</sup> Para entenderla, debemos tener en cuenta dos realidades. En primer lugar, el contexto del ministerio de Jesús fue diferente al contexto de las iglesias en Galacia o Filipos. Deducimos que, en varias de las iglesias a las cuales Pablo escribió, se disputaba la base legal sobre la cual los gentiles pueden salvarse, recibir el Espíritu y formar parte de la comunidad de la iglesia. En tales contextos, Pablo se vio obligado a tratar explícitamente el tema de la justificación. A Jesús también le importaba la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios, pero los evangelistas no le registran hablando de ello en estos mismos términos. Más bien el énfasis principal de su mensaje fue la proclamación de la venida del Reino, y los Evangelios muestran que los gentiles también se incluyen en dicho Reino por fe en el Rey. Esta diversidad no se debe a contradicciones entre los Evangelios y Pablo, sino al carácter multifacético del evangelio y la variedad de contextos donde fue aplicado.

En segundo lugar, no debemos pensar que la realidad de la justificación no esté presente en la mente de Jesús por no usar el lenguaje exacto que Pablo usa. Para poner un ejemplo inverso: Pablo habla poco del tema del Reino, al menos de forma explícita; pero no por ello debemos concluir que Pablo no tuviera una teología del Reino o que no fuera una realidad importante para él. Las diferencias en lenguaje reflejan diferencias en énfasis, no en esencia. Como dice Schreiner, “Cuando pensamos en la justificación conceptualmente en lugar de solo verbalmente, vemos que Jesús enseñó la justificación en su propio idioma y a su manera antes de que Pablo apareciera en escena”.<sup>97</sup>

Los Evangelios y las cartas de Pablo se complementan mutuamente. En el caso de la doctrina de la justificación por la fe sola, podemos afirmar que Pablo la enseña y la desarrolla explícitamente, mientras que los Evangelios más bien muestran cómo es la justificación por la fe en vidas y ejemplos concretos. Acerca de esta realidad, Brian Vickers dice: “Los escritores de los Evangelios nos cuentan historias de salvación. Historias de fe, rechazo, juicio, arrepentimiento, misericordia y obediencia. Aunque es posible que no enseñen directamente la justificación por la fe, muestran cómo es que los pecadores se vuelven a Jesús con fe y reciben perdón y vida eterna”.<sup>98</sup> Los Evangelios enseñan tanto la aceptación plena por parte de Dios por la fe sola como la necesidad de que esta fe dé frutos en la vida de aquellos que la tienen.

En cuanto a la aceptación por parte de Dios por la fe, encontramos en los Evangelios varios relatos de personas que recurren a Jesús desesperadas y desprovistas de recursos propios. Tales personas se acercan a Jesús con fe, con la

---

96 En esta sección, sigo a Brian VICKERS, “What does Justification Have to Do with the Gospels?”, en *The Doctrine on Which the Church Stands or Falls*, 179–212.

97 SCHREINER, *Justification*, 41.

98 VICKERS, “What does Justification Have to Do with the Gospels?”, 179.

confianza que él puede sanar, perdonar y restaurar, y Jesús las recibe y concede sus peticiones. En el Evangelio de Marcos, vemos cómo el hombre parálítico es perdonado y sanado (2:1–10), tanto Jairo como la mujer con flujo de sangre reciben sanidad de Jesús (5:22–43), la hija de la mujer sirofenicia fue liberada del demonio que le poseía (7:24–30) y Bartimeo recobró la vista (10:46–52).<sup>99</sup> También en Lucas, personas marginadas y vulnerables se acercan a Jesús con humildad y fe, y él los recibe: mujeres, samaritanos, cobradores de impuestos y pecadores. Schreiner comenta que es llamativa la manera en que estos últimos, los cobradores de impuestos y pecadores, reciben la bienvenida de Jesús e incluso comen con él a pesar de quiénes son, lo cual muestra que son justificados y aceptados por fe y no por obras (p. ej., Lc 19:1–10).<sup>100</sup> En Juan la clave para recibir la vida eterna es la fe (3:16; 6:35; 11:25; etc.). La conexión con Pablo queda clara porque en sus escritos, la vida es el resultado de la justificación (Rom 5:18, 21).

A la vez, las personas que tratan de basarse en su propia virtud o que no reciben humildemente a la persona de Jesús o su enseñanza se quedan fuera (la mayoría de los fariseos, los escribas, los expertos en la ley, etc.). Los Evangelios enseñan claramente que los débiles, marginados y pecadores son aceptados por Dios cuando dejan atrás sus propios recursos y confían en Jesús. Como observa Vickers, esto encaja muy bien con lo que Pablo explica en Romanos 4:1–5.<sup>101</sup>

Luego hay dos casos en Lucas que merecen mención especial. El primero es la parábola del hijo pródigo (15:11–32). Cuando el hijo menor vuelve después de haber derrochado su parte de la herencia, el padre le recibe con brazos abiertos y le viste con nuevas ropas, símbolo en otras partes de la Biblia de justicia (Is 61:10–11; Zac 3:3–5; Mt 22:1–14; Ap 21:2). Este hijo es recibido y restaurado por el padre a pesar de merecer todo lo contrario, lo cual es una imagen de la misericordia y la gracia. En cambio, el hermano mayor, que se considera digno del favor de su padre por su propio comportamiento (15:29), se indigna del perdón que extiende su padre a su hermano y se queda fuera de la fiesta (15:28). Esta parábola ilustra la reconciliación con Dios por misericordia y gracia, y a la vez muestra la condición de la recepción de tal bendición, que es acercarse a Dios con una actitud de abandono y dependencia en él, no con confianza en los merecimientos de uno mismo. Viene a ser una imagen vívida de la justificación por la fe sola.<sup>102</sup>

En segundo lugar, en Lucas 18 leemos acerca de un fariseo que da gracias a Dios por su propio comportamiento, pero confía en sí mismo (v. 9) y mira con desprecio al publicano. A pesar de la obediencia meticulosa del fariseo, no es él, sino el publicano, que vuelve a su casa justificado, tras confesar sus pecados a Dios y pedirle misericordia (18:13–14). Schreiner dice: “Aquí encontramos claramente la

99 Llama la atención la expresión de Jesús: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (“tu fe te ha salvado”; Mt 9:22 *pars*; Mc 10:52; Lc 7:50; 17:19; 18:41). Claramente fue el poder de Dios que sanaba a las personas, y su fe fue el instrumento de recepción. Esto concuerda con los usos instrumentales de πίστις en Pablo. Ver también Mt 8:13; 15:28.

100 SCHREINER, *Justification*, 42.

101 VICKERS, “What does Justification Have to Do with the Gospels?”, 193. Lucas coloca las palabras de Jesús, “De cierto os digo, que el que no recibe el reino de Dios como un niño, no entrará en él”, justo después del relato acerca del fariseo y el publicano (Lc 18:15–17).

102 Así SCHREINER, *Justification*, 44.

enseñanza “paulina” de la justificación en las palabras de Jesús, que nos dice que Jesús enseñó la justificación de los impíos antes de que apareciera Pablo”.<sup>103</sup> La realidad de la justificación está claramente presente en el pasaje, incluso hasta la imputación. Es así porque el publicano reconoce su estado y no hace otra cosa que lanzarse sobre la misericordia de Dios, y es declarado justo a pesar de merecer en sí mismo todo lo contrario.<sup>104</sup>

Si bien los Evangelios enseñan la centralidad de la fe en la aceptación por parte de Dios, también muestran qué consecuencias debe tener esta fe en la vida de aquellos que la ejercen. En el Sermón del Monte, la justicia no es extraordinaria (sección 1.2. arriba) como lo es muchas veces en Pablo, sino ordinaria, tratando del comportamiento ético de uno mismo (Mt 5:20; 6:33). La exigencia elevada de justicia en el Sermón del Monte ciertamente incitaba preguntas en las mentes de sus lectores como, ¿quién puede llegar al listón? (ver Mt 5:48). La respuesta es nadie, lo cual resalta la necesidad de confiar en Jesús (Mt 5:6). No obstante, a la vez la demanda de la justicia no desaparece en la vida del creyente, sino que más bien un ciudadano verdadero del Reino debe dar frutos en su vida. Esta obediencia es una evidencia de su aceptación por parte de Dios por la fe (Mt 7:17). Muestra cómo debe ser la vida de un auténtico creyente. Con esto Pablo estaba de acuerdo (p. ej., Ga 5:6).

Los Evangelios hablan del perdón (Mc 2:1–12), la redención (Mt 20:28) y la propiciación (Mt 26:28), y queda claro siempre que estas bendiciones llegan a la persona solo por la fe en Cristo (Lc 7:50). No obstante, a diferencia del estilo más didáctico y directo de Pablo, los Evangelios comunican estas verdades muchas veces a través de relatos que muestran qué ocurre cuando personas necesitadas confían en Jesús. Estos relatos invitan a sus lectores a verse reflejados en los personajes, tanto para darse cuenta de su necesidad y la futilidad de depender de sus propios merecimientos para estar bien delante de Dios, como para asegurarles de la buena recepción de Jesús para todos aquellos que se acercan a él con fe como un niño (Mt 18:3). Todo esto está calculado para inspirar la confianza en Jesús para recibir la vida eterna (Jn 20:31). Los Evangelios son plenamente complementarios con las epístolas de Pablo en cuanto a la justificación, la fe y las obras.

#### 4.2. *El carácter escatológico de la justificación*

¿Cuándo ocurre la justificación? Varios textos neotestamentarios hablan claramente de la justificación en el tiempo pasado, indicando que el creyente ya disfruta del don de la justicia por la fe: “habiendo sido justificados por la fe, tenemos paz con Dios” (Rom 5:1 [LBLA], ver también Rom 5:9; 8:30; 10:10; 1 Co 1:30; 6:11; Tit 3:7). A la vez, parecen haber textos que contemplan la justificación como una realidad futura: “Pues nosotros, por medio del Espíritu, esperamos por la fe la esperanza de justicia” (Ga 5:5; ver también Rom 8:33; Ga 2:17; Fil 3:9).<sup>105</sup> Leídos como una referencia al

---

103 SCHREINER, *Justification*, 47.

104 Así VICKERS, “What does Justification Have to Do with the Gospels?”, 205.

105 Gálatas 2:17 y Fil 3:9 se deben considerar futuros porque Pablo usa la palabra *hallado*, lo cual

futuro, estos textos indicarían un aspecto escatológico de la justificación, que es cuando el creyente recibe el veredicto en el juicio del último día. Muchos estudiosos sostienen esta interpretación.<sup>106</sup>

No nos debe sorprender que la justificación tenga una vertiente presente (*ya* es una realidad) y otra escatológica (*todavía no* se goza de ella en su forma consumada). Se puede decir que todas las bendiciones que el creyente disfruta en su unión con Cristo exhiben esta tensión de ser una realidad presente, mientras están a la espera de su consumación futura. Por ejemplo, el creyente ya es adoptado (Rom 8:15–16), pero esta adopción espera su manifestación plena (Rom 8:23); ya es santo (1 Co 1:2), pero todavía no vive una experiencia de santidad completa (1 Tes 4:3); ya participa en la nueva vida de resurrección (2 Co 4:11, 16), pero todavía no ha entrado en esta realidad corporalmente (2 Co 4:14; 5:2). Es de esperar que lo mismo ocurra en el caso de la justificación.<sup>107</sup>

¿En qué sentido participa la justificación en esta tensión escatológica entre el *ya* y el *todavía no*? Por un lado, la justificación ya es completa en el presente en el sentido de establecer definitivamente la buena relación con Dios en el momento en que uno deposita su fe en Cristo. En este instante, el creyente recibe la declaración divina de justicia y goza de la aceptación irreversible por parte de Dios (Rom 5:1). No obstante, esta declaración todavía no se manifiesta plenamente, sino que es conocida solamente por Dios, el creyente y la comunidad de la iglesia. En el último día, la justificación del creyente será completada en el sentido de ser publicada ante el mundo. Se puede comparar con la adopción, otra bendición forense que es una realidad presente para el creyente (Rom 8:15–17), pero también espera su manifestación más abierta y pública en el futuro (Rom 8:19, 23).<sup>108</sup>

Beale explica que la declaración pública de la justicia de los creyentes en el último día se dará por medio de su resurrección.<sup>109</sup> Seguirán el patrón del mismo Jesucristo, quien fue inocente, pero perseguido y condenado injustamente a la muerte. Cuando Dios le resucitó de entre los muertos, le justificó en el sentido de públicamente declararle justo e inocente de las cargas contra él y merecedor del premio de la vida eterna (Hch 13:27–41; Rom 1:4; 1 Tim 3:6). Cuando el creyente sea resucitado, su resurrección servirá como la declaración pública de su estado de inocencia frente a los cargos de sus perseguidores y el mismo Satanás (Rom 8:33–34), y merecedor de la

parece indicar el tribunal divino (ver la n. 87 arriba). Algunos incluirían Rom 2:13 en la categoría de la justificación en el futuro (ver sección 2.3.1 arriba). También en otros sitios se habla de la justificación de manera atemporal o ambigua con referencia al tiempo, es decir, afirmando un principio general (p. ej., Rom 3:24, 28; 4:5; Ga 2:16; 3:8, 11, 24).

106 Ver RIDDERBOS, *Pablo*, 214–219; BEALE, *Teología*, 23–70; Richard GAFFIN, *By Faith, Not by Sight: Paul and the Order of Salvation*, 2ª ed. (Phillipsburg, NJ: P&R, 2013), 95–114 (esp. 95 n. 2, donde incluye una lista de intérpretes históricos que afirman un aspecto escatológico para la justificación).

107 Seguramente, lo que hubiera sido sorprendente para los primeros lectores de Pablo familiarizados con la teología judía del tiempo no hubiera sido la naturaleza escatológica de la justificación —cosa que los judíos afirmaban— sino este veredicto pronunciado en el presente sin tener en cuenta la vida de la persona.

108 Así GAFFIN, *By Faith*, 105–107; BEALE, *Teología*, 48–49.

109 BEALE, *Teología*, 46–53. Sigo a Beale en este párrafo.

vida eterna. La diferencia entre el creyente y Jesús es que Jesús merece este veredicto en sí mismo por su propia justicia, mientras que el creyente recibe la declaración a pesar de su pecado y no por la justicia innata en él, sino por la que le es atribuida en unión con Cristo por la fe. La resurrección del creyente publica su identificación con Cristo y su justicia (Rom 4:25).

Debe ser evidente que esto no es lo mismo que las explicaciones que proponen dos justificaciones distintas, una inicial y otra final.<sup>110</sup> Según tal tipo de entendimiento, una persona recibe la justificación inicial, tal vez por la fe, pero tiene que esperar hasta el final de su vida para conocer el veredicto definitivo, porque la justificación final depende de su comportamiento. Por ejemplo, según la enseñanza católica romana, uno entra en el estado de justificación por el bautismo, pero el veredicto final depende de si colabora de manera adecuada con la gracia divina ofrecida en el sistema de sacramentos. Mientras tanto, la justificación se puede perder.<sup>111</sup> A diferencia de este tipo de planteamiento, es mejor entender que la justificación en el presente y en el futuro se trata de dos manifestaciones de *un mismo veredicto* definitivo e irreversible. Se puede decir que la justificación recibida ahora es el veredicto del último día anunciado en el presente. Es así porque las dos manifestaciones dependen de una misma realidad, que es la unión con Cristo según la cual él paga por los pecados del creyente y la justicia suya es atribuida al creyente por la fe.<sup>112</sup> La diferencia entre la manifestación presente y la futura es que en el presente, la evidencia de la justificación se encuentra en la renovación de vida en el “hombre interior” (2 Co 4:16), mientras que en el futuro se hará públicamente visible en la resurrección física del “hombre exterior” (2 Co 4:14). En el lenguaje de Richard Gaffin, el creyente es justificado en el presente por fe, en el futuro por vista (2 Co 5:7).<sup>113</sup>

#### 4.3. La justificación y el juicio final según las obras

Queda una cuestión más, que está relacionada con lo anterior. El Nuevo Testamento deja claro que habrá un juicio final según obras en textos como los siguientes:

Pero tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? O tú también, ¿por qué menosprecias a tu hermano? Porque todos compareceremos ante el tribunal de Cristo [...]. De manera que cada uno de nosotros dará a Dios cuenta de sí (Rom 14:10–12).

Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho mientras estaba en el cuerpo, sea bueno o sea malo (2 Co 5:10).

---

110 Con sus diferencias: PROTHRO, *Justification*, 135–139 (católico); WRIGHT, *Faithfulness*, 1026–1032 (protestante).

111 Concilio de Trento, sesión 6, canon 24; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 413 (§1446); PROTHRO, *Justification*, 137.

112 Autores que hablan así, con sus diferencias: RIDDERBOS, *Pablo*, 213–214; Douglas MOO, *The Letter to the Romans*, 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018), 98; BEALE, *Teología*, 23–70; GAFFIN, *By Faith*, 112–114; J. FESKO, *Justification: Understanding the Classic Reformed Doctrine* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 323–324. Fesko se diferencia de estos otros, como veremos en la siguiente sección.

113 GAFFIN, *By Faith*, 105.

¿Cómo cuadran estos textos con la doctrina neotestamentaria de la justificación por la fe sola sin las obras, tal y como la hemos explicado en este artículo? Existen varias posturas sobre este asunto, y aquí solo resumiré las principales: (1) Pablo se contradice en este punto. (2) El apóstol habla del juicio según las obras con el propósito retórico de motivar a los desobedientes. (3) La justificación inicial es por la fe, pero la justicia necesaria para entrar en la vida eterna al final depende también de las obras. (4) El juicio final implica a los creyentes solo en cuanto a los premios que recibirán. (5) Dios juzgará a los creyentes según sus obras, pero estas serán evidencias de su justificación por la fe sola en Cristo.<sup>114</sup>

No hay espacio suficiente en este artículo para valorar a fondo estas posturas. Brevemente, podemos observar que las primeras tres sufren de las siguientes dificultades: La primera falla porque no debemos suponer que Pablo se contradice, tanto por motivos hermenéuticos como teológicos. La segunda falla porque tampoco debemos suponer que Pablo hable sobre un juicio por obras solo por motivos retóricos porque tal práctica lleva, en el mejor de los casos, a la incoherencia y, en el peor, a la manipulación. La tercera falla porque decir al final que las obras de alguna manera completan la justicia del creyente va en contra de las claras negaciones paulinas del rol de las obras en la justificación.<sup>115</sup>

Las dos últimas posturas son las más recomendables. Proponentes de la cuarta consideran que la justificación queda aislada del juicio final según obras. Existe una forma de esta postura que niega la necesidad de buenas obras y perseverancia para la salvación, pero los proponentes de esta teoría componen un grupo minoritario dentro del protestantismo.<sup>116</sup> Luego, muchos otros insisten en la necesidad de buenas obras como una consecuencia de la fe auténtica, pero sostienen que en el juicio final los creyentes estarán sujetos a valoración divina solo para determinar premios celestiales.<sup>117</sup> Estos suelen interpretar Romanos 2:13 como un principio general de lo que uno tendría que hacer para ser justificado por la ley que nadie cumple. También suelen entender la justificación en Santiago 2:14–26 no como una vindicación escatológica, sino como una demostración de la autenticidad de un creyente en el presente. A favor de su postura, citan datos como los siguientes. Varios textos neotestamentarios parecen indicar que el creyente no estará expuesto a una decisión de justificación o condenación en el juicio final (Jn 5:24; Ro 5:16; 8:1, 33–34). Otros textos retratan a los creyentes ya resucitados en el momento del juicio, lo

114 Este resumen se basa en la taxonomía muy detallada de ORTLUND, “Justified by Faith”, 324–329. Por falta de espacio, la presentación que sigue no refleja todos los matices de los autores citados.

115 Ver sección 2.1 arriba. Una versión de esta postura es el nomismo pactual explicado por E. P. Sanders y adoptado por proponentes de la nueva perspectiva sobre Pablo. Para una explicación y crítica de esta postura, ver R. CARA, *Destruyendo el fundamento de la Nueva Perspectiva sobre Pablo: Nomismo Pactual versus la Teología Pactual* (Lima: Teología Para Vivir, 2020); el artículo publicado por el autor que aparece en el mismo número de esta revista.

116 Para una explicación y crítica de esta postura, ver Wayne GRUDEM, *Teología sistemática*, 2ª ed. (Miami: Vida, 2021), 890–898.

117 Geerhardus VOS, *La Escatología Paulina y el Reino de Dios* (Lima: Teología Para Vivir, 2021), 295–320; GRUDEM, *Teología sistemática*, 1440–1442; FESKO, *Justification*, 328–331.

cual significa que ya están justificados (Rom 14:10–12; 2 Co 5:10; Ap. 9:6–8).<sup>118</sup> En Apocalipsis 20:11–15 parece que solo son aquellos que no tienen sus nombres escritos en el libro de la vida los que serán juzgados según sus obras. Primera de Corintios 3:10–15 sirve como un ejemplo de creyentes expuestos en el juicio no a posible condenación por sus obras, sino a una evaluación de su servicio en esta vida.<sup>119</sup> John Fesko argumenta que la encomendación del Señor o los premios recibidos no forman parte de la justificación, sino de la glorificación de los creyentes.<sup>120</sup>

Los proponentes de la quinta postura, juntamente con los de la postura anterior, insisten en que la justificación, tanto en su manifestación presente como en el futuro, se basa siempre en la justicia de Cristo atribuida al creyente por la fe. No obstante, suelen interpretar Romanos 2:13 y Santiago 2:14–26 como referencias a la vindicación escatológica del creyente en la cual las obras son una evidencia necesaria de la fe verdadera en Cristo o de la unión con él.<sup>121</sup> También observan que el lenguaje de ciertos textos parece indicar que el juicio para los creyentes tendrá que ver con su destino final (Rom 8:12–13; Ga 6:7–9). Para resolver la tensión entre la justificación por la fe sola y el juicio según las obras, argumentan que las obras de los creyentes son una manera de publicar el veredicto divino sobre ellos en el último día. Gaffin lo expresa de la siguiente manera:

Para los cristianos, el juicio futuro según las obras no opera según un principio diferente al de haber sido ya justificados por la fe. La diferencia es que el juicio final será la manifestación abierta de esa justificación presente [...]. Y en ese juicio futuro, sus buenas obras no serán motivo ni fundamento de su absolución. Tampoco son (co-)instrumentales, un instrumento coordinado para apropiarse de la aprobación divina mientras complementan la fe. Más bien, son el criterio esencial y el manifiesto de esa fe, los “frutos y evidencias integrales de una fe verdadera y viva”.<sup>122</sup>

Es decir, el juicio final para el creyente no se trata de un veredicto que aún está por determinar. El resultado no está en duda porque no depende del creyente sino de Cristo. Proponentes de esta postura sostienen el carácter declarativo de la justificación por fe y el carácter demostrativo del juicio según las obras. Las obras no son la base de la aceptación por parte de Dios, sino que son un testimonio adicional de la fe o la unión con Cristo, puesto de relieve en el último día.

Tanto la cuarta como la quinta postura tienen la ventaja de sostener el carácter gratuito de la justificación por la fe. De hecho, según ambas posturas, el creyente aparece en el juicio ya resucitado, lo cual significa que aparece abiertamente

118 Según Fesko, la resurrección y el juicio final coinciden, de manera que el creyente no es juzgado según sus obras referente el aspecto escatológico de la justificación (*Justification*, 320–328).

119 Paul BARNETT, *The Second Epistle to The Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 276.

120 FESKO, *Justification*, 329.

121 Aunque no todos; p. ej., Moo sostiene la lectura “hipotética” de Rom 2:13 (*Romanos*, 180–181). A la vez, Moo interpreta Stg 2 en clave de una vindicación escatológica (Douglas MOO, *Comentario de la Epístola de Santiago* [Miami: Vida, 2009], 161–171).

122 GAFFIN, *By Faith*, 112 (citando la *Confesión de fe de Westminster*, §16.2).

justificado antes de cualquier examen.<sup>123</sup> Además, ambas posturas sostienen la necesidad de las buenas obras como frutos o evidencias de una fe auténtica. La diferencia es que la cuarta postura excluye la consideración de las obras de la manifestación escatológica de la justificación, mientras que la quinta la incorpora de alguna manera.<sup>124</sup> Según la quinta postura, las obras del creyente no sirven como merecimientos ni como la causa de la aceptación por parte de Dios, sino, según Beale, sirven “para demostrar y así vindicar que alguien ha creído verdaderamente en Cristo y ha sido justificado, con el resultado de que a esta persona se le permita la entrada en el reino eterno de la nueva creación”.<sup>125</sup>

## 5. Conclusión

En este artículo argumentamos que el Nuevo Testamento presenta la justificación como la declaración divina de que una persona es justa en base a la cancelación de su culpa y la imputación de la justicia de Cristo. Las evidencias presentadas a favor de esta síntesis incluyen la definición forense de *δικαιώω*, el hecho de que la justificación es por fe y no por obras, la enseñanza de algunos pasajes acerca de la imputación como base de esta declaración y el carácter escatológico de la justificación como un mismo veredicto recibido en el presente y abiertamente manifiesto en el último día. Según esta visión, el creyente se presenta delante de Dios con plena seguridad, ahora y para siempre: “Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo” (Rom 5:1).

Lo que uno piensa acerca de la justificación tiene varias aplicaciones importantes para la vida cristiana. Quizá las más obvias tienen que ver con la manera en que el creyente se presenta delante de Dios: ¿Espera ser recibido favorablemente en la vida eterna en base a una justicia inherente en él o en base a los méritos de Cristo atribuidos a él por fe? En su vida terrenal, cuando ora a Dios, ¿espera ser escuchado por la calidad de su propia virtud o por los merecimientos de su Mediador? Cuando se esfuerza para resistir la tentación y obedecer a Dios ¿por qué lo hace? ¿En qué sentido espera ser recompensado por sus obras? Las respuestas a estas preguntas varían según el entendimiento de la justificación.

---

123 BEALE, *Teología*, 56; GAFFIN, *By Faith*, 99–100.

124 Por ej., Beale dice: “al final de la época, las buenas obras de los santos (que son imperfectas) justifican/vindican que fueron verdaderamente justificados por Cristo en el pasado [cuando creyeron y recibieron la justicia de Cristo imputada a ellos]. Por consiguiente, esta forma final de justificación no está al mismo nivel que la justificación por la fe en Jesús, aunque está vinculada a ella” (*Teología*, 68).

125 BEALE, *Teología*, 69.

# La justificación en la iglesia primitiva: Los primeros cinco siglos

Andrés Messmer

**Andrés Messmer** (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. decano.messmer@stsevilla.es

*Resumen: Este artículo proporciona textos de 23 autores de la época patristica (ss. I al V) cuya doctrina de la justificación anticipa la enseñanza protestante posterior sobre el tema y se superpone sustancialmente con ella. El artículo está dividido por siglos y los comentarios de los autores se presentan de acuerdo con la triple estructura de pecado, salvación y buenas obras que se identificó en el artículo introductorio inicial.*

## Introducción

En este artículo, veremos 23 autores de los primeros cinco siglos de la historia de la Iglesia, cuyas declaraciones sobre la justificación anticipan enseñanzas protestantes posteriores sobre el tema. Por temas de conveniencia, la evidencia será dividida por siglos y, empezando en el siglo IV, por autores latinos y griegos.<sup>1</sup> Sin embargo, antes de poder ver lo que tenían que decir, hay dos temas previos que debemos abordar: si es que los Padres siquiera hablaban de la justificación y dos tendencias en el pensamiento patristico.

## ¿Hablaron los Padres sobre la justificación?

Cuando los protestantes y católicos romanos empezaron a debatir la doctrina de la justificación en el siglo XVI, no tomó mucho tiempo para que la conversación pasara de la exégesis bíblica a la teología histórica. El testimonio de la Iglesia primitiva era considerado particularmente importante, y ambos lados intentaron demostrar que su punto de vista estaba fundamentado en los autores patristicos.<sup>2</sup> Sin embargo, en tiempos recientes, algunos han cuestionado el tema por completo, declarando que la Iglesia primitiva no valoraba particularmente a Pablo y sus enseñanzas sobre la

1 A no ser que se indique lo contrario, el latín y el griego vienen de *Patrologia Latina* y *Patrologia Graeca*, respectivamente.

2 Anthony LANE, "Justification in Sixteenth-Century Patristic Anthologies", en *Auctoritas Patrum: Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, eds. Leif GRANE, Alfred SCHINDLER y Markus WRIEDT (Mainz: Philipp von Zabern Verlag, 1993), 69–95. Los diez autores más citados eran: Agustín, "Ambrosio" (incluyendo Ambrosio y Ambrosiaster), Crisóstomo, Bernardo de Claraval, Orígenes, Jerónimo, Hilario de Poitiers, Cirilo de Alejandría, Fulgencio y Gregorio Magno (*ibid*, 85–86, 95).

justificación.<sup>3</sup> El hecho de que el comentarista latino más temprano que se conozca de Pablo sea del siglo IV (Ambrosiaster) y que la Iglesia primitiva (y medieval) nunca produjera una obra dedicada al tema de la justificación (“*De iustificatione*”) le otorga algo de credibilidad a esta postura. Sin embargo, publicaciones recientes han demostrado que Pablo realmente desempeñó un rol importante en la formación de la teología de la Iglesia primitiva, y que la doctrina de la justificación fue discutida desde el primer siglo en adelante.<sup>4</sup>

Habiendo dicho esto, muchos autores —generalmente desde la perspectiva católica romana o protestante liberal— han declarado que, aunque la justificación fuera discutida por los Padres, los protestantes hemos malentendido sus enseñanzas, malinterpretado sus perspectivas o impuesto incorrectamente nuestras enseñanzas novedosas sobre los Padres.<sup>5</sup> Esta es una acusación potencialmente devastadora contra los protestantes, por lo que debe ser tomada en serio. Por ende, el propósito de este artículo es responder a dicha acusación, demostrando que una línea significativa de enseñanzas patrísticas sobre la justificación coincide sustancialmente con los componentes esenciales de la enseñanza protestante sobre el tema. No es el argumento que cada Padre de la Iglesia citado en este artículo explicara la justificación exactamente de la misma manera que lo hicieron protestantes posteriores, sino que hay una buena superposición entre ambos como para que los protestantes podamos reconocer nuestra doctrina de la justificación en estos testimonios patrísticos. Para los componentes esenciales de un entender protestante de la justificación, los lectores deben referirse al artículo introductorio.<sup>6</sup>

- 
- 3 Krister Stendhal famosamente declaró, “Ha sido un hecho intrigante que Pablo haya significado tan relativamente poco para el pensamiento de la Iglesia durante los primeros 350 años de su historia. [...] parece que la gran percepción de Pablo sobre la justificación fue olvidada” (*Paul among Jews and Gentiles* [Filadelfia, PA: Fortress Press, 1976], 83). Esto fue analizado por Alister McGrath e incorporado a su obra altamente influyente *Iustitia Dei*, lo cual sostuvo hasta su 3ª ed., pero cambió en su 4ª ed.: *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 4ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 27.
  - 4 Por ej., Mark ELLIOTT, “The Triumph of Paulinism by the Mid-Third Century”, en *Paul and the Second Century*, eds. Michael BIRD y Joseph DODSON (Londres: T&T Clark International, 2011), 244–256; Nick NEEDHAM, “Justification in the Early Church Fathers”, en *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, ed. Bruce McCORMACK (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 25–53.
  - 5 Por ej., Albrecht RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3ª ed. (Bonn: Marcus, 1888); N. T. WRIGHT, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Company, 1997).
  - 6 Probablemente el desafío más grande de la era patrística para los protestantes es el componente suplementario de la predestinación. Hablando en términos generales, parece que hasta el s. IV, la mayoría de los autores entendían la predestinación de Dios como la presciencia de la fe humana, pero que, especialmente gracias a Agustín, al inicio del s. V, muchos autores empezaron a entenderlo como la elección libre y amable de Dios, y no por ninguna fe o mérito humano previsto. En los primeros cuatro siglos, una preocupación primordial de los líderes de la Iglesia era la enseñanza del fatalismo, lo que podría ayudar a explicar su insistencia en la habilidad humana de elegir seguir a Dios (ver Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, tomo 1, *The Emergence of the Catholic Tradition [100–600]* [Chicago: University of Chicago Press, 1971], 279–292; Maurice WILES, *The Divine Apostle: The Interpretation of St Paul’s Epistles in the Early Church* [Cambridge: Cambridge University Press, 1967], 94–110).

## Dos tendencias en el pensamiento patrístico

La enseñanza patrística sobre la justificación no era uniforme, al menos desde la perspectiva post-reforma y post-Trento. Al contrario, igual que muchas otras doctrinas en esa época, era diversa, y mientras en algunos casos dicha diversidad era insignificante, en otros era más importante. Podría ser de ayuda pensar en la enseñanza patrística sobre la justificación como un espectro con dos extremos. En un lado, están aquellos que entienden la justificación como algo imposible de alcanzar por medio de buenas obras, ya que es el regalo de Dios que es recibido por fe en Cristo, por medio del cual nuestros pecados le son imputados a Cristo y su justicia a nosotros, y que las buenas obras son la consecuencia necesaria de la justificación. Esta postura resalta a Jesús como Salvador, Redentor y sacrificio.

En el otro lado, están quienes hablan de la justificación como parte de un proceso de transformación moral, terapia del alma, o un ascenso a Dios, en el cual regresamos poco a poco a Dios por medio de la purificación de nuestras pasiones pecaminosas. Lo que es importante para ellos son temas como la mortificación de la carne, la vida en santidad y la perseverancia en la vida cristiana. Esta postura resalta a Jesús como filósofo, maestro y legislador.<sup>7</sup> Estos autores no ignoran el tema de la fe en la salvación, y algunos incluso usan la frase “solo por fe”, pero tienden a enfatizar el hecho de que, de una manera u otra, la salvación depende del esfuerzo humano y las buenas obras.<sup>8</sup> Hablan de la necesidad de la gracia de Dios, pero también de la necesidad de la participación humana, especialmente al expresar la fe inicial y buenas obras subsiguientes. Tal vez estos dos extremos podrían resumirse como “Recibir de Dios” y “Cooperar con Dios”, respectivamente.

Debido a la limitación de espacio en este artículo, he decidido no incluir a los autores cuya tendencia era entender la justificación como “Cooperar con Dios”. Ejemplos de esta tendencia incluyen a los autores de *Pastor de Hermas y Bernabé*, Clemente de Alejandría, Orígenes y parte de la tradición monástica.<sup>9</sup> Al no incluirlos en el estudio, no estoy diciendo que estos autores fueran heréticos (aunque tal vez algunos lo eran), ni tampoco estoy diciendo que es la única manera de interpretar sus escritos (no lo es), sino que, desde una perspectiva protestante, tienden a restarle

---

7 Esto es de lo que Agustín acusó a Pelagio; p. ej.: “En cuanto a lo que confiesa que esta posibilidad natural es ayudada por la gracia de Dios, [...] no quiere que se entienda otra cosa que la ley y la doctrina, por las cuales es ayudada la posibilidad natural” (*La gracia de Jesucristo y el pecado original* 1.6.7; trad. disponible online: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it); accedido el 15 de enero de 2024).

8 Por ej., Pelagio era defensor de la justificación solo por fe.

9 J. Patout Burns y Joseph Trigg resumen la introducción de su antología patrística sobre antropología teológica de la siguiente manera: “Los textos seleccionados muestran cómo la tradición teológica griega establecida por Clemente [de Alejandría], Orígenes, Gregorio [de Nisa] y Evagrio [del Ponto] y desarrollada por muchos otros entendía el remedio final como un proceso, ya explorado en la filosofía, en el que los humanos, con la asistencia activa de Dios, ejercían los poderes que los hacían imágenes de Dios para buscar y conseguir la deificación—el estado estable de la participación en la bondad, sabiduría y amor divino de un espíritu creado” (*Theological Anthropology*, ed. rev. [Minneapolis, MN: Fortress Press, 2023], 29). Esto no es necesariamente anti-protestante, pero ciertamente se asemeja al tema desde una perspectiva distinta, y muchos autores han notado las similitudes entre el semipelagianismo y autores orientales como Orígenes, Evagrio y la tradición monástica.

importancia al rol de Dios en la justificación y a sumarle importancia al rol del hombre.<sup>10</sup> A veces, esta decisión se complicaba por el hecho de que algunos autores presentan ambas tendencias en sus obras, y a veces hasta dentro de la misma obra. En esos casos, el juicio se basaba en la tendencia general del autor y mi entender de cómo el autor parece haber entendido la relación entre el rol de Dios y el del hombre. Como protestantes, debemos acoger ambos lados de esta tensión, pero insistimos en el orden correcto: la obra de Dios es dar inicio a nuestra salvación y nosotros recibimos lo que ha hecho, y nuestro trabajo es cooperar con su gracia iniciadora y responder a lo que ha ordenado y ha hecho posible.

## Siglo I

Ya que no estaremos tratando el Nuevo Testamento, los únicos escritos incluidos del primer siglo son *1 Clemente* y las *Odas de Salomón*.<sup>11</sup> Aunque estas obras son breves, contienen declaraciones importantes sobre la justificación.

### *1 Clemente* (c. 95–97)<sup>12</sup>

Clemente era el obispo de Roma a finales del primer siglo y, en su única carta sobreviviente, anima a la congregación corintia a restituir a su liderazgo destituido. Después de dedicar gran parte de los capítulos 9–30 a ejemplos bíblicos de hombres y mujeres que vivieron de manera justa y humilde ante Dios (implicando que los corintios debían imitar su comportamiento), Clemente cambia su enfoque en los capítulos 31–33 para mostrar la manera en la que Abraham, el patriarca por excelencia del Antiguo Testamento, fue justificado. Esta parte de la carta es característicamente paulina a nivel lingüístico y temático, y estos capítulos parecen haber sido grandemente influidos por Romanos 4–6.<sup>13</sup> En *1 Clemente* 32.3–4, el autor escribe lo siguiente sobre los santos del Antiguo Testamento y la manera en la que su situación se aplica a la congregación de Corinto:

Por tanto, todos fueron glorificados y engrandecidos no por ellos mismos ni por sus obras ni por la justicia que procuraron, sino por la voluntad de Aquél. Y nosotros, consiguientemente, habiendo sido llamados en Cristo Jesús por su

---

10 Según Rebecca Weaver en su estudio sobre el semipelagianismo, “La herencia semipelagiana deriva de la tradición origenista oriental de los padres del desierto” (*Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy* [PMS 15; Macon, GA: Mercer University Press, 1996], x). Ciertamente, hay niveles de semipelagianismo, algunos de los cuales podrían ser compatibles con un entender agustino-protestante de la justificación.

11 La mayoría de los eruditos ubican *1 Clem.* al final del primer siglo (c. 95–97), lo cual se presupondrá aquí. Las *Odas* se ubican de manera variable entre el final del primer siglo y el inicio del segundo, y aquí presupondremos la época de finales del primer siglo.

12 Brian ARNOLD, *Justification in the Second Century* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017), 18–35; David DOWNS, “Justification, Good Works, and Creation in Clement of Rome’s Appropriation of Romans 5–6”, *New Testament Studies* 59 (2013): 415–432; Charles NIELSEN, “Clement of Rome and Moralism”, *Church History* 31 (1962): 131–150 (quien ve a Clemente como inconsistente, incluso autocontradictorio).

13 Ambos textos hablan de Abraham, la justificación y la fe y hacen la transición de la justificación (Rom 4–5, *1 Clem.* 32) a la santificación (Rom 6; *1 Clem.* 33).

voluntad, no hemos sido justificados (δικαιούμεθα) por nosotros mismos ni por nuestra sabiduría o conocimiento o piedad u obras, sino por la fe (διὰ τῆς πίστεως) por la que Dios todopoderoso justificó (ἐδικαίωσεν) a todos desde la eternidad. A Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén.<sup>14</sup>

Hay cuatro observaciones importantes. Primero, el autor habla de la justificación como un evento pasado. El argumento no es negar que haya un componente continuo de la justificación, sino notar que Clemente podía hablar de la justificación, o por lo menos de un componente de ella, como una acción culminada. Segundo, en cuanto a los medios de la justificación, Clemente habla de dos contrastes: el primero, entre las obras y acciones justas de uno mismo, por un lado, y la voluntad de Dios, por el otro; y el segundo, entre uno mismo, su sabiduría, conocimiento, piedad y obras hechas en la santidad del corazón, por un lado, y la fe, por el otro.<sup>15</sup> Al tomarlos juntos, la voluntad soberana de Dios y nuestra fe son los medios por los cuales los humanos han sido justificados “desde la eternidad”.<sup>16</sup> Tercero, el autor utiliza tantos términos en contraste a la fe que no se los puede entender como una referencia solo a las obras de la Ley mosaica, sino a cualquier obra humana en general. Cuarto, como deja claro el texto más amplio, Clemente crea una cercana conexión entre la justificación y las buenas obras, y el cambio introducido en 33.1, “Así pues, hermanos, ¿qué haremos? ¿Nos desentenderemos del buen obrar y abandonaremos el amor? No permita, en modo alguno, el Señor que suceda eso en nosotros sino que nos esforcemos en realizar toda obra buena con perseverancia y buena voluntad”, sugiere que entendía que las buenas obras fluyen de la justificación (cf. 30.1).<sup>17</sup>

### *Las Odas de Salomón (c. 100)*<sup>18</sup>

Las *Odas de Salomón* son una colección de 42 himnos cristianos primitivos que fueron compuestos originalmente en arameo (o sirio) y que contienen notables

---

14 Juan José AYÁN CALVO (ed.), *Clemente de Roma. Carta a los Corintios. Homilía Anónima (Secunda Clementis)* (FP 4; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994), 110–113 (español y griego).

15 Esto es significativo ya que, en capítulos anteriores, el autor estaba relatando las obras justas de los santos del AT.

16 Una lectura superficial de otras partes de la carta podría interpretarse como contradicciones al argumento presentado aquí. Tal vez la más famosa sea 30.3, donde habla de “siendo justos con obras (ἔργοις δικαιούμενοι) y no con palabras” (AYÁN CALVO, *Clemente de Roma*, 108–109). Sin embargo, el contraste que está haciendo no es entre la fe y las obras, sino entre una fe muerta y una viva, y por tanto, no contradice sus palabras aquí.

17 En otro lugar de la carta, Clemente habla sobre temas que mencionan la justificación: se refiere de manera presuntiva a los “elegidos” de Dios (e.g., 1.1; 6.1; 46.4) y a veces se refiere al “número (contado) de los elegidos” siendo salvos (2.4; 59.2), aunque no desarrolla más la doctrina. Comprende la tolerancia y la humildad como regalos de Dios (56.1), lo que podría sugerir que pensaba que la fe también era regalo de Dios. En *1 Clem.* 27.5, escribe sobre la relación de Dios con la creación: “sucederá todo lo decretado por Él”, lo cual ciertamente tiene alguna aplicación a la salvación humana.

18 ARNOLD, *Justification*, 104–153. Para el texto español: *Odas de Salomón*, trad. A. PERAL y X. ALEGRE, en Alejandro DÍEZ MACHO y Antonio PIÑERO SÁENZ (eds.), *Apócrifos del*

similitudes con el Evangelio de Juan. Aunque las primeras dos odas están desaparecidas en parte o total, en lo que queda de la obra, el grupo de palabras זדק (zdk) —el equivalente semita del grupo de palabras δικ en el griego— aparece once veces (cuatro verbos; siete sustantivos). De las ocurrencias verbales, dos son pertinentes para este estudio.

En 17.2–3, el autor escribe, “He sido justificado por mi Señor, mi salvación es incorruptible. He sido liberado de las vanidades y no soy un condenado”. Aquí, la justificación se coloca en una relación paralela a ser liberado y es contrastada con no ser condenado. El paralelismo con ser liberado sugiere una acción terminada, y el contraste con no ser condenado sugiere un entender forense de la justificación. En 29.5–6, el autor escribe, “Humillé a mis enemigos, y me justificó con su gracia. He creído en el Mesías del Señor y he visto que es el Señor”. La cercana conexión entre la justificación, la gracia divina, la creencia humana y el Mesías del Señor es notable. Ni estos versos, ni el contexto que los rodea, sugieren que la fe debe ser suplementada con obras humanas, y la conexión entre el v. 5 y el v. 6 basa firmemente la justificación en la fe. También debe notarse el uso del tiempo perfecto para el verbo justificar en ambos textos (“he sido justificado”; “me justificó”), el cual sugiere una acción terminada, y no continua.

Finalmente, aunque no tiene conexión con el grupo de palabras zdk, es importante notar que, para el autor, la soberanía y la elección de Dios son centrales para su soteriología, que incluye su entender de la justificación. La palabra traducida como “elegidos” aparece en *Odas* 8, 23 y 33, y su uso en *Oda* 8 es particularmente fuerte: “y cuando aún no existían yo los he conocido y en sus rostros he puesto un sello. [...] Yo quise y formé la inteligencia y el corazón, ellos son míos y a mi diestra coloqué a mis elegidos. Ante ellos va mi justicia y no serán privados de mi nombre, porque con ellos está” (vv. 13, 18–19). El Mesías está hablando aquí, así que es él quien forma la voluntad y el entendimiento de sus elegidos, lo cual parece ser una forma poética de reafirmar que la fe misma viene de Dios.

### Resumen

Para resumir la pequeña cantidad de evidencia que tenemos del primer siglo, podemos ver que ambos autores resaltan la soberanía de Dios en la elección, la inutilidad de las obras, que la fe viene de Dios, que la salvación es (solo) por gracia, (solo) por fe, (solo) en Cristo, que Dios imputa la justificación al creyente en vez de la condenación y que la santificación necesariamente procede de la justificación. En resumen, la mayoría de los elementos esenciales del entender protestante de la justificación se encuentran en el primer siglo.

## Siglo II

En el segundo siglo, encontramos más autores que publicaron obras más extensas, dándonos la oportunidad de ganar una mirada más precisa a su entender de la

---

*Antiguo Testamento*, 2ª ed., tomo 3 (Madrid: Ediciones Cristiandad), 93–130; para el texto inglés y siríaco: Gie VLEUGELS, *The Odes of Solomon: Syriac text and English translation with text critical and explanatory notes* (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2015).

justificación. Aquí veremos a Policarpo, el autor de *A Diogneto*, Justino Mártir e Ireneo.<sup>19</sup>

*Policarpo (c. 114/5)*<sup>20</sup>

Policarpo era el obispo de Esmirna, y en su única carta sobreviviente a la iglesia de Filipo, declara que les escribe “acerca de la justicia (δικαιοσύνης)” (*Filip.* 3.1), término que aparece numerosas veces en la carta.<sup>21</sup> En la mayoría de sus usos, Policarpo tiene en mente un sentido ético o moral —similar al Evangelio de Mateo o *1 Clemente*—, por lo que no son pertinentes a nuestro estudio. Sin embargo, en dos partes de su carta, habla sobre la justificación, aunque sin utilizar la terminología normal. La primera es *Filipenses* 1.2–2.2a:

También [me alegré] porque la raíz firme de vuestra fe, celebrada desde tiempo antiguo, perdura hasta hoy y da frutos para nuestro Señor Jesucristo, que por nuestros pecados soportó llegar hasta la muerte y al cual Dios resucitó, librándolo de los sufrimientos del Hades. Sin haberle visto, creéis en Él con una alegría inefable y gloriosa a la que muchos desean acceder, sabiendo que por gracia fuisteis salvados (σέσωσμένοι), no por vuestras obras, sino gracias a la voluntad de Dios, por medio de Jesucristo. Por tanto, ceñida vuestra cintura, servid a Dios en temor y en verdad, abandonando la vana palabrería y el extravío de la muchedumbre, creyendo en Aquel que resucitó a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos y le dio gloria y un trono a su derecha. [...] El que lo resucitó de entre los muertos nos resucitará también a nosotros si hacemos su voluntad, caminamos en sus mandamientos y amamos lo que Él amó.<sup>22</sup>

Se pueden hacer varias observaciones. Primero, Policarpo se regocija en la “fe” de los filipenses, la cual “perdura hasta hoy y da frutos”. El tipo de fe que tiene en mente no es una fe de una sola vez, sino una que es una realidad activa en la vida del creyente. Otros autores se refieren a esto como una fe “viviente”, contraria a una “muerta”, lo cual se haría cada vez más importante de entender, ya que protestantes posteriores insistirían en la justificación solo por fe. Esta relación entre la fe y las buenas obras se hace más clara alrededor de la mitad de la cita, donde Policarpo utiliza “por tanto” para pasar de hablar sobre el logro de Dios de la salvación en Cristo y su aplicación de este al creyente, a exhortarlos a hacer buenas obras. En pocas palabras, Policarpo está siguiendo un patrón paulino que es muy compatible con un entender protestante de la relación entre la fe y las obras. Segundo, el uso del tiempo perfecto “salvados” (σέσωσμένοι) implica que, al menos en algún aspecto de

19 En un borrador anterior, Ignacio de Antioquía estaba incluido. Aunque hace afirmaciones que caben dentro de la línea de pensamiento presentada aquí, su contribución fue considerada muy escasa para justificar su inclusión en la versión publicada.

20 Paul HARTOG, *Polylycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

21 Ver *Filip.* 2.3; 3.1; 4.1; 5.2; 8.1; 9.1–2.

22 Juan José AYÁN CALVO (ed.), *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio*, 2ª ed. (FP 1; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1999), 213, 215 (español y griego; texto ligeramente modificado).

su salvación, es un evento completado. Tercero, los filipenses creen (“creéis”) en Jesús quien “por nuestros pecados soportó llegar hasta la muerte”. La conexión entre la fe y la muerte de Jesús, sin mencionar las buenas obras, debe ser tomada en cuenta. Cuarto, en un claro eco del lenguaje de Pablo en Efesios 2:8–9, la salvación es por la gracia y la voluntad de Dios, no por obras.<sup>23</sup> Ni en Efesios 2:8–9 ni en esta parte de la carta de Policarpo a los filipenses hay indicación alguna de que “obras” se refieran a la Ley mosaica,<sup>24</sup> por lo que el contraste parece ser entre la fe y las buenas obras en general. Por último, Policarpo arraiga la resurrección escatológica en Dios y la conecta a la resurrección de Cristo. El condicional “si” (ver también *Filip.* 5.2) refuerza la necesidad de la fe de los filipenses para seguir perseverando y dando fruto. Los protestantes normalmente nos sentimos incómodos con cualquier lenguaje que parezca hacer que nuestra salvación se basa en el mérito o la perseverancia humana, pero la tensión disminuye si interpretamos estas declaraciones a la luz de la diferencia entre la fe viva y la muerta: la primera necesariamente producirá buenas obras, mientras que la segunda no. Además, textos como Colosenses 1:21–23 utiliza el lenguaje “si” en conexión a Dios reconciliándonos consigo.

El segundo texto es *Filipenses* 8.1–2:

Así pues, perseveremos sin cesar en nuestra esperanza y en las arras de nuestra justicia, que son Jesucristo, el cual sobre la cruz levantó nuestros pecados en su propio cuerpo, a pesar de que no cometió pecado ni se encontró engaño en su boca. Pero todo lo soportó por nosotros para que viviéramos en Él. Así pues, seamos imitadores de su paciencia y, si padecemos por su nombre, glorifiquémosle. Pues ese ejemplo nos lo puso en su propia persona, y nosotros lo hemos creído.<sup>25</sup>

Nuevamente, es necesario hacer varias observaciones. Primero, Policarpo conecta inmediatamente a Cristo como la garantía de nuestra justicia con su muerte vicaria por nosotros (ver 1 Pd 1:22–24). El hecho de que haya sido libre de pecado y aun así “levantó nuestros pecados en su propio cuerpo” sugiere algo parecido a la imputación de nuestros pecados a Cristo. Segundo, la exhortación de seguir el ejemplo de Cristo viene después de una declaración de la muerte vicaria de Cristo y la conjugación “así pues”, lo que implica que la santificación es un resultado de la salvación.<sup>26</sup> Tercero, la última frase “y nosotros lo hemos creído” es notable porque conecta la fe con Cristo, especialmente su perseverancia paciente en la vida y la

23 Tal vez sea significativo que la frase “es el regalo de Dios” en Ef 2:8 ha sido sustituida con “gracias a la voluntad de Dios, por medio de Jesucristo” en *Filip.* 1.3.

24 De hecho, el uso de “vosotros” en Ef 2:1ss se entiende mejor si Pablo se está dirigiendo a sus lectores gentiles. Policarpo no da pistas de que tenga a sus lectores judíos en mente (su uso de “gentiles” en 10.2 y 11.2 es sinónimo de no creyentes), y todos los individuos nombrados en su carta tienen nombres tradicionalmente no judíos.

25 AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía*, 221, 223.

26 De manera similar, al principio de la cita, Policarpo declara que “perseveremos sin cesar en nuestra esperanza y en las arras de nuestra justicia, que son Jesucristo”. Esto debe entenderse como la obra expiatoria de Cristo como el pago inicial por nuestra nueva vida ética de justicia. Aunque esto no conecta la justificación y la santificación, sí conecta la muerte de Cristo y la santificación.

muerte. Así, la conexión entre la fe y la muerte de Cristo se hace nuevamente, sin mencionar las buenas obras.

*A Diogneto (c. mediados del siglo II–principios del siglo III)*<sup>27</sup>

El autor de *A Diogneto* sigue siendo desconocido, pero el contenido de la epístola es similar a las obras cristianas apologéticas del segundo siglo. Llegando al final de lo que sería el clímax de toda la epístola (cc. 7–9), encontramos, entre otras afirmaciones importantes, una de las exposiciones más claras en todo el periodo patrístico de la justificación solo por fe en Cristo y la doble imputación. El texto se encuentra en 8.5–6 y 9.4–10.4, con algunas porciones excluidas para mantener la brevedad:

Ningún hombre lo vio ni lo conoció sino que Él mismo se manifestó. Se manifestó por medio de la fe, la única (μόνη) a quien se le ha concedido ver a Dios. [...] ¿En quién podíamos ser justificados (δικαιωθῆναι) los inicuos y los impíos sino tan sólo en el Hijo de Dios? ¡Benévolo intercambio! ¡Inescrutable creación! ¡Inesperados beneficios! ¡La iniquidad de muchos quedó oculta en el único justo, y la justicia de uno justificó (δικαιώση) a muchos inicuos! Así pues, mostró en el tiempo establecido que nuestra naturaleza era incapaz de alcanzar la vida y ahora manifestó al Salvador, capaz de salvar incluso lo que no se puede. Por ambos medios quiso que creyéramos en su bondad y que lo consideráramos Sustentador, Padre, Maestro, Consejero, Médico, Inteligencia, Luz, Honor, Gloria, Fuerza, Vida, para que no nos preocupemos ni del vestido ni del alimento. [...] les envió a su Hijo unigénito; les prometió el Reino del cielo y lo dará a quienes lo aman. ¿Sospechas de qué alegría serás colmado cuando lo conozcas?, ¿o cómo amarás al que te ha amado antes? Cuando lo ames, serás imitador de su bondad. No te asombres de que un hombre llegue a ser imitador de Dios. Puede porque Él lo quiere.<sup>28</sup>

Las declaraciones del autor son tan detalladas y completas que podemos simplemente reorganizarlas dentro de los tres componentes de la justificación que identificamos como esenciales en un entender protestante de la justificación.<sup>29</sup> Sobre la pecaminosidad humana y la inhabilidad de las buenas obras para justificar, el autor dice en el capítulo nueve que “nuestra naturaleza era incapaz de alcanzar la vida” y nos llama “los inicuos y los impíos”. Sobre la justificación siendo recibida solo por gracia, solo por fe, solo por Cristo, en adición a que todo el texto está infundido con la gracia de Dios, el autor explícitamente dice que la fe es “la única” (μόνη) manera por la cual veremos a Dios, y que somos justificados “tan sólo en el

27 ARNOLD, *Justification*, 77–103; Brandon CROWE, “Oh Sweet Exchange! The Soteriological Significance of the Incarnation in the *Epistle to Diognetus*”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 102 (2011): 96–109.

28 Juan José AYÁN CALVO (ed.), *Padres Apostólicos*, 2ª ed. (BP 50; Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 565–567.

29 Aunque el autor no menciona la predestinación, a la luz de todo lo demás que dice en este texto, sería difícil imaginar que afirmara que la elección de Dios estaba basada en la fe o el mérito humano.

Hijo de Dios”. De la naturaleza forense de la justificación, hay un “benévolo intercambio” entre los humanos y Cristo: la iniquidad de muchos quedó oculta en una persona justa, y la justicia de uno justifica a muchos pecadores.<sup>30</sup> Aquí tenemos un uso claro de la justificación siendo usada con un sentido forense para declarar que los pecadores son justos, y que el benévolo intercambio del pecado y la justicia apunta a una doble imputación. Finalmente, en cuanto a la santificación como necesariamente procediendo de la justificación, el autor pregunta de manera retórica, “¿Sospechas de qué alegría serás colmado cuando lo conozcas?, ¿o cómo amarás al que te ha amado antes?” En otras palabras, primero se adquiere el conocimiento (i.e., la justificación) y luego amamos a Dios quien nos amó primero (i.e., la santificación). Lo que es incluso más notable es que, al final de la cita, el autor declara que nuestra santificación depende del mismo Dios: podemos ser imitadores de Dios “porque Él lo quiere”.

*Justino Mártir (c. 100–165)*<sup>31</sup>

Justino Mártir era indudablemente el apologeta cristiano más importante de mediados del siglo II, interactuando en sus escritos tanto con judíos como con gentiles. Habla poco de la justificación, pero sus comentarios son importantes.<sup>32</sup>

En *Diálogo* 23, Justino crea un gran contraste entre la fe y las obras de la Ley mosaica (siguiendo de manera cercana el argumento de Pablo en Rom 4:9–11) y concluye “Porque el mismo Abraham, estando incircunciso, fue justificado (ἐδικαιώθη) y bendecido por su fe (διὰ τὴν πίστιν) en Dios, como lo significa la Escritura”.<sup>33</sup> En *Diálogo* 119, va un paso más allá al comparar la justificación de Abraham con la nuestra: “Y así como Abraham creyó a la voz de Dios y le fue reputado a justicia (ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην), también nosotros hemos creído a la voz de Dios, pues nos ha hablado nuevamente por boca de los apóstoles de Cristo, después que fue anunciado por los profetas, y por esa fe hemos renunciado hasta la muerte a todo lo del mundo”. Esta justicia era considerada por Justino de naturaleza forense en *Diálogo* 47: “Porque la bondad y benignidad de Dios y la inmensidad de su riqueza tiene (ἔχει) al que se arrepiente de sus pecados, como por Ezequiel lo manifiesta, por justo y sin pecado; en cambio, al que de la piedad y de la justicia se pasa a la iniquidad y a la impiedad, lo considera (ἐπίσταται) como pecador, inicuo e impío”. Aquí la idea no es que Dios hace a las personas justas e injustas, sino que las declara de esa manera en base a su arrepentimiento o su distanciamiento de la piedad y la justicia.

30 Basado en toda la epístola, es probable que el “benévolo intercambio” haga referencia a la totalidad de la vida de Cristo: su encarnación, vida justa y muerte vicaria. Si es así, esta sería una referencia temprana a la imputación de la obediencia activa de Cristo al creyente.

31 ARNOLD, *Justification*, 154–182. Las traducciones vienen de Alfonso ROPERO (ed.), *Obras escogidas de Justino Mártir* (Barcelona: Editorial Clie, 2018).

32 No se tratará aquí la postura de Justino sobre la predestinación. Cuando habla de la presciencia de Dios, está interesado, entre otras cosas, en preservar a Dios de ser el autor de la maldad y en quitar la excusa del hombre de ser forzado a pecar (e.g., *Dial.* 140–141). Aunque sí lo menciona en otros lugares (e.g., *Dial.* 42; 119), no está claro si entendía a Dios como activo o responsivo.

33 Para contrastes similares entre la fe y las obras de la Ley mosaica, ver *Dial.* 8; 13.

Finalmente, Justino entendía que las obras procedían de la fe. Por ejemplo, en su *Primera Apología*, escribe:

Pero nosotros, después de haber bautizado al que confesó su fe y aceptó nuestra doctrina, lo llevamos donde están reunidos los que se llaman hermanos, con el fin de hacer oraciones comunes por nosotros mismos, por aquel que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos en todo el mundo, con todo fervor, para que, habiendo logrado el conocimiento de la verdad, seamos también enriquecidos con la gracia de que, llevando por nuestras obras una vida recta, vengamos a ser cumplidores de los preceptos ordenados y consigamos así la eterna salvación. (*Apol.* 1.65)<sup>34</sup>

El orden que Justino proporciona es importante: primero conocieron la verdad (i.e., la justificación), después quieren obedecer los mandamientos (i.e., la santificación). La última clausula, “consigamos así la eterna salvación”, podría interpretarse como que la salvación futura de una persona es incierta y basada en sus obras, pero también podría interpretarse como que implica que las buenas obras necesariamente proceden de la justificación, y si no lo hacen, la fe inicial no era una fe viva, sino una muerta.

#### *Ireneo (c. 130–202)*

Ireneo era, sin lugar a duda, uno de los más importantes teólogos del siglo II. Aunque gran parte de sus escritos fueron dedicados a refutar el gnosticismo, hizo varios comentarios sobre el tema de la justificación. Todas las citas de Ireneo son de su obra *Contra las herejías*.<sup>35</sup>

Ireneo declara claramente que nadie podía salvarse a sí mismo: “pues nadie que se aparte de los bienes del Señor puede adquirir por sí mismo el alimento de la salvación” (4.13.3); y nuevamente: “Por eso el mismo Señor ofreció como signo de nuestra salvación al Emmanuel que nació de la Virgen, para indicar que era el mismo Señor que nos salvaba, ya que por nosotros mismos no éramos capaces de salvarnos. [...] Es claro: nosotros no podemos salvarnos sino con la ayuda de Dios” (3.20.3). Específicamente, dijo que nadie podía justificarse a sí mismo, pero Dios sí puede hacerlo: los humanos “están justificados (*justificantur*), no por sí mismos, sino por la venida de Cristo” (4.27.2).

En numerosas ocasiones dice que somos justificados por la fe. Por ejemplo, después de hablar sobre la justificación de Abraham por fe y aplicándola a su contexto actual, escribe, “la fe en Dios justifica (*fides [...] justificat*) al hombre” (4.5.5). De igual manera, dice que Cristo “da preceptos adecuados a los libres y justificados por la fe (*fide justificatis*)” (4.9.1).<sup>36</sup> Como no podemos salvarnos

34 Para conexiones similares y entre la fe y las buenas obras subsecuentes, ver *Dial.* 44.

35 Todas las traducciones son de Carlos Ignacio González. No se tratará aquí el punto de vista de Ireneo sobre la predestinación. Ireneo no habló mucho sobre la elección, y textos como *Con. her.* 4.29.2 hacen que la presciencia de Dios parezca más pasiva que activa (al menos en relación a los no elegidos).

36 Para textos similares que hablan sobre la justificación por fe, ver *Con. Her.* 4.5.3–5; 4.13.1; 4.16.2; 4.21.1; 4.25.1; 4.27.2; *Dem.* 24; 35.

nosotros mismos, debemos ser salvados por la gracia de Dios y la obra de Cristo por nosotros:

De este modo, no arrebató dolosamente lo ajeno, sino que asumió con justicia y benignidad lo que era suyo: con justicia en cuanto a la apostasía, pues con su sangre nos liberó de ella; y con benignidad respecto a nosotros, los que hemos sido redimidos. Pues ni nosotros le hemos dado nada para merecerlo, ni él necesita de nosotros como si fuese un indigente; pues somos nosotros a quienes hace falta cuanto nos lleva a la comunión con él. Por eso se entregó generosamente a sí mismo, a fin de reunirnos en el seno del Padre. (5.2.1)<sup>37</sup>

En otro texto, Ireneo escribe, “Dios prometió la herencia de la tierra a Abraham y a su descendencia. Y ni Abraham ni su descendencia, es decir los justificados ahora por la fe (*ex fide justificantur*), poseen ya la herencia: la recibirán en la resurrección de los justos. Dios es fiel y no miente” (5.32.2; cf. 4.21.1). Su confiada afirmación de que “recibirán” la promesa de Dios es significativa, y no está basada en las buenas obras, sino en Dios, quien “es fiel y no miente”. Finalmente, Ireneo comprende que una vida renovada debe fluir de nuestra salvación: “habiendo recibido más dones suyos, más lo amemos” (4.13.3).<sup>38</sup>

### Resumen

Para resumir el siglo II, la mayoría de los elementos esenciales del entender protestante de la justificación están poderosa y abundantemente presentes. En numerosas ocasiones, estos autores declaran que no podemos salvarnos nosotros mismos, sino que Dios debe hacerlo. Somos salvos por la gracia de Dios, por la fe, en Cristo, y la ausencia de cualquier calificación de estas afirmaciones implica que se podría agregar la palabra “solo” antes de cada una de ellas (como lo hizo el autor de *A Diogneto*). También presentes están el entender forense de la justificación (i.e., la imputación) y la necesidad de que la santificación proceda de la justificación.

## Siglo III

Si incluyéramos en este estudio autores como Clemente de Alejandría y Orígenes, esta sección sería bastante más extensa, especialmente porque Orígenes escribió lo que parece ser el primer comentario sobre Romanos. Sin embargo, como han sido excluidos por las razones ya mencionadas, solo dos autores serán incluidos: Tertuliano y Cipriano de Cartago.

---

37 Ireneo incluso entiende que la gracia que es recibida en la salvación no es nada más que Cristo mismo: hablando de las palabras de Pablo en Ga, escribe, “En la misma epístola escribe que, quienes han creído en Cristo, reciben a Cristo” (*Con. Her.* 5.32.2; la trad. de González no incluye la frase *percipere Christum* que aparece en PG 7 [*pars secunda*].1211).

38 La cita continua: “pues mientras más lo amemos, recibiremos de él mayor gloria cuando estemos para siempre en presencia del Padre”. Ireneo cree en grados de recompensa celestial basada en nuestra santificación en esta vida, algo que los protestantes también profesamos.

*Tertuliano (c. 155–220)*

A pesar de ser un escritor influyente y un teólogo que defendía doctrinas cruciales de la fe cristiana, la ortodoxia de Tertuliano ha sido cuestionada debido a su conexión con el movimiento montanista, que tenía posturas heterodoxas de la profecía y temas relacionados. Sin embargo, esta conexión no parece haber afectado su postura sobre la justificación, siendo el motivo por el cual ha sido incluido aquí. Aunque no profundiza mucho en cada tema relacionado con la justificación, sus comentarios sobre la fe justificadora son importantes y se alinean con el patrón que hemos visto hasta ahora.

En un texto de *Contra Marción*, Tertuliano une dos temas importantes: las obras de la Ley mosaica no justifican, pero la fe sí, y Dios imputa la justicia a los que creen en él:

...para que de ahí en adelante el hombre pueda ser justificado por la libertad de la fe (*ex fidei libertate justificetur*), no por la servidumbre a la ley, “porque el justo por su fe vivirá”. Ahora bien, aunque el profeta Habacuc dijo esto primero, tenemos aquí al apóstol confirmando a los profetas, así como lo hizo Cristo. El objeto, por tanto, de la fe por la que vivirá el justo, será ese mismo Dios a quien también pertenece la ley, por la cual, cumpliéndola, ningún hombre se justifica. [...] Porque puesto que “Abraham creyó a Dios, y le fue contado por justicia”; puesto que también mereció por eso ser llamado “padre de muchas naciones”, mientras que nosotros, que somos aún más parecidos a él en la fe en Dios, somos justificados (*justificamur*) como lo fue Abraham, y por eso también obtenemos la vida —pues el justo vive de su fe [...]. En resumen, la fe en uno de los dos dioses no puede admitirnos en la dispensación del otro, de modo que impute justicia a los que creen en él (*ut credentes justitiae deputet*), y haga vivir a los justos por medio de él, y declare a los gentiles ser sus hijos por la fe (*ut nationes filios fidei dicat*).<sup>39</sup> (5.3)

Poco después, Tertuliano explica la diferencia entre la ley y “la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo” (Rom 3:21–22) contra Marción, quien ha mutilado la carta como parte de su programa para identificar dos dioses diferentes en el Antiguo y Nuevo Testamento. Lo que es importante para nuestro estudio es el hecho de que Tertuliano es enfático en que somos justificados por la fe en Cristo:

Es una distinción de dispensaciones, no de dioses. A los justificados por la fe en Cristo (*justificatos ex fide Christi*) y no por la ley les ordena que tengan paz con Dios. [...] Ahora bien, como la paz solo es posible para aquel contra quien hubo guerra, seremos justificados (*justificabimur*) por él, y a él también pertenecerá el Cristo, en quien somos justificados por la fe (*ex cujus fide justificabimur*), y solo a través de quien los enemigos de Dios pueden ser reducidos a la paz. (5.13)

---

39 Traducción del inglés: Tertuliano, *Contra Marción*, en Alexander ROBERTS y James DONALDSON (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, tomo 3, *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1885/2004), 434–435 (5.3). El latín viene de [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org) (accedido el 15 de febrero de 2024).

El tenor general de los comentarios de Tertuliano, combinado con la naturaleza incondicional de sus comentarios, sugiere que entendía nuestra justificación como el resultado de solo fe solo en Cristo.<sup>40</sup>

### *Cipriano de Cartago (c. 210–258)*

Durante su breve obispado, las circunstancias de Cipriano lo llevaron a escribir extensamente sobre la unidad cristiana y la perseverancia durante la persecución, pero ciertos temas relacionados con la justificación también surgieron. Por ejemplo, es enfático en que la salvación no es por esfuerzo humano, sino por la gracia de Dios: “Y para esto no hay necesidad de dinero, ni de intrigas, ni de poder, como cuando con gran esfuerzo humano se consigue una fortuna o una dignidad o una potestad: el don de Dios es gratuito y fácil de conseguir” (*A Donatum* 14).<sup>41</sup> También escribió sobre la justificación por fe y la justicia imputada:

Y aquella primera bendición dada a Abraham se extendía a nuestro pueblo. Pues si Abraham se fió de Dios y eso se le imputó como justicia (*deputatem est ei ad justitiam*), también todos los que creen en Dios y viven en la fe son tenidos por justos (*justus invenitur*) y ya mucho tiempo antes aparecen bendecidos y justificados (*benedictus et justificatus ostenditur*) en el fiel Abraham, como lo prueba el apóstol san Pablo cuando dice: [cita Ga 3:6]. (Ep. 63.4)<sup>42</sup>

La expresión “los que creen en Dios y viven en la fe” puede verse como una anticipación de lo que los protestantes queremos decir por fe viva: la fe justificadora siempre está viva y presente en el creyente y siempre produce buenas obras. Otra manera de decirlo es que aquellos que son justificados son quienes creen en Dios y viven en fe. Finalmente, inmediatamente después de la primera cita presentada arriba (*A Don.* 14), Cipriano habla de manera poética sobre la relación entre la salvación y la regeneración y acredita al Espíritu como la fuente y el iniciador de nuestra nueva vida: “Así como espontáneamente el sol alumbraba, el día ilumina, la lluvia humedece, así mismo el Espíritu celestial se infunde en nosotros. Cuando un alma, dirigiendo su mirada al cielo, ha conocido a su Creador, más alta que el sol y por encima de toda potestad terrena, comienza a ser lo que cree que es” (*A Don.* 14). La idea de que el alma “comienza a ser lo que cree que es” anticipa el resumen moderno de la ética del Nuevo Testamento de “Sé lo que eres”,<sup>43</sup> y concuerda con el entender protestante de la relación entre la fe y las obras: primero viene el creer, seguido por las obras que son coherentes con la fe en Dios.

40 Tertuliano entendía que la fe estaba necesariamente conectada al bautismo (*Del bautismo*, 13).

41 Carmelo FAILLA y Joaquín PASCUAL TORRO (eds.), *Cipriano. La unidad de la Iglesia, el Padrenuestro, A Donato*, 2ª ed. (BP 12; Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 129. Para textos similares, ver *Ad Donatum* 4.

42 M<sup>a</sup> Luisa GARCÍA SANCHIDRIÁN, *Cipriano de Cartago. Cartas* (Madrid: Editorial Gredos, 1998), 293.

43 Declarado famosamente por Rudolf Bultmann, pero utilizado desde entonces por muchos otros (Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1953], 329 [“Werde, der du bist”]).

## Resumen

El siglo III no tiene muchos autores que debatían clara y extensamente sobre lo que luego se convertiría en el entender protestante de la justificación, pero lo que sí se encuentra no es de poca importancia: los temas centrales de la justificación por fe y la imputación de la justicia.

## Siglo IV: Oriente

En comparación a los siglos anteriores, el cuarto siglo nos ofrece una explosión de autores con numerosas obras que nos han alcanzado hasta el día de hoy. Como era de esperarse, tenemos una explosión correspondiente de textos que tocan varios componentes relacionados con la justificación y, de hecho, hay demasiados autores y textos para presentar aquí. Por ende, solo se presentarán los autores y textos más importantes de manera individual, con los menos importantes agrupados e incluidos al final de la sección. En total, veremos a los siguientes cinco autores: Basilio de Cesarea, Juan Crisóstomo, Eusebio de Cesarea, Dídimo el Ciego y Gregorio de Nisa.<sup>44</sup>

### *Basilio de Cesarea (330–379)*<sup>45</sup>

La enseñanza general de Basilio sobre la justificación es difícil de evaluar, pero el tenor general de su pensamiento lo coloca en la línea que estamos presentando en este artículo.<sup>46</sup> Su *Homilía* 20, conocida como “Sobre la humildad”, habla de muchos temas relacionados con la justificación. Dice a sus oyentes que les falta la “justicia buena” y “verdadera”, y que no han acogido a Cristo por virtud, sino que Cristo “te ha aprehendido por su venida” (§1–4). Luego hace una clara declaración que incluye temas como la incapacidad del hombre para justificarse a sí mismo, justificación solo por fe y una justicia externa que viene de Dios. Comentando sobre Filipenses 3:8–9, Basilio dice:

Porque este es el gloriar en Dios verdadera y perfectamente, cuando el hombre no es ensalzado por su propia justicia, sino que sabe que le falta la verdadera justicia y es justificado solo por la fe en Cristo (πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον). Y Pablo se gloría de que menosprecia su propia justicia y busca la justicia que es por medio de Cristo, es decir, la justicia de Dios en la fe (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει).<sup>47</sup>

44 Otros autores no mencionados son Atanasio, *A los obispos de Egipto* 21 (justificación por fe, pero también por lealtad) y Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 5.5 (justificación por fe; pero ver *Cat.* 7.6, donde habla por la justificación por el dinero).

45 Coleman FORD, “‘Striving for Glory with God’: Humility as the Good Life in Basil of Caesarea’s *Homily* 20”, *Themelios* 44 no 2 (2019): 278–290.

46 Para la postura contraria, ver *El Espíritu Santo* 24.55 (ser salvos por obras de justicia); *Ep.* 204.4 (la incertidumbre de poder escapar el juicio de pecados pasados; pero ver 2 Co 5:10).

47 Citado en NEEDHAM, “Justification”, 49 (*Hom. Fil.*, 22). Declaraciones similares se encuentran en §3 de la misma homilía. Parece que Basilio es el primer Padre griego que usó la frase “justificado solo por fe”.

En una de sus cartas, une la fe y las buenas obras de tal manera que una sin la otra es inútil:

Porque sabéis que, a menos que estéis iluminados por la fe en Dios, la rigurosidad de la vida no sirve de nada; ni una recta confesión de fe, si carece de buenas obras, podrá presentaros ante el Señor. La fe y las obras deben estar unidas: así el hombre de Dios será perfecto y su vida no se detendrá por ninguna imperfección. Porque la fe que nos salva, como dice el Apóstol, es la que obra por el amor. (*Ep.* 295)<sup>48</sup>

Aquí, Basilio está declarando que, separadas de la fe en Dios, las buenas obras no tienen valor ante los ojos de Dios. Mas bien, la fe y las obras “deben estar unidas”. Esto concuerda con aquello a lo que los protestantes nos referimos cuando decimos que la justificación necesariamente lleva a la santificación. Su comentario concluyente de que la fe salvadora “obra por el amor” es a lo que los protestantes nos referimos al decir que una fe justificadora es una fe viva.

*Juan Crisóstomo (c. 347–407)*<sup>49</sup>

Con Juan Crisóstomo, el gran obispo y predicador de Constantinopla, tenemos un tesoro de posibles citas de las cuales elegir. Los lectores deben saber que solo hemos proporcionado una pequeña muestra de sus numerosos comentarios sobre el tema, los cuales hemos organizado según los tres componentes esenciales del entender protestante de la justificación.<sup>50</sup>

Primero, Crisóstomo entiende la humanidad como muerta en nuestros pecados, como lo deja claro en su *Homilias sobre Efesios*, sobre Efesios 2:10: “Mira lo que dice; aquí insinúa la regeneración. En realidad se trata de otra creación; nos hace pasar de la nada al ser. Lo que éramos antes, estábamos muertos” (4.3.1). En su *Homilias sobre Romanos*, sobre Romanos 11:6, declara que no podemos salvarnos por nuestras propias obras, sino que tenemos que ser salvados por Dios: “Así pues, demos gracias por ser de los salvados, y sin poder salvarnos por nuestras obras, seremos salvados por el don de Dios” (18.5.6).<sup>51</sup>

Segundo, Crisóstomo afirma que somos salvos por gracia y justificados solo por la fe: “Y ¿en qué consiste la ley de la fe? Que la salvación tiene lugar mediante la

48 Traducción del inglés: Philip SCHAFF y Henry WACE (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2ª serie, tomo 8, *Basil: Letters and Select Works* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1895/2004), 317.

49 Miguel María GARIJO GUEMBE, “La justificación por la fe y no por las obras en las homilias «In epistolam ad romanos» de Juan Crisóstomo”, en *Quaere Paulum: miscelanea homenaje a Monseñor Doctor Lorenzo Turrado* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981), 237–243.

50 Para la trad. de la *Hom. Rom.*: Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la carta a los romanos*, 2 tomos, trad. Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (BP 110–111; Madrid: Ciudad Nueva, 2018–2019); para la trad. de la *Hom. Ef.*: Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la carta a los efesios*, trad. Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (BP 120; Madrid: Ciudad Nueva, 2021). No se trata aquí la postura de Crisóstomo sobre la predestinación. Sus enseñanzas sobre el tema no son del todo claras.

51 Para declaraciones similares sobre la incapacidad de las buenas obras para salvarnos, ver, e.g., *Hom. Rom.* 4.1.1–2 (sobre Rom 4:1–2).

gracia (Διὰ χάριτος σώζεσθαι). Así es como se demuestra el poder de Dios, porque no solo nos salvó, sino que también nos hizo justos (ἐδικαίωσε) y nos condujo a un motivo de vanidad, sin necesidad de obras, sino buscando únicamente la fe (πίστιν ζητήσας μόνον)” (*Hom. Rom.* 7.4.1; sobre Rom 3:27). También predicó que la fe es el regalo de Dios: “En efecto, dime, ¿cómo salva la fe sin obras? Precisamente eso es un don de Dios” (*Hom. Ef.* 4.2.8; sobre Ef 2:8). En su sermón que tocó Romanos 3:24–25, explica que somos hechos justos “inmediatamente” en la justificación y que no está basada en obras, sino en la fe:

¿Qué significa manifestación de justicia? Lo mismo que la manifestación de una riqueza no consiste únicamente en que uno mismo sea rico, sino también que hace ricos a otros; también [manifestación] de la vida no consiste solo en que uno mismo esté vivo, sino también que vivifica a los muertos; y [manifestación] de poder, no consiste en que uno mismo sea poderoso, sino también porque da fuerza a los débiles; así también manifestación de justicia no consiste solo en que uno mismo sea justo, sino que también hace justos inmediatamente (ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖν) a los hombres consumidos en los pecados. Así pues, esto es lo que añadió el mismo Pablo para dar a entender lo que significa muestra: Para ser Él mismo justo y justificar al que vive de la fe en Jesús. Por tanto, no te envalentones; pues no es por las obras, sino por la fe (ἀπὸ πίστεως): no rechaces la justicia de Dios, pues es buena por dos motivos: porque es fácil de conseguir y porque se propone a todos. (*Hom. Rom.* 7.2.8–3.1)

Crisóstomo entendía la justificación de manera forense, como se ilustra por su predicación sobre Romanos 3:4, donde explica el significado de “justificado” dentro del contexto de un juicio en corte: “¿Qué significa «justificado»? Si se estableciera un juicio y una investigación sobre las iniciativas de Dios con los judíos, y lo que hicieron éstos con Dios, la victoria estaría del lado de Dios y aparecerían todas sus justificaciones” (*Hom. Rom.* 6.5.2).<sup>52</sup> Nuevamente, el juicio en la corte no *haría* justo a Dios, sino que lo *declararía* como tal. De igual manera, en su sermón que tocó Romanos 8:34, habla de la justificación dentro de un contexto jurídico y la comprende como algo contrario a la condenación, los cuales ambos transmiten ideas forenses y declarativas:

No dice: «Dios que perdona los pecados», sino lo que es mucho más importante: Dios, el que justifica. En efecto, cuando la sentencia de un juez declara que uno es inocente (δίκαιον ἀποφήνη), y la sentencia de un juez como es Dios, ¿qué merece el que se atreve a acusar? [...] No por lo que narran los cuentos de los judíos, sino porque nos eligió y nos justificó (ἐδικαίωσε), y lo que es todavía más admirable, nos justificó por el sacrificio de su Hijo como víctima. ¿Quién, pues, nos podrá acusar: Dios, que nos concede la corona, Cristo ofrecido como víctima por nosotros, y no solo sacrificado, sino también que, después de su vida en la tierra, intercede por nosotros? (*Hom. Rom.* 15.3.2)

52 Comentando sobre estas palabras de Crisóstomo, Needham escribe, “Crisóstomo entiende claramente que la justificación significa un veredicto en el cual el derecho es pronunciado para caer sobre una de las partes en una disputa” (“Justification”, 28). Para más entender declarativo de la justificación, ver *Hom. Rom.* 7.3.6 (sobre Rom 3:27).

Finalmente, Crisóstomo diferenciaba entre la justificación y la santificación. Por ejemplo, “Pero, puesto que después de esta gracia por la que hemos sido justificados (ἐδικαιώθημεν) es necesaria (χρεία) una buena conducta, mostremos un celo digno de tal regalo, y lo mostraremos, si conservamos con todo cuidado la caridad (τὴν ἀγάπην), que es la madre de todos los bienes” (*Hom. Rom.* 7.5.1; sobre Rom 3:31). Aquí, él entiende la justificación como un evento pasado (nótense también la voz pasiva), pero que la santificación “es necesaria”, la cual resume como amor, la madre de todos los bienes.

### Otros autores

Eusebio de Cesarea (c. 260–339) habla de la justificación solo por fe cuando escribe sobre los ebionitas (i.e., cristianos judíos) en su *Historia eclesiástica*, “Creían absolutamente necesaria para ellos la observancia de la ley, alegando que no se salvarían por la sola fe en Cristo (διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως) y por vivir conforme a ella” (3.27.2).<sup>53</sup> Aquí está contrastando las obras de la Ley mosaica con la sola fe en Cristo, y su énfasis en “vivir conforme a ella” no debería pasar desapercibido.

Dídimo el Ciego (c. 313–398), en su comentario sobre Santiago 2:26 (“Porque como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta”), dice lo siguiente sobre la relación entre la fe y las obras:

Sin duda, el espíritu es mejor que el cuerpo, pero no es así como hay que anteponer sin resistencia alguna las obras a la fe, ya que el hombre se salva por gracia (*gratia salvatur*), no por las obras, sino por la fe (*ex fide*). A no ser que también se cuestione que salve la fe que vive con sus obras propias, como si existiera otra clase de obras, al margen de las que la salvación proviene de la fe (*ex fide*).<sup>54</sup>

Aquí declara que somos salvos por gracia y fe, y que esta fe salvadora vive al hacer obras. Sin embargo, hace una distinción entre la fe salvadora y las obras subsecuentes o, para usar el lenguaje de los protestantes, entre la justificación y la santificación.

Gregorio de Nisa (c. 335–395) era un lector y seguidor cercano de Orígenes y, como tal, algunos aspectos de su entender de la justificación harían que su presencia aquí parezca cuestionable, incluso cuando utiliza expresiones con tono protestante, como “solo por fe”.<sup>55</sup> Sin embargo, ha sido incluido por una ilustración poderosa que utiliza para explicar la doble imputación, utilizando la imagen de una boda. En

53 Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, trad. Argimiro VELASCO-DELGADO (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 168 (texto español y griego; trad. ligeramente modificada). Para una declaración similar sobre la justificación por la fe, ver *Hist. ecl.* 1.4.

54 Citado en Gerald BRAY (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento*, tomo 11, dir. Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (Madrid: Ciudad Nueva, 2002), 76.

55 Martin LARID, “‘By Faith Alone’: A Technical Term in Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae* 54 no 1 (2000): 61–79. Gregorio habla muy favorablemente sobre la fe, e incluso dice que Dios puede ser conocido “solo por fe” (διὰ μόνης τῆς πίστεως), pero entiende la fe como un ascenso negativo/apofático de la mente a Dios. Tal vez ya haya indicadores de esto en Clemente de Alejandría (e.g., *Misc.* 2.4).

su segundo sermón sobre Cantar de los Cantares, escribe lo siguiente desde la perspectiva de la novia:

En bien de las que aprenden añade el milagro que ha tenido lugar en ella, para que conozcamos mejor la benignidad inmensa del esposo, el cual, mediante su amor, infunde en su amada la hermosura. No os extrañéis de que me ame el que es la misma perfección. Lo admirable es que siendo yo negra por el pecado, semejante y compañera de las tinieblas, con su amor él me ha hecho hermosa; mi torpeza él la ha trocado (ἀνταλλαξάμενος) en su belleza. Llevando (μεταθεις) sobre sí las manchas de mis pecados, me ha enriquecido (μετέδωκέ) con su pureza, me ha hecho participar de su hermosura. Por eso, a mí, que al principio era fea, me ha hecho amable.<sup>56</sup>

Gregorio utiliza muchos verbos para transmitir la idea de la imputación: Cristo “ha trocado” la torpeza (i.e., la injusticia) de la novia en su belleza (i.e., la justicia), él “llevó” sobre sí mismo nuestros pecados y nos “ha enriquecido” su propia pureza. La justicia que la novia goza no es suya, sino la del novio.

### Resumen

Podría haberse mencionado a otros autores, pero estos cinco escritores ilustran que la justificación era muchas veces entendida en la Iglesia de habla griega como algo que el hombre no podía ganarse debido a su pecaminosidad, que la fe es el regalo de Dios, que la salvación es solo por gracia de Dios, solo por medio de la fe, solo en Cristo, que Dios imputa la justicia sobre el creyente y que la santificación necesariamente procede de la justificación. Esto es, en esencia, el entender protestante de la justificación.

## Siglo IV: Occidente

En occidente, Mario Victorino, Hilario de Poitiers, Ambrosio y Ambrosiaster dedicaron gran atención a la justificación, incluyendo los temas cruciales de la fe sola y un entender forense de la justificación. Sus comentarios son tan extensos y numerosos que solo se puede ofrecer una pequeña muestra.

### *Mario Victorino (c. los años 280–los años 360)*<sup>57</sup>

Mario Victorino era un autor patrístico que está siendo redescubierto por académicos modernos. Era amigo cercano de Agustín cuya conversión al

56 Citado en J. Robert WRIGHT (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento*, 2ª ed., tomo 10, dir. Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (Madrid: Ciudad Nueva, 2020), 401–402; para el griego: Gregorio de Nisa, *Homilies on the Song of Songs*, trad. Richard NORRIS JR. (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012), 50.

57 Stephen Andrew COOPER, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Dongsun CHO, “Justification in Marius Victorinus' Pauline Commentaries: *Sola Fide*, *Solo Christo*, and *Sola Gratia Dei*”, *Journal for Baptist Theology and Ministry* 11 no 1 (2014): 3–25. Gran parte del latín reproducido aquí viene de las obras de Cooper y Cho, de donde vienen también las traducciones.

cristianismo a una avanzada edad dejó un gran impacto en él. Como demuestra el siguiente estudio, Mario anticipa las enseñanzas encontradas en los escritos de Agustín, y es posible que haya influenciado el entender de la justificación del futuro obispo de Hipona.

Mario afirmaba notablemente que Dios predestinó a los humanos para ser justos (no porque previó que lo serían): “Así Dios predestinó estas almas antes de la fundación del mundo; Dios los escogió para que fueran santos”.<sup>58</sup> Es enfático en que las buenas obras no justifican: declara que las buenas obras, como dar dinero a los pobres y las obligaciones religiosas como la castidad y la abstinencia, no son la base de nuestra salvación, ya que “somos salvos por la gracia de Dios” que es “un don de Dios”.<sup>59</sup> Va un paso más allá al condenar la idea de que los humanos somos salvos por la cooperación de la fe y las buenas obras: “Porque la fe libera, y cualquiera que, como hemos dicho, espera alguna ayuda además de Cristo, aunque sea junto con Cristo (*licet cum Christo*), no tiene fe”.<sup>60</sup>

Entiende que la fe en sí es un regalo de Dios, como se ilustra en su comentario sobre Filipenses 1:29: “Por eso nos ha dado un don para que creamos en él”.<sup>61</sup> Relacionado con esta idea es el llamado de Dios, el cual Mario entiende como la gracia iniciadora de Dios de atraer a los humanos a sí mismo. En su comentario sobre Gálatas 1:15, escribe: “*Dios también me llamó por su gracia*, es decir, Dios me llamó para venir a su gracia y conocer a Dios. Porque nadie llega a conocer a Dios sin haber sido llamado”.<sup>62</sup> Luego, en el mismo comentario, al escribir sobre los comentarios de Pablo en Gálatas 4:6, escribe de manera similar, “Cristo *envió el Espíritu del Hijo*, dice Pablo, el Espíritu Santo, quien, descendiendo a nuestros corazones, hace conocer fácilmente al Padre. [...] A ellos les es enviado —también de Dios— el Espíritu del Hijo, es decir, el Espíritu Santo, para que se apresuren, corran al Padre y clamen con una especie de santificación interior y una voz interior”.<sup>63</sup>

En varios sitios de sus escritos, Mario enfatiza que somos salvos solo por fe, como ilustra esta extensa cita de su comentario sobre Gálatas 3:7:

Todo el misterio que fue realizado por nuestro Señor Jesucristo requiere fe sola (*fidem solam*). Porque entonces habrá sido promulgado por nosotros,

58 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 168 n. 160 (sobre Ef 1:4). El comentario de Mario sobre Rom se ha perdido, en el cual Mario presumiblemente habría dado una declaración más clara aún sobre la predestinación. En su comentario sobre Ga 5:8, hace referencia a su comentario sobre Rom de tal manera que refuerza nuestra interpretación aquí: “Esto quiere decir que cualquier cosa de la que has sido persuadido, ya sea por mí, o ya sea algo que ya tienes como persuadido por Dios, lo que has sido persuadido es por Dios, que te llamó, como antes se dijo: *a quien Dios llamó, también Dios predestinó*, y las demás cosas que se han dicho en orden” (COOPER, *Marius Victorinus' commentary*, 331 [cursiva original]).

59 CHO, “Justification in Marius Victorinus”, 18 (sobre Ga 2:10 y Ef 2:9).

60 CHO, “Justification in Marius Victorinus”, 20 (sobre Ga 5:9). Para una declaración igual de poderosa sobre la inutilidad de las obras para la salvación, ver su comentario sobre Ga 3:9; Ef 2:8–9.

61 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 164.

62 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 263 (cursiva original).

63 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 309 (cursiva original).

promulgado para nuestra resurrección y liberación, si tan solo tenemos fe en Cristo y en el misterio de Cristo. Porque con este tratamiento de Abraham, la realidad divina se estableció de antemano y dio aviso previo de que el hombre sería justificado basándose en la fe (*ex fide homo iustificaretur*). Como a Abraham le fue contado por justicia, entonces, como él tuvo fe, por tanto, si tenemos fe en Cristo y en todo su misterio, también nosotros seremos hijos de Abraham. Esto significa que toda la vida nos será contada como justicia (*reputabitur nobis omnis vita ad iustitiam*). En efecto, Pablo ha añadido en esta línea que el misterio se realizó en el caso de Abraham basándose en que los seres humanos serían justificados en base a la fe (*ex fide iustificarentur homines*) — obviamente, fe en Cristo.<sup>64</sup>

En su resumen de Gálatas 1:13–21, Mario entiende a Cristo como el agente y la fuente de nuestra justificación, así como también el objeto de nuestra fe: “El evangelio es uno y verdadero: tener fe en Cristo (*in Christum fidem*) y ser justificados por él (*ab eo iustificari*), no por las obras de la Ley. Después de estos puntos, Pablo da otros argumentos de que la justificación (*iustificatio*) viene de Cristo (*ex Christo*), no de la Ley o las obras”.<sup>65</sup> Tal vez no sea una exageración sugerir que, basado en este y otros pasajes, Mario entendía la *sola fide* como el resultado lógico de *solo Christo*.<sup>66</sup> Mario entendía que la justicia de los cristianos no era propia de ellos, sino que venía de Dios, como ilustra su comentario sobre Filipenses 3:9:

Porque en ese caso sería, por así decirlo, mi justicia o nuestra justicia (*mea iustitia est vel nostra*), si sostenemos que con nuestra vida moral obtenemos una justicia que ha sido alcanzada a través de nuestra moral. Pero esta, dice, no es la justicia que tiene. ¿Pero qué justicia tiene? La ha incluido: *más bien aquella que se funda en la fe en Cristo, que procede de Dios (procedit ex deo), una justicia basada en la fe (iustitia ex fide)*.<sup>67</sup>

Finalmente, declara que la salvación es la base para los actos de amor subsecuentes hacia Dios y el prójimo:

A través de esta fe viene nuestra obra para la salvación; y nos conviene asumirlo mediante el amor que tenemos a Cristo, a Dios y, por tanto, a cada persona. Porque estos dos tienen el mayor efecto correctivo en cada vida, cumplen toda la fuerza de la Ley y contienen todas las cosas que son preceptos en el Decálogo

64 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 290–291 (Cooper argumenta que, en base a este pasaje, Mario se aferraba a un entender de la justificación como una justificación imputada y pasiva [*ibid*, 154]). Para declaraciones similares sobre la fe sola, ver el comentario de Mario sobre Ga 2:15–16; 3:2, 7, 21–22; 5:10; 6:10; Fil 1:29. Parece que Mario es el primer autor latino en hablar de la justificación “solo por fe”, usando expresiones como *sola fide*, *sola fides* y *fidem solam* (CHO, “Justification in Marius Victorinus”, 7).

65 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 152, 262. Nuevamente, su clara diferenciación entre la Ley (mosaica) y las obras deja en claro que está contrastando la fe a cualquier tipo de obra humana.

66 Como se mostrará más adelante, así es como Cirilo de Alejandría entendía que la relación funcionaba y cómo los protestantes también hablamos de la relación.

67 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 156 n. 111 (curvisa original).

—si es necesario que los que guardan la fe sostengan el amor. [...] la fe libera y el amor edifica.<sup>68</sup>

*Hilario de Poitiers (c. los años 310–los años 360)*<sup>69</sup>

Hilario de Poitiers no es un nombre tan conocido hoy en día, pero, en su época, fue uno de los obispos y autores más influyentes de occidente. Su comentario sobre Mateo contiene numerosas referencias a la justificación, las cuales forman la base de este estudio.<sup>70</sup>

Hilario afirma la pecaminosidad del humano y conecta nuestra naturaleza pecaminosa a Adán y Eva, asemejándose tal vez a la doctrina del pecado original, “Cuando en el baño del bautismo somos renovados mediante el poder del Verbo, somos separados de los pecados de nuestro origen y de sus autores. Alejados por una especie de corte de la espada de Dios, nos apartamos de los afectos de nuestro padre y de nuestra madre [i.e., Adán y Eva]”.<sup>71</sup>

En cuanto a la justificación por gracia y fe en Cristo, solo en su comentario sobre Mateo, utiliza la frase “la fe justifica” (*fides iustificat*) o “la justificación por la fe” (*fidei iustificatio*) unas veinte veces.<sup>72</sup> Por ejemplo, la utiliza (de paso) al comentar sobre la parábola de los obreros contratados en Mateo 20:1–16: “Dios ha regalado a todos su gracia gratuitamente (*gratuitam gratiam*) a causa de la justificación que viene de la fe (*ex fide iustificatione*)”.<sup>73</sup> En otros textos, desarrolla la idea de manera más completa, como lo hace en sus comentarios sobre Mateo 21:29, donde Jesús está

68 COOPER, *Marius Victorinus' Commentary*, 330–331 (comentando sobre Ga 5:7). En su comentario sobre Ga 2:15–16, escribe, “Porque solo la fe concede la justificación y la santificación (*Ipsa enim fides sola iustificationem dat et sanctificationem*)”, pero esto no parece ser una anticipación al uso protestante de estos términos.

69 Antonio PEÑAMARÍA DE LLANO, *La salvación por la fe. La noción «fides» en Hilario de Poitiers. Estudio filológico - teológico* (Burgos: Ediciones Aldecoa, 1981), esp. 191–211; D. H. WILLIAMS, “Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew”, *Pro Ecclesia* 16 no 4 (2007): 445–461; Hilary of Poitiers, *Commentary on Matthew*, trad. D. H. WILLIAMS (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2012). Para el español y latín del *Com. Mt.*: San Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo*, trad. Luis LADARIA (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010).

70 No se trata aquí la doctrina de Hilario sobre la predestinación. Su enseñanza al respecto no fue muy bien desarrollada, pero su declaración al final de su comentario sobre Mt 22 implica que la elección de Dios se basaba en la presciencia divina de aquellos que actúan de manera justa: “en los invitados se da una discriminación en virtud del resultado de un juicio acerca de su honradez” (Hilario de Poitiers, *Com. Mat.*, 285). De igual manera, su famosa frase en su *Com. Sal.* sobre Sal 118: “Permanecer en la fe es ciertamente un don de Dios, pero comenzar tiene su origen en nosotros mismos. [...] Es de la misericordia divina ayudar a los que tienen la voluntad, fortalecer a los principiantes, recibir a los que vienen; pero de nosotros es el principio, para que Dios lo perfeccione” (citado en George TAVARD, *Justification: An Ecumenical Study* [New York: Paulist Press, 1983], 19). Agustín habló sobre este mismo tema en su carta a Vitalis (*Ep.* 217), y se convertiría en una controversia en Galia del sur a finales del s. V a inicios del s. VI (WEAVER, *Divine Grace*, 12).

71 Hilario de Poitiers, *Com. Mat.*, 129; cf. WILLIAMS, “Hilary of Poitiers”, 457.

72 WILLIAMS, “Hilary of Poitiers”, 453.

73 Hilario de Poitiers, *Com. Mat.*, 252–253; cf. WILLIAMS, “Hilary of Poitiers”, 456.

compartiendo la parábola de los dos hijos, uno de los cuales cumplió con la voluntad de su padre, mientras que el otro no:

En la respuesta de los fariseos hay una cierta necesidad de la profecía. Pues aunque sea a pesar suyo, confiesan quién se ha sometido a la voluntad del Padre, es decir, el hijo más joven, que ha hecho profesión de obediencia, aunque no haya obrado a tiempo, porque solamente la fe justifica (*fides sola iustificat*). Y por esto los publicanos y las meretrices serán los primeros en el reino de los cielos, porque creyeron a Juan y, una vez bautizados para la remisión de los pecados, han confesado la venida de Cristo, han alabado las curaciones que ha realizado, han aceptado el misterio de la pasión, han reconocido el poder de la resurrección. Los príncipes de los sacerdotes y los fariseos, que veían estas cosas y las despreciaban, no habían sido justificados por la fe (*justificati per fidem non erant*), ni han retornado a la salvación por medio del arrepentimiento (*nec per poenitentiam regressi sunt ad salutem*); por ello su fruto se secará para siempre a causa de la maldición que se profirió en la higuera.<sup>74</sup>

Hilario también afirmó la naturaleza forense de la justificación. Aunque su punto central en *La Trinidad* 10.65 era argumentar a favor de las dos naturalezas de Cristo, gira hacia la justificación al citar Romanos 8:33–34: “¿Es aquel que resucitó distinto de aquel que murió? ¿Aquel que murió de aquel que nos condena? Por último, ¿no es él que nos condena también Dios que nos justifica? Distingue, si puedes, a Cristo nuestro acusador de Dios nuestro defensor, a Cristo que murió de Cristo que condena”.<sup>75</sup> Aquí, la justificación está conectada a Dios nuestro defensor y a Cristo que murió, y contrastada con Cristo que condena y acusa.

*Ambrosio (c. 339–397)*<sup>76</sup>

Ambrosio era, sin lugar a duda, el obispo más influyente del cuarto siglo en el occidente y fue crucial en la conversión de Agustín al cristianismo. Su entender de la justificación es, por ende, especialmente significativo.<sup>77</sup>

Ambrosio enseñó que las buenas obras no justifican, como está ilustrado en su cita de *De Jacobo y la vida feliz*: (hablando de la presentación de la Ley mosaica) “¿Qué necesidad había, entonces, de que se proclamara una ley, si no iba a ser de ayuda? Ya teníamos la ley natural; cada persona era una ley para sí misma y tenía el libro de la ley escrito en su corazón. No la guardamos; ¿Por qué se le añadió la otra,

74 Hilario de Poitiers, *Com. Mat.*, 276–277.

75 Citado en NEEDHAM, “Justification”, 30.

76 J. Warren SMITH, “Justification and Merit before the Pelagian Controversy: The Case of Ambrose of Milan”, *Pro Ecclesia* 16 no 2 (2007): 195–217.

77 No se trata aquí la postura de Ambrosio sobre la predestinación. Aunque hizo referencias ocasionales a la predestinación, no desarrolló la doctrina y sus comentarios no son muy claros. Ver *Sobre las viudas*, 12.72 para una declaración de muestra sobre la elección. Su comentario en *Sobre la fe* está entre sus más extensas, pero no es del todo clara: “Por eso dice el Apóstol: *Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó*. En efecto, no los predestinó antes de conocerlos, sino que predestinó los premios de quienes conoció de antemano los méritos” (Ambrosio, *Sobre la fe*, trad. Secundio GARCÍA [BP 77; Madrid: Ciudad Nueva, 2009], 266–277 [cursiva original; 5.6.83]).

cuando la carne no podría haber obtenido justificación en las obras de esa otra?<sup>78</sup> Aunque las buenas obras no pueden salvar, la fe sí: “Por tanto, nadie se gloríe de sus obras, ya que nadie es justificado por sus obras (*nemo factis suis justificatur*), sino que el que es justo ha recibido un don (*qui justus est, donatum habet*), siendo justificado por el bautismo (*per lavacrum justificatus est*). Es, por tanto, la fe (*fides*) la que nos hace libres por la sangre de Cristo, porque es bienaventurado aquel a quien se le perdonan los pecados y a quien se le concede el perdón”.<sup>79</sup>

Significativamente, en la siguiente cita ampliada, entendía que la justificación proviene de la fe, que era una justicia externa (de hecho, Cristo mismo), y que nuestra justificación final se basaba en la gracia de Dios, no en nuestro progreso moral. Ambrosio está interpretando el pasaje en el que los hermanos de José, que tenían dinero en sus sacos, deseaban discutir con José:

Y comenzaron a desear defender su caso ante el mayordomo de la casa, a la puerta de la casa. Todavía dudan en entrar y prefieren ser justificados por sus obras (*ex operibus suis malunt justificari*), porque desean probar un caso antes que recibir la gracia (*gratiam accipere*) y por eso están redargüidos en las puertas. Pero el hombre que espera el fruto del vientre de la virgen y la herencia del Señor, negocia con los bienes del Hijo y no se avergüenza en la puerta. Más bien, al final de la vida hace retroceder al enemigo, para que este, consciente de su culpa bastante grave, no le impida apresurarse hacia cosas más elevadas. [...] Entonces este mayordomo les respondió: “Paz a vosotros, no tengáis miedo. Vuestro Dios y el Dios de vuestros padres os ha dado tesoros en vuestros costales. He recibido vuestro buen dinero”. En verdad le habían dicho: “Encontramos el dinero de cada uno de nosotros en nuestros costales. Hemos devuelto nuestro dinero en todo su peso”. ¡Oh misterios poderosos y claramente representados! Es decir, ¿por qué estáis envanecidos? ¿Suponéis con demasiada frecuencia que el dinero que tenéis en vuestros costales es vuestro? ¿Qué tenéis en verdad que no hayáis recibido? Pero si lo habéis recibido, ¿por qué os jactáis como si no lo hubierais recibido? Ahora estáis satisfechos, os habéis hecho ricos; creéis que poseéis el dinero, pero el Dios de vuestros padres os ha dado el dinero. Él es vuestro Dios, él es el Dios de vuestros padres, y vosotros le habéis negado. Pero él concede perdón y os recibe de vuelta, si volvéis. Él es quien no pide vuestro dinero, sino que da el suyo. Os ha dado dinero en vuestros costales. [...] El don de la alegría es Cristo, él es vuestro dinero, él es vuestro precio (*ipse est argentum vestrum, ipse pretium vestrum*).<sup>80</sup>

78 Citado en Ambrosio, *Seven Exegetical Works*, trad. Michael McHUGH (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1971), 132 (2.6.20). Para otros textos que hablan de la incapacidad de las obras para justificarnos, ver *De Jacobo y la vida feliz*, 2.6.21.

79 Citado en Ambrosio, *Letters 1–91*, trad. Mary Melchior BEYENKA (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1954), 468 (*Ep.* 73.11). Como ilustra este texto, al igual que muchos Padres, Ambrosio entendía que la justificación estaba vinculada al bautismo (e.g., *De los sacramentos*, 3.2.12).

80 Ambrosio, *Seven Exegetical Works*, 221 (*De José*, 9.48–50).

*Ambrosiaster (escribiendo c. 360–380)*<sup>81</sup>

Como su apodo sugiere, Ambrosiaster, por lo demás anónimo, siguió de cerca a Ambrosio, y esto es cierto en cuanto a su entender de la justificación. Es importante porque su comentario sobre Romanos es el primer comentario conocido en latín sobre esta carta de Pablo. En su soteriología, la justificación desempeñó un papel fundamental, y Martín Chemnitz reconoció sus comentarios paulinos como las mejores obras patrísticas en latín que tratan la justificación antes de Agustín.<sup>82</sup>

Aunque puede ser cierto que el entender de Ambrosiaster sobre las “obras” se refiere típicamente a la Ley mosaica, algunos textos demuestran que las entendía como obras buenas de cualquier tipo, y afirmó claramente que no pueden salvar. Por ejemplo, en su comentario sobre Romanos 4:4, escribe: “Lo que se le paga a uno que está sometido a la Ley de los ritos —o sea, la de Moisés—, o a la ley natural, no es reconocido como una recompensa al mérito, de manera que encuentre gloria ante Dios”.<sup>83</sup>

Ambrosiaster insiste en numerosas ocasiones en que la justificación llega solo por medio de la fe. Por ejemplo, al comentar sobre Romanos 3:24, escribe, “Gratuitamente (*gratis*) han sido justificados (*justificati sunt*) porque, sin hacer nada y sin devolver nada, por don de Dios, solo con la fe (*sola fide*), han sido justificados (*justificati sunt*)”.<sup>84</sup> La frase “*sola fide*” (o alguna versión de ella) aparece en su obra cuando comenta sobre Romanos 4:5 (3x), 6; 9:28; 10:9–10; y 11:32. En su breve comentario sobre Romanos 4:5, su lenguaje implica un entender de la justificación que va más allá del aspecto meramente negativo del perdón de los pecados a la imputación positiva de la justicia: “Dice esto porque al creyente impío, sin las obras de la Ley —es decir, al gentil— se le cuenta como justicia su fe en Cristo (*in Christum reputatur fides ejus ad justitiam*), del mismo modo que a Abrahán”.<sup>85</sup>

Finalmente, Ambrosiaster distingue entre lo que los protestantes llamamos la justificación y la santificación, pero también las ve como necesariamente conectadas. Por ejemplo, en su comentario sobre Romanos 12:1–2, escribe, “Mas ahora, dado que los hombres están purificados por el don de Dios y liberados de la segunda muerte, deben ofrecer una hostia viva, a fin de que sea señal (*signum*) de la vida

81 Dongsun CHO, “Ambrosiaster on Justification by Faith Alone in his Commentaries on the Pauline Epistles”, *Westminster Theological Journal* 74 (2012): 277–290; Peter DUBBELMAN, “Justification by Faith in Ambrosiaster’s Commentary on Romans A Response to Dongsun Cho”, *Westminster Theological Journal* 82 (2020): 255–277. Citas de su comentario de Romanos vienen de Ambrosiaster, *Comentario a la epístola a los romanos*, ed. y trad. Agustín LÓPEZ KINDLER (BP 127; Madrid: Ciudad Nueva, 2023).

82 Martín CHEMNITZ, *Loci Theologici*, 2 tomos, trad. Jacob A. O. PREUS (St Louis, MO: Concordia, 1989), 1:32a (citado en CHO, “Ambrosiaster on Justification”, 279). No se trata aquí la enseñanza de Ambrosiaster sobre la predestinación. Sus comentarios al respecto son breves, pero parece entender la predestinación de Dios como una presciencia de aquellos quienes le serían fieles.

83 Ambrosiaster, *Comentario*, 98. Para una declaración similar, ver su *Comentario*, 95 (sobre Rom 3:28).

84 Ambrosiaster, *Comentario*, 92 (trad. modificada).

85 Ambrosiaster, *Comentario*, 99.

eterna”.<sup>86</sup> Así, las obras son “señal” de la vida eterna, no su base o causa. De igual manera, en su comentario sobre Gálatas 5:6, escribe, “para la justificación solo es necesaria la fe en la caridad. Porque la fe debe ser protegida (*debet muniri*) por la caridad fraterna, a fin de que haya perfección en el creyente”.<sup>87</sup> Los protestantes no deberíamos tener problemas para afirmar esta visión de la relación entre la fe y las buenas obras: la fe sola debe ser protegida por el amor.

### Resumen

Mario Victorino, Hilario de Poitiers, Ambrosio y Ambrosiaster entendieron la justificación de manera esencialmente igual que los protestantes: los seres humanos no pueden justificarse a sí mismos, la justificación es únicamente por la gracia de Dios a través de la fe en Cristo solo, la justificación se imputa forensemente a los humanos y las buenas obras necesariamente siguen a la justificación. Estos autores pueden no haber distinguido claramente entre los aspectos instantáneo y declarativo de la justificación y los aspectos continuo y transformador de la santificación, como lo harán los reformadores protestantes en el siglo XVI, pero sería injusto exigir tal precisión de ellos mil años antes de que surgiera el debate en la Iglesia occidental.

## Siglo V: Oriente

El oriente del quinto siglo tiene tres autores importantes que ayudan a ilustrar las enseñanzas continuas de la Iglesia sobre la justificación: Marcos el Ermitaño (el Asceta), Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro.

### *Marcos el Ermitaño (fl. 430)*<sup>88</sup>

Marcos el Ermitaño fue un monje muy influyente en el oriente: era llamado “el más sabio de los ascetas” y categorizado como uno de los “grandes padres y maestros” de la Iglesia.<sup>89</sup> La obra que se examinará a continuación, *Sobre los que se imaginan estar justificados por las obras*, fue citada favorablemente por muchos teólogos griegos durante el siguiente milenio y, por lo tanto, “La enseñanza de Marcos sobre la

86 Ambrosiaster, *Comentario*, 246.

87 Ambrosiaster, *Comentario a las cartas paulinas de Gálatas a Filemón*, trad. Agustín LÓPEZ KINDLER (BP 129; Madrid: Ciudad Nueva, 2024), 99; cf. Robert ENO, “Some Patristic Views on the Relationship of Faith and Works in Justification”, *Recherches augustiniennes* 19 (1984): 3–27 (aquí, 9); CHO, “Ambrosiaster on Justification”, 286.

88 Bradley NASSIF, “Concerning Those Who Imagine That They Are Justified by Works: The Gospel According to St. Mark—the Monk”, en *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, eds. Brock BINGAMAN y Bradley NASSIF (Oxford: Oxford University Press, 2012), 87–101; Andrew LOUTH, “Messalianism and Pelagianism”, en *Papers Presented to the Eighth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1979*, parte 1, ed. Elizabeth LIVINGSTONE (Oxford: Pergamon Press, 1982), 127–135. Todas las traducciones vienen de Marcos el Asceta, *Counsels on the Spiritual Life*, trad. y ed. Tim VIVIAN (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2009). Es importante tomar en cuenta que los Dichos están enumerados de diferentes maneras en diferentes ediciones.

89 NASSIF, “Concerning Those Who Imagine”, 88 (citando a Juan Damasceno y a Filoteo el Sinaíta).

relación entre la gracia, la fe y las obras en *Justificado por las obras* puede considerarse una doctrina crucial y ampliamente aceptada entre los grandes Padres de la Iglesia a lo largo de los siglos”.<sup>90</sup> Marcos probablemente estaba escribiendo en contra de los mesalianos (“aquellos que oran”), quienes han sido descritos como una expresión oriental del pelagianismo. En la medida en que se mantengan ciertas las similitudes, Marcos cumple el papel de un Agustín oriental, pero las diferencias entre los mesalianos y los pelagianos implican que las respuestas dadas por Agustín y Marcos también fueron diferentes.<sup>91</sup> Por lo tanto, aunque hay similitudes, no deben ser llevadas demasiado lejos.

En Dicho 2 de su obra, Marcos establece dos puntos importantes que resumen su postura:

El Señor, deseando mostrar que todo mandamiento es obligatorio, pero que la filiación es un don concedido al ser humano mediante su propia sangre, dice: “Cuando hayáis hecho todo lo que se os ha ordenado, decid: ‘Somos esclavos inútiles, no hemos hecho más que cumplir con nuestro deber’ [Lc 17:10]. Así, el reino de los cielos no es una recompensa por las obras, sino más bien un regalo del amo, preparado para sus fieles servidores.

Este resumen, junto con otros Dichos de la obra, se ajusta a elementos importantes del entender protestante de la justificación. En primer lugar, el título de la obra de Marcos resume su perspectiva sobre las buenas obras: simplemente no pueden justificar. En segundo lugar, la salvación “no es una recompensa por las obras, sino más bien un regalo del amo”, y este regalo se nos otorga “mediante su propia sangre”. Esto enfatiza la gracia sola y solo Cristo, y otros Dichos resaltan el papel de la fe, como el Dicho 101, que combina otros elementos importantes, como la deprivación humana, solo Cristo y el arrepentimiento: “Una persona [i.e., Cristo] es justa por medio de las obras, las palabras y los pensamientos, pero muchos son justos por medio de la fe, la gracia y el arrepentimiento”. Este dicho implica la imputación, que se refuerza con el Dicho 2 anterior cuando habla de la “filiación” como “un don concedido al hombre”: la filiación es un estado que tiene connotaciones legales y se confiere de inmediato y completamente, no se transmite con el tiempo y en grados. El final del Dicho 24 conecta de manera similar a Cristo, la cruz, la gracia y la filiación: “Cristo, a través de la cruz, da como regalo la filiación”. Finalmente, las buenas obras son “obligatorias”, lo cual es parecido a aquello a lo que los protestantes nos referimos cuando decimos que las buenas obras son la consecuencia necesaria de la justificación. El Dicho 17 es interesante en sus comentarios sobre la relación entre la fe y las obras porque condena ambos extremos de la fe muerta y el legalismo, lo cual también hacemos los protestantes: “Algunos, sin guardar los mandamientos, piensan que están guardando la fe, mientras que otros, al guardar los mandamientos, esperan recibir el reino como recompensa que se les debe. Ambos son privados del reino”. El único camino a seguir es ser adoptado por Dios y luego vivir de acuerdo con la nueva relación familiar.

---

90 NASSIF, “Concerning Those Who Imagine”, 88.

91 NASSIF, “Concerning Those Who Imagine”, 88.

*Cirilo de Alejandría (c. 376–444)*<sup>92</sup>

Cirilo fue posiblemente el teólogo de habla griega más importante del siglo V. Comentó varios libros de la Biblia y estos comentarios están llenos de afirmaciones que confirman doctrinas clave relacionadas con la justificación. Por razones de brevedad, solo se pueden proporcionar algunas de sus afirmaciones.

Primero, afirma que todos los hombres están bajo pecado y no pueden justificarse a sí mismos. Comentando sobre Romanos 3:21–25, escribe: “Entonces, cuando los griegos estaban bajo pecado porque no conocían al Creador y los judíos estaban bajo pecado porque eran culpables de transgredir la ley, todos en el mundo necesitaban a Cristo, quien justifica (τοῦ δικαιούντος Χριστοῦ). Porque hemos sido justificados (Δεδικαιώμεθα) ‘no por obras de justicia que hayamos hecho, sino según su gran misericordia’”.<sup>93</sup> Cirilo es más enfático sobre este punto en su comentario sobre Lucas, donde escribe que ni siquiera la persona más justa puede justificarse por su virtud, sino que Cristo nos justifica por la fe: “Porque no había nadie tan avanzado en virtud, quiero decir en virtud espiritual, como para poder cumplir todo lo que se le había mandado, y ello sin mancha. Pero la gracia que es por Cristo justifica, porque, anulando la condenación de la ley, nos libera por medio de la fe”.<sup>94</sup>

Como han indicado las citas anteriores, Cirilo afirmaba que la justificación viene por la fe. A lo largo de sus escritos, utiliza en 75 ocasiones frases equivalentes a “justificado por fe”, y en 43 ocasiones dice que Dios o Cristo justifica “por fe”.<sup>95</sup> En su comentario sobre Juan, al discutir la libertad de Abraham del pecado, escribe que él “fue liberado únicamente por la fe en Cristo (διὰ μόνης τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως)”.<sup>96</sup> Probablemente su declaración más hermosa de la justificación por la fe en Cristo proviene del final de su comentario sobre Lucas (comentando sobre Lc 7:36–50):

No te turbes cuando medites en la grandeza de tus pecados anteriores; sino más bien sabe que aún mayor es la gracia que justifica al pecador y absuelve al impío. Entonces, la fe en Cristo resulta ser la señal para nosotros de estas grandes bendiciones: porque es el camino que conduce a la vida, que nos invita a ir a las

92 Donald FAIRBAIRN, “Justification in St. Cyril of Alexandria, with some Implications for Ecumenical Dialogue”, *Participatio* 4 (2013): 123–146.

93 Traducción del inglés: Cirilo de Alejandría, *Commentaries on Romans, 1–2 Corinthians, and Hebrews*, ed. Joel ELOWSKY, trad. David MAXWELL (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2022), 3. Para una declaración similar sobre la pecaminosidad de los gentiles y judíos, ver Cirilo de Alejandría, *A Commentary upon the Gospel According to S. Luke*, parte 1, trad. R. Payne SMITH (Oxford: Oxford University Press, 1859), 197 (*Com. Lc* 8:49–56). La traducción de Smith del comentario de Cirilo sobre Lc está basada en el texto siríaco, el cual no he podido ubicar.

94 Cirilo de Alejandría, *Commentary S. Luke*, 158 (*Com. Lc* 7:36–50).

95 FAIRBAIRN, “Justification in St. Cyril”, 128.

96 Traducción del inglés: Cirilo de Alejandría, *Commentary on John*, tomo 1, ed. Joel ELOWSKY, trad. David MAXWELL (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 355.

mansiones de arriba, que nos eleva a la herencia de los santos, que nos hace miembros del reino de Cristo.<sup>97</sup>

Como ilustran algunos de los textos citados anteriormente y como queda claro en el resto de los escritos de Cirilo, su enfoque no estaba tanto en la justificación en sí, sino en Cristo, quien justifica. En otras palabras, la lógica de la enseñanza de Cirilo sobre la justificación solo por la fe es similar a lo que notamos con Mario Victorino: *solo Christo* es la base de *sola fide*. La siguiente cita de su comentario sobre Oseas 6:5-6 demuestra la conexión: “Cristo es verdaderamente *miser cordia* del Padre, siendo su propósito quitar los pecados, perdonar las faltas, justificar por la fe (δικαιῶν τῇ πίστει), salvar a los perdidos y hacerlos resistentes a la muerte. [...] es a través de él y en él que hemos llegado a conocer al Padre y somos enriquecidos con la justificación por la fe (τὴν ἐν πίστει δικαίωσιν πεπλουτήκαμεν)”.<sup>98</sup> La confianza de Cirilo en la misericordia infalible de Cristo es tan grande que predica la confianza en nuestra salvación escatológica: “Porque, como dije, Cristo da vida a quienes se acercan a él por la fe, en cuanto que él es vida [...]. Y teniendo esta esperanza en él, llegaremos a la ciudad de arriba y reinaremos como reyes con él”.<sup>99</sup>

Finalmente, Cirilo parece aludir a una distinción entre la justificación y la santificación cuando escribe: “habiendo recibido la justicia que es en Cristo por la fe, lleguen a ser puros y hábiles en toda buena obra”.<sup>100</sup>

#### *Teodoreto de Ciro (c. 393–los años 460)*

Teodoreto era comentarista bíblico, obispo y teólogo influyente a mediados del siglo V. En su época, se encontró involucrado en la controversia nestoriana, resultando

97 Cirilo de Alejandría, *Commentary S. Luke*, 161. El entender de Cirilo sobre la relación entre la fe y las obras en la justificación no parece haberse endurecido en las líneas confesionales como lo hizo en el occidente en este momento. Por ejemplo, a pesar de sus numerosas afirmaciones de que somos salvos por fe, también podía afirmar, “Entonces el bienaventurado Abraham fue justificado por la obediencia y la fe” (*Commentary S. Luke*, 197 [*Com. Lc* 8:49-56]). Sin embargo, en su *Com. Rom* sobre 4:2, después de hablar del caso de Abraham, concluye, “Por lo tanto, aunque quizás se pueda decir que fue justificado por las obras porque ofreció a Isaac cuando fue probado, incluso esto es una prueba clara de la firmeza de su fe” (Cirilo de Alejandría, *Commentaries on Romans*, 4). Así, aterriza firmemente en el lado de la fe, o al menos en el lado de la fe que se manifiesta en buenas obras, que es totalmente compatible con el entender protestante de la justificación.

98 Traducción del inglés: Cirilo de Alejandría, *Commentary on the Twelve Prophets*, tomo 1, trad. Robert HILL (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2007), 143 (*Com. Os* 6:5-6, cursiva original). Para declaraciones similares sobre la justificación por fe, ver *Contra Nestorio*, 3.62; *De recte fide ad reginas*, 2.13 (citado en W. A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, tomo 3 [Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1979], 227-228); *Commentary S. Luke*, 4 (*Com. Lc* 1:72).

99 Cirilo de Alejandría, *Commentary S. Luke*, 198 (*Com. Lc* 8:49-56).

100 Cirilo de Alejandría, *Commentary S. Luke*, 339 (*Com. Lc* 11:2).

en que algunas de sus obras fueron condenadas en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla, pero al final fue declarado ortodoxo.<sup>101</sup>

En su *Epístola* 83 (a Dióscoro de Alejandría) declara que los humanos —y particularmente él mismo— eran pecadores, y que nuestra única esperanza era la misericordia de Dios, la cual es accesible solo por medio de la fe: “Me reconozco desdichado —sí, tres veces desdichado. Soy culpable de muchos errores. Solo mediante la fe (διὰ δὲ μόνης πίστεως) busco encontrar algo de misericordia en el día de la aparición del Señor”.<sup>102</sup>

Escribe en su comentario sobre Efesios 2:8 que solo la fe salva, y que esta fe es un regalo de Dios:

“Porque por gracia sois salvos por medio de la fe”. La gracia de Dios nos considera dignos de estas cosas buenas. Y lo único que aportamos es la fe (μόνην τὴν πίστιν). Pero incluso en esto, la gracia divina se ha convertido en nuestra colaboradora. Porque [Pablo] añade: “Y esto no es de vosotros, sino que es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe”. No hemos creído por nuestra propia voluntad (Ὁὐ γὰρ αὐτόματοι πεπιστεύκαμεν), sino que hemos llegado a creer después de haber sido llamados; y cuando creímos, no nos exigió pureza de vida, sino que, aprobando la mera fe (μόνην τὴν πίστιν), nos concedió el perdón de los pecados.<sup>103</sup>

Finalmente, en su comentario sobre Romanos 3:24–25, Teodoreto afirma la justificación solo por fe y pone a Cristo como la pieza central de nuestra redención:

[Pablo] mostró brevemente que todos eran culpables y necesitaban gracia. *Justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención que es en Cristo Jesús* (v. 24): trayendo solo la fe (Πίστιν γὰρ μόνην), recibimos el perdón de los pecados, ya que Cristo el Señor ofreció su propio cuerpo como especie de rescate por nosotros. [...] Cristo el Señor es Dios y propiciatorio, sumo sacerdote y cordero, y con su propia sangre obró nuestra salvación, requiriendo de nosotros sólo fe (πίστιν μόνην).<sup>104</sup>

Según esta cita, al igual que Mario y Cirilo antes que él, Teodoreto parece haber basado su doctrina de la justificación solo por fe en su doctrina de solo Cristo: *sola fide* viene de *solo Christo*.

101 No se trata aquí la postura de Teodoreto sobre la predestinación. Aunque parece luchar contra el fatalismo y la pérdida de la responsabilidad moral, entendía la predestinación como basada en la fe del hombre, a diferencia de la elección libre y amable de Dios. Ver *Com. Rom* sobre 8:30 (citado en JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, 248).

102 Traducción del inglés: Philip SCHAFF y Henry WACE (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2ª serie, tomo 3, Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1892/2004), 279.

103 Traducción basada en JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, 3:248–249.

104 Traducción basada en Teodoreto de Ciro, *Commentary on the Letters of St Paul*, tomo 1, trad. Robert HILL (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001), 64 (cursiva original).

## Resumen

Una vez más, encontramos en el oriente del siglo V autores importantes como Marcos el Ermitaño, Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro, quienes afirman que las personas no pueden salvarse a sí mismas debido a sus pecados, que la salvación es solo por gracia, por medio de la fe solo en Cristo, que la filiación es imputada por fe y arrepentimiento y que la santificación procede de la justificación. También es notable el hecho de que hay un creciente testimonio con relación a la lógica de la relación entre Cristo y la fe: *solo Christo* es la base de afirmar la *sola fide*.

## Siglo V: Occidente

En el siglo V, tres autores son especialmente importantes en relación a sus comentarios sobre la justificación: Jerónimo, Agustín y León el Magno.<sup>105</sup>

### Jerónimo (c. 342–420)

Jerónimo es probablemente más conocido por su traducción de la *Vulgata*, pero también escribió extensamente sobre muchos temas y dejó una gran cantidad de obras. Como una declaración general de su entender de los temas relacionados con la justificación, su obra *Contra los pelagianos* es de especial importancia: en esta obra, argumenta sobre lo que luego sería llamado un entender “agustiniano” de la gracia y el libre albedrío, donde el libre albedrío del hombre ha sido corrompido por el pecado, pero la gracia de Dios hace posible que los humanos hagan buenas obras.<sup>106</sup>

En cuanto a la pecaminosidad de la humanidad, en *Contra los pelagianos* argumenta que, aunque el hombre fue creado con libre albedrío (y, por ende, lo tiene por naturaleza), el pecado lo ha corrompido por completo, de tal manera que el hombre es continuamente dependiente de la gracia de Dios para hacer buenas obras.<sup>107</sup> En la misma obra, claramente declara que no podemos salvarnos por nuestras buenas obras, sino que dependemos de la misericordia de Dios: “Todo cuanto los santos dicen resulta una oración dirigida a Dios; toda oración y súplica trata de forzar la clemencia del Creador, para que, quienes no podemos ser salvados

105 Otros dos autores, Juan Casiano y Próspero de Aquitania, no serán mencionados aquí. Juan Casiano tenía unos puntos de vista únicos en cuanto a la relación entre la gracia divina y la libertad humana que hacen que sea difícil clasificarlo (tradicionalmente, ha sido llamado un semipelagiano, aunque hay algo de duda en cuanto a si lo era). Próspero de Aquitania era un agustiniano convencido en una etapa más temprana de su vida, pero se distanció de Agustín en una etapa posterior. Para una explicación de sus posturas, ver WEAVER, *Divine Grace*, 71–154; Alexander HWANG, “Manifold Grace in John Cassian and Prosper of Aquitaine”, *Scottish Journal of Theology* 63 no 1 (2010): 93–108. Para el núcleo del debate, los lectores son dirigidos a la obra de Casiano, *Colaciones* 13 (“De la protección de Dios”), y la respuesta de Próspero, *Contra Collatorem*.

106 Aquí no se trata de la doctrina de la predestinación de Jerónimo. Habló muy poco sobre la presciencia de Dios, pero en las pocas ocasiones que lo hizo, su enfoque estaba en guardar a Dios de la condena de no tener poder para frenar el mal, o ser malevolente por permitir que el mal sucediera en primer lugar. No parece haber desarrollado su pensamiento mucho más allá de esto. Su solución está resumida en *Con. Pel.*, 3.6.

107 Para su postura sobre la depravación, ver *Con. Pel.*, 1.14; *Ep.* 133.10.

por nuestras propias fuerzas y nuestro esfuerzo, seamos protegidos por su misericordia” (3.10).<sup>108</sup>

Dice en su comentario sobre Efesios 2:8 que la fe es un regalo de Dios: “Ahora bien, precisamente para que no nos asaltara quizá este oculto pensamiento: «si no nos salvamos mediante nuestras obras, sino que en realidad nos salvamos mediante la fe, en definitiva somos salvados por algo que es propio nuestro», es por lo que añadió y dijo que incluso la fe misma no depende de nuestra voluntad, sino que es un don de Dios”.<sup>109</sup> En cuanto a la justificación por gracia por medio de la fe en Cristo, Jerónimo declara en varios lugares que somos justificados por la fe, no por obras, y a veces dice que somos justificados solo por la fe. Por ejemplo, en su comentario sobre Romanos 4:2, escribe, “Cuando un impío se convierte, Dios lo justifica por la fe sola (*per solam fidem justificat Deus*), no por buenas obras que no tuvo. [...] Dios se propuso perdonar los pecados gratuitamente mediante la fe sola (*Qui proposuit gratis per solam fidem peccata dimittere*)”.<sup>110</sup> De igual manera, en su comentario sobre Gálatas 3:6, escribió, “Abraham creyó en Dios, y le fue imputado (*reputatum*) por justicia. Así también a vosotros, la fe sola es suficiente para la justicia (*Ita et vobis ad iustitiam sola sufficit fides*)”.<sup>111</sup>

En relación con el entender forense de la justificación, la cita anterior es importante por el hecho de que, al conectar la fe de Abraham con la nuestra, por implicación Dios también “imputará” la justicia a nosotros. En otro lugar, Jerónimo afirma que la justicia que tenemos no es nuestra propia, sino que es de Dios: en su comentario sobre 2 Corintios, escribe: “así también Cristo, siendo ofrecido por nuestros pecados, recibió el nombre de pecado. ‘Para que seamos hechos justicia de Dios en él’: no nuestra justicia, ni en nosotros mismos”.<sup>112</sup> De igual manera, en su obra *Contra los pelagianos* escribe (comentando sobre 1 Jn 1:9), “Eso significa que somos justos cuando nos reconocemos pecadores y que nuestra justicia no radica en nuestro propio mérito, sino en la misericordia de Dios” (1.13).<sup>113</sup> Además, declara que la fe es suficiente para la salvación escatológica, aun si morimos en pecado: “Quien confía en Cristo con toda su alma, aun cuando como hombre caído hubiera muerto por razón del pecado, sin embargo por su fe vive para siempre (*fide sua vivit in perpetuum*)”.<sup>114</sup>

Finalmente, sobre la relación entre la fe y las obras, Jerónimo declara que la fe se expresa en el amor y que ambos deben ir de la mano: “es evidente que la fe puesta en

108 Jerónimo, *Contra los pelagianos*, en *Obras completas*, tomo 8, *Tratados apologéticos*, trad. Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO y Mónica MARCOS CELESTINO (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), 971. En su *Ep.* 133.8, declara claramente que la “ley” mencionada en Rom 3:20 no hace referencia solo a la Ley mosaica.

109 Jerónimo, *Comentarios a la epístola a los Efesios*, en *Obras completas*, tomo 9, *Comentarios paulinos*, trad. Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO y Mónica MARCOS CELESTINO (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010), 389, 391.

110 Citado en NEEDHAM, “Justification”, 40–41.

111 Citado en NEEDHAM, “Justification”, 48.

112 Citado en NEEDHAM, “Justification”, 35 n. 29.

113 Jerónimo, *Contra los pelagianos*, 807.

114 San Jerónimo, *Epístola 119*, en San Jerónimo, *Obras completas*, tomo 10b, *Epistolario II*, trad. Juan BAUTISTA VALERO (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015), 472–473 (119.7).

práctica mediante la plena caridad concentra en sí todos los mandamientos. Del mismo modo que, según el apóstol Santiago, una fe sin obras es fe muerta, así, cualquier obra que, por muy buena que sea, se lleve a cabo al margen de la fe, se considerará muerta”.<sup>115</sup>

### Agustín (354–430)<sup>116</sup>

Cuando se trata de influencia sobre el cristianismo occidental en general, especialmente en la justificación, Agustín no tiene comparación. Desde su muerte, ha sido el autor que prácticamente todos quisieran reclamar como suyo, tanto católicos romanos como protestantes.<sup>117</sup> Aunque Agustín nunca escribió o predicó directamente sobre la justificación, sí que lidió con muchos de sus componentes relacionados, como la elección, la depravación, las obras, la fe y la santificación. Aunque desarrolló algunas de estas doctrinas en el contexto polémico de refutar el pelagianismo —la enseñanza de que, entre otras cosas, el hombre puede cumplir los mandamientos de Dios y ser justo independientemente de la gracia de Dios—, desarrolló otras antes de que iniciara dicha controversia, posiblemente enraizadas en su propia experiencia de conversión. Las enseñanzas de Agustín han demostrado ser cruciales en el desarrollo general de la doctrina y, en muchas maneras, incluso si Agustín no es el originador de las doctrinas que tocan la justificación, ciertamente es el exponente patristico más importante.

En cuanto a la predestinación, Agustín estaba convencido que Dios predestinó a los elegidos para una salvación eterna basada en su elección libre y amable, no por una fe o un mérito humano previsto.<sup>118</sup> La obra en la que presenta esta posición de manera sistemática es *De la predestinación de los santos*, donde escribe:

Nos eligió Dios, por tanto, antes de la creación del mundo, predestinándonos en adopción de hijos; no porque habríamos de ser santos e inmaculados por nuestros propios méritos, sino que nos eligió y predestinó para que lo fuésemos. Lo cual realizó conforme a su beneplácito para que nadie se glorie en su propia voluntad, sino en la de Dios; lo realizó conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en su amado Hijo, en quien hemos sido constituidos herederos por la predestinación, no según nuestro beneplácito, sino según el de aquel que obra todas las cosas hasta el punto de obrar en nosotros también el querer. (18.37)

115 San Jerónimo, *Com. Gal.*, 217 (sobre 5:6).

116 David WRIGHT, “Justification in Augustine”, en *Justification*, ed. McCORMACK, 55–72; Dongsun CHO, “Divine Acceptance of Sinners: Augustine’s Doctrine of Justification”, *Perichoresis* 12 no 2 (2014): 163–184; WEAVER, *Divine Grace*, 1–69; McGRATH, *Iustitia Dei*, 42–58. Es importante notar que lo que estoy representando aquí es al Agustín “maduro”, ya que el Agustín “joven” enseñaba que la elección está basada en la presciencia divina de quién creería, y que la fe no es un regalo de Dios, sino que se origina en la humanidad (e.g., su comentario incompleto sobre Rom). Todas las traducciones menos la de Sal 31 vienen de [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it) (accedido el 01 de febrero de 2024).

117 Por ej., de las 4.360 citas patristicas encontradas en las antologías del s. XVI sobre la justificación, 2.745 son solo de Agustín, más que todos los otros autores patristicos juntos (LANE, “Justification”, 95).

118 “A Agustín se le puede atribuir lo que puede ser la primera discusión sistemática sobre la relación entre la predestinación y la justificación” (McGRATH, *Iustitia Dei*, 57).

En cuanto a la depravación humana, en muchas de sus obras, como *La gracia y el libre albedrío*, *La naturaleza y la gracia* y *La gracia de Jesucristo y el pecado original*, Agustín argumentaba que el hombre ha heredado el pecado original de Adán, lo que significa que los humanos nacen culpables del pecado de Adán y con un deseo innato de pecar. En otras palabras, los humanos ya no tienen la justicia original, sino el pecado original: no deseamos lo bueno, sino lo malo. Un ejemplo ilustrativo de su enseñanza sobre este tema se encuentra en su obra *La naturaleza y la gracia*:

Pues la naturaleza del hombre en su principio fue creada inocente y sin vicio ninguno; pero en su estado actual, ella, derivada por nacimiento de Adán, reclama un médico por no hallarse sana. Todos los bienes que posee en su constitución, la vida, los sentidos, la inteligencia, los ha recibido del soberano Creador y Artífice. Mas el vicio, que obscurece y debilita tales bienes naturales, de tal modo que necesita la iluminación y el remedio, no es obra de su inculpable Creador, sino consecuencia del pecado original, que fue cometido por el libre albedrío. Y por esto, la naturaleza condenada está sometida a justísimo castigo. Pues si ya somos en Cristo nueva criatura, éramos, sin embargo, por naturaleza hijos de ira, como los demás; pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, aun estando muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo, siendo salvados por su gracia (3.3)<sup>119</sup>

Continuando sobre este punto, en *El Espíritu y la letra*, Agustín negó que los humanos fuéramos justificados por las buenas obras: “Ponderadas, pues, y expuestas todas estas cosas según las fuerzas que el Señor se ha dignado concederme, concluyo que no es justificado el hombre por los preceptos de la vida honesta, sino por la fe de Jesucristo; es decir, no por la ley de las obras, sino por la ley de la fe; no por la letra, sino por el espíritu; no por los méritos de las obras, sino por la gracia gratuita” (13.22). Incluso la fe en sí es un regalo de Dios, como Agustín declara en su obra *La gracia y el libro albedrío*:

Por fin dijo: He guardado mi fe; y lo dijo quien en otro lugar escribió: He obtenido del Señor la misericordia para que sea fiel. No dijo: He conseguido la misericordia porque era fiel, sino para que sea fiel, probando así que la fe no puede poseerse sino por la misericordia de Dios y que es gracia suya. Lo que con todas las palabras enseña al decir: Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, que es don de Dios. (7.17)<sup>120</sup>

La teología de Agustín estaba tan centrada en el amor que tuvo dificultad para afirmar que los humanos son salvos por “la sola fe”.<sup>121</sup> Esto no es para negar que Agustín haya afirmado esta doctrina (ya hemos leído algunas de sus citas en las cuales la afirma), sino para declarar que debe ser comprendido en sus propios

119 Para una declaración similar sobre el pecado original, ver *La nat. y la grac.*, 23.25.

120 Para una declaración similar sobre la fe siendo dada por Dios, ver *La grac. y el lib. alb.*, 14.28; *Ep.* 186.3.10. Agustín cambió de parecer sobre este tema: antes del 396, sostenía que el libre albedrío humano, aparte de la gracia de Dios, podía ejercer la fe (*La pred. de los sant.*, 1.4.8). Agustín acredita a Cipriano de Cartago como quien le cambió de parecer. Esto quiere decir que Agustín no desarrolló su doctrina en el contexto polémico de la controversia pelagiana, que no inició hasta 405.

121 Por ejemplo, *Man. de la fe, de la esp. y de la car. (Enquiridon)*, 18.67; *La grac. y el lib. alb.*, 8.20.

términos: en el entender de Agustín, “la sola fe” se refería al mero consentimiento intelectual, completamente independiente de una vida transformada, que es a lo que los protestantes nos referimos cuando hablamos de una “fe muerta”. Agustín ciertamente creía que somos justificados solo por fe, pero insistía (como lo hacemos los protestantes) en que debe ser una fe que se manifiesta en el amor, que es a lo que los protestantes nos referimos con la frase “fe viva”. Así, tanto Agustín como los protestantes esencialmente afirmamos lo mismo, pero con lenguaje diferente. Una cita ilustrativa de la afirmación de Agustín sobre la justificación por fe puede encontrarse en *El Espíritu y la letra*: “Pero la justicia se alcanza mediante la fe [...]. Por la fe, pues, en Jesucristo alcanzamos la salud, bien sea cuando ésta se comienza realmente en nosotros, bien cuando confiamos perfeccionarla mediante la esperanza. *Porque todo aquel que invocare el nombre del Señor, ése será salvo*” (29.51).

Al tratarse de la naturaleza de la justificación —ya sea forense o imputada o transformadora e impartida—, en un famoso pasaje de *El Espíritu y la letra*, Agustín contempla ambas ideas. Al hablar de Romanos 2:13 y la frase “los obradores de la ley serán justificados”, habla del primer entender transformador, y luego del declarativo:

Pues ¿qué otra cosa quiere decir justificados (*justificati*) sino hechos justos (*justi facti*) por aquel que justifica al impío, para que el impío venga a hacerse justo (*fiat justus*)? [...] O ¿por ventura de tal manera se ha dicho serán justificados como si se dijese: Serán tenidos por justos o considerados como justos (*justi habebuntur, justi deputabuntur*), al modo que se ha dicho de alguien: mas él, queriendo justificarse, es decir, ser tenido y considerado como justo (*justus haberetur et deputatur*). (26.45)<sup>122</sup>

Al final, Agustín optó por la primera definición (i.e., la justificación como transformadora e impartida), en gran parte debido a la etimología latina de la palabra “justificación”, que quiere decir “hecho justo”. Sin embargo, como el occidente descubriría en el siglo XVI, esta era en realidad una traducción imprecisa de la palabra griega (y hebrea) para justificación, que conlleva una connotación declarativa (i.e., *declarar* justo). Sin embargo, esta imprecisión lingüística pasaría desapercibida en el occidente durante casi mil años, que llevaría a un creciente distanciamiento del uso del término en el Nuevo Testamento.

Finalmente, Agustín entendía que las buenas obras eran una consecuencia necesaria de la fe justificadora, como se ilustra en su segunda exposición del Salmo 31:

---

122 En la primera parte de la cita, Agustín demuestra que entiende el verbo “justificar” como una combinación de dos palabras latinas *justum* (justo) y *facere* (hacer). Aunque esta pueda ser una destilación precisa de la etimología latina, no refleja de manera precisa el griego y hebreo subyacente, que no transmiten la idea de “hacer” a uno justo, sino “declararlo” como tal. Sin embargo, como notó C. P. Bammel, “Esto es probablemente menos importante de lo que uno podría esperar, principalmente porque el contexto en el cual Pablo habla de la justificación también incluye referencias a la remisión del pecado y a la fe siendo contada como justicia, así que es probable que el concepto del creyente siendo considerado justo se tocará muchas veces dentro del mismo complejo de ideas” (“Justification by Faith in Augustine and Origen”, *Journal of Ecclesiastical History* 27 no 2 [1996]: 223–235 [aquí, 233]).

Pero cuando alguien cree en aquel que justifica a los impíos, esa fe se le considera justicia para el creyente, como también David declara bienaventurado a aquel a quien Dios ha aceptado y dotado de justicia, independientemente de cualquier acción justa (Rom 4:5–6). ¿Qué justicia es esta? La justicia de la fe, no precedida por buenas obras, sino que tiene como consecuencia las buenas obras.<sup>123</sup>

Para Agustín, la misma gracia de Dios necesaria para la justificación era necesaria para la santificación, de tal manera que toda la vida estaba endeudada con la sola gracia de Dios: “Por tanto, necesario es al hombre que por la gracia de Dios no sólo de impío sea hecho justo, cuando a cambio de sus méritos malos se le devuelven buenos, sino que cuando ya por la fe está justificado, menester es que en la gracia viva y en ella se apoye para no caer”.<sup>124</sup> Esto llevó a Agustín a la consecuencia lógica de que cualquier recompensa que Dios pueda darnos por nuestras buenas obras no es realmente por nuestras obras, sino por su propia gracia en nosotros: “Si, por consiguiente, dones de Dios son tus buenos méritos, no corona el Señor tus méritos en cuanto méritos tuyos, sino en cuanto dones suyos”.<sup>125</sup>

### *León el Magno (c. 400–461)*

León el Magno fue uno de los obispos más teológicamente astutos de la Iglesia primitiva, y su *Tomo* finalizó de manera efectiva la controversia nestoriana y ayudó a definir la ortodoxia calcedonia acerca de las dos naturalezas de Cristo. León fue influenciado por algunos de los amigos y seguidores de Agustín, como Próspero de Aquitania, por lo que no es sorprendente que tuviera un entender básicamente agustiniano de la depravación humana, la gracia y la justificación por fe.

Sigue a Agustín al mantener el pecado original, y que somos justificados solo por la gracia de Dios:

Así, toda concesión de buenas obras es preparación de Dios: porque el hombre es justificado por la gracia y no por su propia excelencia: porque la gracia es para todos la fuente de la justicia, la fuente del bien y la fuente del mérito. Pero estos herejes dicen que está anticipada por la bondad natural de los hombres por esta razón, que esa naturaleza que (en su opinión) brilla ante la gracia por sus propios buenos deseos, no puede parecer manchada por ninguna mancha del pecado original. (*Ep.* 1.3)<sup>126</sup>

En otra de sus cartas, León une la pecaminosidad humana, la salvación solo en Cristo y la justificación por fe:

123 Traducción del inglés: Agustín de Hipona, *Expositions of the Psalms 1–32*, ed. John ROTELLE, intro. Michael FIEDROWICZ, trad. Maria BOULDING (Hyde Park, NY: New City Press, 2000), 370.

124 *La grac. y el lib. alb.*, 6.13. Para una declaración similar sobre la gracia de Dios, ver *La grac. y el lib. alb.*, 6.15; *Ep.* 194.5.19 (en ambos lugares, Agustín dice que las recompensas de Dios por nuestras buenas obras son sus recompensas de su propia gracia).

125 *La grac. y el lib. alb.*, 6.15.

126 Traducción del inglés: Philip SCHAFF y Henry WACE (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2ª serie, tomo 12, *Leo the Great, Gregory the Great* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1895/2004), 2.

Los justos recibieron la corona [de la victoria], no la dieron; y de la fortaleza de los fieles han nacido ejemplos de paciencia, no dones de justicia. Ciertamente, singulares fueron las muertes en cada uno de ellos, pero ninguno pagó con su muerte la deuda de otro. Al haber surgido de entre los hijos de los hombres, el único y solo Señor Nuestro, Jesucristo, en Él todos hemos sido crucificados, todos hemos muerto, todos hemos sido sepultados y todos también hemos resucitado. De todos éstos, él mismo hablaba: Y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí. Además, la fe verdadera (*Fides...vera*), justificando a los pecadores y creando santos (*justificans impios, et creans justos*), se prolonga hasta la participación en su humanidad y logra la salvación en el único caso (*in quo solo*) en el que el hombre se encuentra inocente. (*Ep.* 124.4)<sup>127</sup>

Finalmente, entendiendo que la santificación debe seguir a la justificación: en uno de sus sermones, declaró, “Porque así como Dios es el Autor de nuestra justificación, así el hombre es deudor de rendirle devoción” (*Hom.* 67.5), y en otro sermón elaboró la idea un poco más: “Y por lo mismo el Apóstol nos anima a tan gran bien, diciendo: *Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios* (Rom., 5, 1). [...] Este linaje real y escogido corresponde a la dignidad de su origen, ame lo que su padre ama y no discrepe en nada del parecer de su autor”.<sup>128</sup>

### Resumen

Jerónimo, Agustín y León el Magno expresan de manera seminal lo que es, básicamente, el entender protestante de la justificación: somos predestinados a la salvación independientemente de cualquier mérito o fe prevista, somos completamente incapaces de salvarnos y hemos heredado el pecado original, la fe en sí es un regalo de Dios, la salvación es solo por gracia, solo por medio de la fe, solo en Cristo, nuestra justificación viene de la justicia de Dios y no es nuestra propia, podemos estar seguros de lograr una salvación escatológica y la justificación necesariamente lleva a la santificación. Hay puntos débiles para estar seguros —más notablemente la doble imputación y una distinción tajante entre justificación y santificación—, pero como dijimos en el resumen del siglo IV, no deberíamos esperar que ellos hayan hablado tan claramente sobre un tema que aún no había pasado por la prueba del debate, como lo haría aproximadamente un milenio después.

## Conclusión

En este artículo, hemos repasado a 23 autores de los primeros cinco siglos de la era cristiana. Hemos podido reconstruir su entender de la justificación en varios niveles de compleción, y hemos visto que en cada siglo, algunos de los pastores, teólogos y

---

127 Juan Carlos MATEOS GONZÁLEZ (ed.), *León Magno. Cartas cristológicas* (BP 46; Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1999), 176. Para una declaración similar sobre la justificación por fe, ver *Hom.* 22.4. En *Hom.* 49.3, dice que “la justificación no se paga por lo merecido, sino que simplemente se da como regalo gratuito” (SCHAFF y WACE, *Nicene*, 12:161).

128 Don Casimiro SÁNCHEZ ALISEDA (ed.), *San León Magno. Doctor de la Iglesia. Sermones Escogidos* (Sevilla: Apostolado Mariano, 1990), 22 (*Hom.* 26.3).

autores más influyentes del cristianismo afirman los tres componentes de la justificación que son importantes para el entender protestante del tema: no podemos justificarnos a nosotros mismos debido a la pecaminosidad humana, la justificación es imputada y recibida solo por gracia, solo por fe, solo en Cristo y la santificación necesariamente procede de la justificación.

Para ser más específico, sobre los componentes cruciales de la justificación solo por fe y el entender forense de la justificación, hemos visto que nueve autores utilizan la expresión “solo por fe”<sup>129</sup> —que no incluye a aquellos que nunca usaron la frase, pero cuyas explicaciones de la justificación eran esencialmente las mismas— y ocho entienden la justificación forensemente.<sup>130</sup> Nuevamente, no digo que cada autor patrístico articuló la justificación exactamente en la misma manera que los protestantes posteriores del siglo XVI, sino que, dado que todas las grandes tradiciones cristianas buscan encontrar la continuidad entre sus posiciones respectivas y la Iglesia primitiva, los protestantes reclamamos correctamente que la esencia de nuestra posición está bien representada en la Iglesia primitiva.

Termino con una cita de Thomas Oden, cuya obra sobre la justificación en la Iglesia primitiva no tuvo el beneficio de muchas de las fuentes aquí citadas, y así sus declaraciones podrían haber sido afirmadas incluso con más fuerza en la actualidad:

Incluso si no puedo convencer a todos los lectores de que existe un consenso patrístico completo sobre la justificación que es virtualmente indistinguible de las enseñanzas de los reformadores, al menos puedo establecer claramente el punto de que hay en los textos patrísticos claras anticipaciones de las enseñanzas de los reformadores sobre la justificación [...]. Así se logrará un objetivo modesto: de ahora en adelante ya no será posible decir que los Padres no tenían una noción o doctrina desarrollada de la justificación por gracia mediante la fe. [...] Ahora corresponde a [los críticos] mostrar textualmente cómo la enseñanza patrística de la justificación difiere sustancialmente de la de los reformadores. Esto, creo, será muy difícil de demostrar.<sup>131</sup>

---

129 Basilio de Cesarea, Juan Crisóstomo, Eusebio de Cesarea, Mario Victorino, Hilario de Poitiers, Ambrosiaster, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro y Jerónimo. Este número se habría incrementado si hubiéramos incluido al autor de *A Diogneto* y a Orígenes (e.g., *Com. Rom.* 3:27–28), en nuestro estudio.

130 *Odas de Salomón, A Diogneto*, Justino Mártir, Tertuliano, Gregorio de Nisa, Hilario de Poitiers, Ambrosiaster y Jerónimo. Este número se habría incrementado si hubiéramos incluido a Agustín.

131 Thomas ODEN, *The Justification Reader* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 49–50.

# La justificación en la Iglesia medieval: los siglos VI al XV

Andrés Messmer

---

**Andrés Messmer** (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. [decano.messmer@stsevilla.es](mailto:decano.messmer@stsevilla.es)

---

*Resumen: Este artículo proporciona textos y resúmenes de unos 20 autores y textos de la época medieval (ss. VI al XV), principalmente del occidente, y los evalúa desde una perspectiva protestante. El artículo está dividido por siglos y, cuando sea posible, los comentarios de los autores se presentan de acuerdo con la triple estructura de pecado, salvación y buenas obras que se identificó en el artículo introductorio inicial.*

## Introducción

En el artículo anterior, vimos 23 autores cuyos comentarios parecieron encajar dentro de un entender básicamente protestante de la justificación, de acuerdo con los tres componentes esenciales que identificamos en el artículo introductorio. La conclusión básica fue que los protestantes deberíamos sentirnos seguros al afirmar que nuestra doctrina de la justificación tiene un fuerte apoyo patristico. En este ensayo, estudiaremos la doctrina de la justificación a medida que se fue desarrollando en el siguiente milenio, deteniéndonos en el umbral de la Reforma del siglo XVI, la cual veremos en el próximo artículo. Lo que vemos en la Edad media son los primeros intentos de sistematizar la enseñanza de la justificación y convertirla en un tema importante de la doctrina cristiana. Como tal, estuvo relacionada con muchas otras doctrinas, como la justicia y el pecado original, la gracia operativa y cooperativa (es decir, el monergismo y el sinergismo), la presciencia y la predestinación, el mérito, la gracia preveniente, la teología sacramental y la penitencia. Sin embargo, antes de adentrarnos en el estudio, deben hacerse cuatro comentarios.

En primer lugar, hay que definir cómo estaré aplicando tres términos importantes, ya que son utilizados muchas veces tanto por eruditos como por laicos con significados ampliamente diferentes. En estas definiciones, me estoy enfocando en sus características esenciales y cómo se relacionan con la justificación, y no tratando de brindar definiciones extensas. Primero, utilizo el término “pelagianismo” para referirme a la creencia de que el pecado de Adán no fue heredado por sus descendientes (es decir, el pecado original), que los efectos del pecado son externos y no internos y que la humanidad puede meritarse vida eterna independientemente de la gracia de Dios. En segundo lugar, y en contraste a la primera, utilizo el término “agustinismo” para referirme a la creencia de que el

pecado de Adán fue heredado por sus descendientes, que los efectos del pecado son internos y externos y que la gracia de Dios precede, acompaña y procede a la salvación del hombre. También conectadas al agustinismo están las afirmaciones de que los elegidos están predestinados lejos de cualquier mérito previsto por su parte y que Dios les da perseverancia para progresar en su santificación hasta el fin de sus vidas. Finalmente, el término “semipelagianismo” es probablemente el término más abusado en los debates relacionados con la justificación y ha llegado a significar muchas cosas distintas.<sup>1</sup> Por un lado, debe reconocerse que el semipelagianismo concuerda con el agustinismo en muchos temas, incluyendo el pecado original, los efectos internos y externos del pecado y la necesidad de la gracia de Dios (y, así, no es pelagianismo). Sin embargo, está en desacuerdo con el agustinismo en dos puntos importantes. Primero, contrario a la enseñanza del agustinismo de que la fe en sí es un regalo de Dios, el semipelagianismo afirma que la fe se origina en la voluntad de la humanidad caída, y así la humanidad caída puede poner su fe en Dios, o prepararse para recibir la gracia de Dios, lejos de la gracia iniciadora de Dios. Segundo, aunque el agustinismo está de acuerdo con el semipelagianismo en que las buenas obras siguen a la justificación, no afirma que la justificación *dependa* de las buenas obras; el semipelagianismo, sin embargo, tiende a poner tal énfasis en la necesidad de las buenas obras que desdibuja la línea entre la justificación y la santificación y, por lo tanto, tiende a ver la justificación como algo que *depende* de las buenas obras.<sup>2</sup> A nivel práctico, esto tuvo un efecto negativo de alentar prácticas ascéticas como parte de la justificación de la persona, viendo la vida monástica como una manera más segura de lograr la justificación y creando un elitismo espiritual. Así, cuando me refiero al semipelagianismo, normalmente estaré enfatizando su contraste con el agustinismo y los efectos negativos que tuvo.

En segundo lugar, la justificación no fue considerada como un tema importante por los comentaristas de la Biblia y teólogos hasta los siglos XII o XIII, y cuando sí cobró importancia, no había un consenso en cuanto a lo que significaba. Debido a numerosos factores, como la inestabilidad política, la decreciente alfabetización y dificultades económicas, después de la caída del Imperio romano en el siglo V, la Iglesia occidental quedó severamente limitada en su habilidad de continuar procesando el desarrollo teológico hasta los siglos XII y XIII, que es cuando la doctrina de la justificación también fue revisitada. Como veremos, sin embargo, la Iglesia no estuvo unida en su entender de algunos aspectos relacionados con la doctrina, lo que resultó en al menos cuatro escuelas distintas de pensamiento que surgieron en los siglos XIII y XIV. Menciono esto porque muchos tienen la falsa

---

1 Aunque la frase “restos de los pelagianos” (*Pelagianorum reliquiae*) fue utilizada por Próspero de Aquitania en el s. V (M. JACQUIN, “A quelle date apparaît le terme «Semipélagian?»” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1 [1907]: 506–508), el término “semipelagiano” fue acuñado a finales del s. XVI y no se utilizó comúnmente hasta principios del s. XVII.

2 Para definiciones del agustinismo y el semipelagianismo (las cuales he modificado ligeramente para incluir matices de todo el periodo de la Edad media), ver Rebecca WEAVER, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy* (PMS 15; Macon, GA: Mercer University Press, 1996), 12, 40–41, 45, 122–123. La perseverancia y la predestinación son otros temas relacionados con los dos arriba mencionados. Podría resultar fructífero explorar la conexión entre el semipelagianismo, la penitencia y la justificación.

impresión que la Iglesia occidental tenía una sola doctrina de la justificación y que Martín Lutero inventó algo completamente nuevo en el siglo XVI. La realidad era mucho más compleja: había doctrinas contrapuestas llegando al siglo XVI, y ninguna de ellas demostró ser más convincente ante la Iglesia que la otra.

En tercer lugar, es importante recordar que, durante la Edad media, todos se entendían a sí mismos como anti pelagianos, y así, acusarlos de aquello sería incorrecto. Pelagio fue oficialmente denunciado en el Concilio de Éfeso en 431, y Agustín fue consagrado por los teólogos occidentales como el mejor expositor de la fe cristiana de la Iglesia, particularmente de la doctrina de la gracia divina. Habiendo dicho eso, sin embargo, en un intento de reconciliar el testimonio bíblico y patrístico de la justificación y sus temas relacionados, muchos teólogos confundieron inconscientemente el semipelagianismo y el agustinismo, resultando en que algunos teólogos afirmaran que la predestinación de Dios estaba basada en el mérito o la fe humana prevista, o que había algo que el hombre podía hacer para prepararse para la justificación independientemente de la gracia de Dios, pensando todo el tiempo que esta era la postura de Agustín. Como veremos en este artículo, mientras algo del lenguaje semipelagiano puede armonizarse con la enseñanza bíblica de la justificación, no todo puede serlo, y esto es lo que causa preocupación entre los protestantes.

En cuarto lugar, sería de ayuda proporcionar una lista de los textos bíblicos y patrísticos más importantes que los teólogos medievales tenían en mente cuando hablaban de la justificación, ya que estos textos establecían los límites dentro de los cuales la mayoría de los teólogos operaban durante este periodo. En cuanto a los textos bíblicos, Pablo (especialmente en Rom 3:28; 4:1-8) y Santiago (especialmente en Stg 2:20, 24) fueron muchas veces yuxtapuestos e interpretados a la luz el uno del otro, y Gálatas 5:6 (“la fe que obra por el amor”) era visto como un breve resumen de cómo estos dos autores bíblicos podían estar armonizados. En cuanto a los textos patrísticos, había cuatro que se hicieron particularmente importantes. En uno de sus sermones, parece como si Agustín hubiera permitido un espacio para el libre albedrío humano en la justificación cuando dijo: “El que te hizo sin ti no te justifica sin ti” (*Ser.* 169.13). El significado exacto de la segunda parte de esta frase sería debatido a lo largo de la Edad media, especialmente a la luz de algo que Agustín escribió en algunas de sus obras, que podría interpretarse como que significa que la acción humana depende de la gracia previa de Dios: “cuando Dios corona nuestros méritos, no corona sino sus dones” (*Ep.* 194.5.19; cf. *La grac. y el lib. alb.* 6.15). Finalmente, Jerónimo y Ambrosio hicieron comentarios sobre la penitencia que se entenderían como que la conectan a la justificación: Jerónimo llamó a la penitencia “la segunda tabla después del naufragio” (*Ep.* 130) y Ambrosio escribió, “ninguno puede ser justificado del pecado si antes no lo ha confesado” (*El paraíso*, 14.71).<sup>3</sup>

Este artículo está dividido en cuatro secciones y se limita a desarrollar la doctrina de la justificación en la Iglesia occidental. La primera sección abarca los siglos del VI al IX, los cuales se asemejaron cercanamente al entender patrístico de la justificación.

---

3 La imagen de la penitencia como una tabla después del naufragio se origina con Tertuliano (*La pen.*, §4), pero Jerónimo fue citado más frecuentemente. Para la cita de Ambrosio: Agustín LÓPEZ KINDLER (ed.), *Ambrosio de Milán. El paraíso. Caín y Abel. Noé.* (BP 93; Madrid: Ciudad Nueva, 2013), 161.

Con el siglo IX sirviendo como un periodo de transición, la segunda sección abarca desde el siglo IX hasta el XI, enfocándose en cómo el bautismo y la penitencia se volvieron correlacionados, lo que reforzó un entender transformador y sacramental de la justificación. Al final de esta sección, miraremos hacia el este y veremos cómo algunos teólogos ortodoxos hablaron de la justificación y sus doctrinas relacionadas a lo largo de la Edad media y más allá. La tercera sección se enfoca en el siglo XII, que fue el inicio de la justificación siendo tratada como un tema importante de doctrina. Ahí veremos la importancia de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el “proceso de la justificación” de Pedro de Poitiers y la aparición de la importante frase “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia”. La cuarta sección habla de los siglos XIII al XIV, donde veremos la influencia de Aristóteles, la distinción entre “mérito de condigno” y “mérito de congruo” y las cuatro escuelas de la justificación.

En el artículo anterior, el enfoque era más apologético, ya que ofrecimos solo aquellos textos que anticiparon enseñanzas protestantes posteriores sobre la justificación. En este artículo, este enfoque apologético se hace más difícil —aunque para nada imposible— debido al desarrollo de algunos aspectos de la doctrina en una dirección más semipelagiana. Así, este artículo tendrá un enfoque más descriptivo, notando tanto continuidades como discontinuidades con enseñanzas protestantes posteriores.

### Del siglo VI al IX<sup>4</sup>

Debido a varios factores, como la inestabilidad política, el caos social y dificultades económicas, los siglos VI al VIII fueron relativamente difíciles para los teólogos occidentales, lo cual se refleja en las relativamente pocas obras que escribieron. Además, las pocas obras que sí tenemos se enfocan más en recolectar y volver a presentar citas patrísticas en lugar de ser creativas y aportar a la discusión. Por ende, no debería sorprender que hubo una marcada continuidad con la enseñanza patrística de la justificación. En esta sección, presentamos a unos pocos autores que argumentan diferentes componentes relacionados con la doctrina de la justificación de una manera que encaja con enseñanzas protestantes posteriores sobre el tema.

#### *Fulgencio de Ruspe (c. 467–522) y Primasio de Hadrumetanus († c. 560)*<sup>5</sup>

Los primeros autores vienen del norte de África del siglo VI. Fulgencio de Ruspe fue grandemente influido por Agustín y probablemente fue la figura más autoritativa e importante del cristianismo africano de su época.<sup>6</sup> Fulgencio se vio involucrado en

4 Charles CARLSON, *Justification in Earlier Medieval Theology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 25–38.

5 WEAVER, *Divine Grace*, 182–198. Se basan todas las traducciones de Fulgencio en *Correspondence on Christology and Grace: Fulgentius of Ruspe and the Scythian Monks*, trad. Rob McGREGOR y Donald FAIRBAIRN (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2013).

6 Claudio MORESCHINI y Enrico NORELLI (eds.), *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History*, tomo 2, trad. Matthew O’CONNELL (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 472.

un debate sobre temas como la predestinación, la gracia, el libre albedrío y otros temas relacionados cuando Juan Majencio y sus compañeros monjes escitas le pidieron ayuda para refutar al obispo Poseedor y sus aliados en Constantinopla, quienes presuntamente decían cosas semipelagianas como “Lo mío es querer creer, pero lo de la gracia de Dios es ayudar” (*Meum est velle credere, Dei autem gratia est adiuvare*).<sup>7</sup> Fulgencio escribió tan extensamente sobre estos temas que solo una pequeña muestra se presentará aquí.

Fulgencio habló mucho de la predestinación, y estaba tan convencido de su veracidad que no podía comprender cómo alguien podía tener un problema con ella:

Es verdaderamente una señal de gran obstinación que alguien debata o discuta la idea de que los santos están predestinados, ya que, de hecho, nadie se atreve a oponerse a la predicación apostólica, que no solo dice de Dios: “Pero a los que antes conoció, también los predestinó a ser conformados a la imagen de su Hijo”, pero también, en otro lugar, “nos predestinó a sí mismo para adopción como hijos por medio de Jesucristo”. (*Ep.* 15.15)<sup>8</sup>

Argumentaba que la predestinación es la libre elección de Dios y que no solo incluye nuestra glorificación (es decir, el fin), sino también nuestra santificación (es decir, los medios para ese fin):

Han sido predestinados en Cristo antes de la fundación del mundo por la bondad gratuita de Dios, no solo para la recompensa de la glorificación, sino también para la gracia de la justificación, no solo para la bienaventuranza eterna que no cambia, sino también para la fe “que obra por el amor”, no solo para recompensas eternas, sino también para buenos méritos. Ningún cristiano debe dudar de que, en virtud de esta predestinación, estos han sido llamados y justificados según el propósito de Dios. (*La verdad sobre la pred. y la grac.*, 3.1)

Entendía que la humanidad estaba muerta en su propio pecado, como se ilustra en su comentario de cómo Cristo vino para “morir por los que estaban muertos, para que nosotros, después de la muerte que tenemos según el primer nacimiento de la carne, renazcamos a la vida en la gracia del Espíritu” (*Ep.* 17.16). Dijo reiteradas veces que la fe en sí era un regalo de Dios, como queda ilustrado aquí: “De esta manera, recibimos un ejemplo no pequeño de la gracia de Dios en nuestra alma y carne. Porque así como la carne no tiene vida en sí misma, sino que la recibe del alma, así el hombre no puede tener fe si no la recibe como don de Dios que la da” (*Ep.* 17.47). También conectó la justificación con la fe y vio que llevaba a la santificación cuando habló de “aquellos que han sido justificados gratuitamente por

7 *Epístola* 17.35; latín: *PL* 65:473. Es importante notar que los monjes escitas eran monofisitas cuyos debates cristológicos los llevaron a ser sospechosos de afirmar que los humanos contribuían en algo a su salvación.

8 Aunque va más allá del enfoque de este artículo, es importante notar que Fulgencio matizó su entender de la predestinación, de tal manera que Dios no predestinó a la humanidad a pecar, pero sí predestinó al hombre culpable al juicio: “Pero Dios preparó también el fuego eterno para los impíos, a quienes preparó justamente para pagar sus penas, sin predestinarlos todavía a cometer pecados. Porque Dios predestinó lo que la justicia divina paga, no lo que permite la injusticia humana. Por lo tanto, no predestinó al culpable al pecado, que aborrece, sino al juicio, que ama” (*La verdad sobre la pred. y la grac.*, 3.8).

la fe (*gratis per fidem justificati*) y también reciben la ayuda de la gracia posterior para hacer buenas obras” (*Ep.* 17.48).<sup>9</sup>

Finalmente, Fulgencio insistía en el orden correcto para entender la relación entre la gracia iniciadora de Dios y la respuesta posterior del hombre en todo el proceso de salvación:

Dices que un hombre se salva solo por la misericordia de Dios, pero nuestros adversarios dicen que a menos que un hombre haya corrido y trabajado de acuerdo con su propia voluntad, no puede ser salvo. Uno puede aferrarse correctamente a ambas afirmaciones si preserva el orden correcto de la misericordia divina y la voluntad humana, de modo que la misericordia divina preceda, la voluntad humana siga, y solo la misericordia de Dios confiera el comienzo de la salvación. En ese caso, la voluntad del hombre emerge como cooperante en su salvación. El resultado es que la misericordia previa de Dios guía la dirección de la voluntad humana, y la voluntad humana, obedeciendo por medio de la misma misericordia posterior, corre hacia el premio de acuerdo con el propósito de Dios. (*Ep.* 17.11)

Primasio de Hadrumetanus tenía un entender similar de la justificación al de Fulgencio, y dado que era obispo del norte de África, es posible que también haya sido influenciado por él. En su comentario sobre Romanos 4, afirma la incapacidad del hombre para salvarse por medio de las buenas obras y la justificación solo por gracia:

Por eso dice que el bienaventurado Abraham encontró justicia, no por las obras, sino por la fe, y porque la fe justifica no solo al pecador por la gracia de Dios, sino también al impío por la bondad de Dios, mientras que él no tiene confianza por las obras, pero en todo se entiende deudor de Dios, porque no encuentra nada de qué gloriarse por las obras. [...] Justifica al impío solo por la fe (*Impium per solam fidem justificat*), no por las obras que no tuvo, porque si fuera por las obras, debería ser castigado en lugar de redimido.<sup>10</sup>

### *El segundo concilio de Orange (529)*<sup>11</sup>

Si el agustinismo fue transmitido por Fulgencio y Primasio en el norte de África, entonces en Galia fue transmitido por Cesáreo de Arlés (c. 468–542) y el segundo concilio de Orange, que fue convocado y liderado por Cesáreo.<sup>12</sup> Este concilio fue un intento de poner fin a lo que tradicionalmente había sido identificado como enseñanza semipelagiana que era defendida en el sur de Galia en el siglo V por autores influyentes como Juan Casiano y Fausto de Riez, y que continuó dando

9 Latín: *PL* 65:481.

10 Traducción propia; latín: *PL* 68:433–434.

11 Para el concilio y debate previo, ver WEAVER, *Divine Grace*; Alexander HWANG, Brian MATZ y Augustine CASIDY (eds.), *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014). Catorce obispos y siete nobles firmaron las actas del concilio.

12 De hecho, parece que Cesáreo fue discípulo de Juliano Pomerio, un refugiado del norte de África quien podría haber introducido a Cesáreo al agustinismo.

forma al pensar de la Iglesia en esa área.<sup>13</sup> El concilio publicó veinte cánones que sostuvieron una postura marcadamente anti pelagiana en temas como la depravación total, la esclavitud de la voluntad, el pecado original y la gracia iniciadora y sustentadora de Dios en la vida del cristiano (es decir, el monergismo), pero el tema principal que se debatió fue si la fe se originaba en la voluntad del hombre caído (es decir, el semipelagianismo) o en la gracia iniciadora de Dios (es decir, el agustinismo). Un extenso fragmento de la concluyente definición de la fe resume la teología de este concilio e ilustra sus simpatías agustinianas en relación a temas como la depravación humana, el regalo de la fe y la gracia iniciadora de Dios en la salvación y la santificación:

Y así, conforme a las sentencias de las santas Escrituras arriba escritas o a las definiciones de los antiguos Padres, debemos por bondad de Dios predicar y creer que por el pecado del primer hombre, de tal manera quedó inclinado y debilitado el libre albedrío que, en adelante, nadie puede amar a Dios, como se debe, o creer en Dios u obrar por Dios lo que es bueno, sin aquél a quien previniere la gracia de la divina misericordia. [...] Esta misma gracia, aun después del advenimiento del Señor, a todos los que desean bautizarse sabemos y creemos juntamente que no se les confiere por su libre albedrío, sino por la largueza de Cristo [cita Jn 3:27; 1 Co 4:7; 7:25; Ef 2:8; Fil 1:6, 29; Stg 1:17 y alude a “innumerables testimonios”]. Según la fe católica también creemos que, después de recibida por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y cooperación de Cristo, con tal que quieren fielmente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma. [...] También profesamos y creemos saludablemente que en toda obra buena, no empezamos nosotros y luego somos ayudados por la misericordia de Dios, sino que Él nos inspira primero —sin que preceda merecimiento bueno alguno de nuestra parte— la fe y el amor a Él, para que busquemos fielmente el sacramento del bautismo, y para que después del bautismo, con ayuda suya, podamos cumplir lo que a Él agrada. De ahí que ha de creerse de toda evidencia que aquella tan maravillosa fe del ladrón a quien el Señor llamó a la patria del paraíso [Lc 23:43], y la del centurión Cornelio, a quien fue enviado un ángel [Hch 10:3] y la de Zaqueo, que mereció hospedar al Señor mismo [Lc 19:6], no les vino de la naturaleza, sino que fue don de la liberalidad divina.<sup>14</sup>

Lastimosamente, aparte de algunas citas en algunas obras del siglo IX, el segundo concilio de Orange fue prácticamente olvidado hasta mediados del siglo XVI, cuando los reformadores protestantes empezaron a citarlo para demostrar el precedente histórico de su postura.<sup>15</sup> Como veremos, el significado de esta pérdida

---

13 De hecho, el segundo concilio de Orange puede haber sido la respuesta de Cesáreo al concilio semipelagiano de Valencia (528), del sur de Francia.

14 Heinrich DENZINGER y Peter HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Bernabé DALMAU *et al.*, 2ª ed. (Barcelona, España: Herder, 1999), 199–200 (texto ligeramente modificado).

15 Según George Tavard, el concilio era conocido por Hincmaro de Rheims (s. IX), y algunos

fue importante, ya que la Iglesia fracasó en entender que el semipelagianismo no era una respuesta bíblicamente leal al pelagianismo.<sup>16</sup>

Antes de que fuera olvidado, sin embargo, en el año 531, Bonifacio II, obispo de Roma, escribió una carta de felicitación a Cesáreo por su manejo del concilio, en la que reforzó los cánones y subrayó que la fe proviene de Dios y la gracia divina precede y acompaña nuestras obras:

[...] aparece evidentemente que la fe, por la que creemos en Cristo, así como también todos los bienes, nos vienen a cada uno de los hombres, por don de la gracia celeste, no por poder de la naturaleza humana. Lo cual nos alegramos que también tu Fraternidad lo haya sentido según la fe católica, en la conferencia habida con algunos obispos de las Galias; en el punto, decimos en que con unánime asentimiento, como nos indicas, definieron que la fe por la que creemos en Cristo, se nos confiere por la gracia proveniente de la divinidad, añadiendo además que no hay absolutamente bien alguno según Dios pues dice el Salvador mismo: «Sin mí nada podéis hacer» [Jn 15:5]. Porque cierto y católico es que en todos los bienes, cuya cabeza es la fe, cuando no queremos aún nosotros, la misericordia divina nos previene para que perseveremos en la fe [...].<sup>17</sup>

#### *Beda el Venerable (c. 672–735)*

Beda fue posiblemente el hombre más erudito de Europa occidental a principios del siglo VIII. Tenía acceso a una de las bibliotecas más grandes de la época en Europa occidental, sabía latín y griego y estaba bien versado en textos patrísticos. Entre sus comentarios bíblicos se encuentra uno que escribió sobre Santiago, y al intentar conciliar Santiago 2:20–21 con Romanos 3:28, dice lo siguiente:

El ejemplo de Abrahán es usado para probar que la fe es estéril si no está acompañada de las buenas obras, pues también el apóstol Pablo pone el ejemplo de Abrahán para probar que el hombre es justificado sin las obras. Al recordar las buenas obras que acompañaban la fe de Abrahán, queda claro que el apóstol

podrían haber aludido a él en el s. XIII, pero no fue reintroducido a la Iglesia occidental hasta el s. XVI, cuando fue publicado por Pedro Crabbe en 1538 y citado por el teólogo español Andrés de Vega en 1546 (*Justification: An Ecumenical Study* [New York: Paulist Press, 1983], 25–26).

- 16 David JOHNSON, “The Myth of the Augustinian Synthesis”, *Lutheran Quarterly* 5 no 2 (1991): 157–169. Sin embargo, la pérdida no debe ser exagerada, ya que la teología del concilio de Orange podría existir independientemente de los cánones en sí. Para la recepción del agustinismo en Inglaterra durante la Edad media y su creciente confusión con el semipelagianismo, ver Aaron KLEIST, *Striving with Grace: Views of Free Will in Anglo-Saxon England* (Toronto: University of Toronto Press, 2008).
- 17 DENZINGER y HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, 201–202 (texto ligeramente modificado). Otras ediciones hacen más comprensivo el papel de la gracia divina, p. ej., comparen el final de la cita con la ed. siguiente: “Porque cierto y católico es que en todos los bienes, cuya cabeza es la fe, la misericordia divina interviene por nosotros cuando aún no estamos dispuestos [a creer], para que queramos; permanece en nosotros cuando estamos dispuestos [a creer]; y nos sigue para que permanezcamos en la fe” (William KLINGSHIRN [ed. y trad.], *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters* [Liverpool University Press, 1994], 125 [trad. propia]).

Pablo no quiso decir, al citar, que el hombre se justifica por la fe sin las obras, como si Abrahán no hubiese obrado bien; sino más bien enseñó que nadie piense que ha alcanzado el don de la justificación, que procede de la fe, por el mérito de las buenas obras anteriores.<sup>18</sup>

Beda está negando y afirmando dos ideas que preceden y acompañan nuestra justificación. En cuanto a lo que precede a nuestra justificación, niega que las buenas obras nos justifiquen, sino que más bien la fe sola nos salva (Rom 3:28). En lo que respecta a lo que acompaña nuestra justificación, niega que la fe muerta sea verdadera fe, pero más bien afirma que la fe verdaderamente justificadora debe producir buenas obras. Esto es lo que los protestantes también negamos y afirmamos.

### *El siglo IX*

El siglo IX funciona como un periodo de transición en el desarrollo histórico de la doctrina de la justificación, y en esta sección nos enfocamos en su continuidad con la enseñanza previa. Desde esta perspectiva, cabe mencionar a Claudio de Turín (c. 780–827) y Sedulio Escoto (mediados del s. IX).<sup>19</sup>

Claudio estaba muy bien versado en el corpus agustiniano, y aunque sería incorrecto verlo como un “proto-protestante”, rechazó muchas enseñanzas de su época que los protestantes posteriores también rechazarían, como el iconodulismo y la invocación de los santos. En su comentario sobre Gálatas —que está compuesto casi en su totalidad por extractos y resúmenes de los comentarios de Agustín y Jerónimo sobre Gálatas— al discutir la relación entre la justificación en el Antiguo y el Nuevo Testamento, afirmó la justificación solo por la fe:

Al mismo tiempo, nos vemos obligados a darnos cuenta de que todos los padres antiguos que fueron justificados lo fueron por la fe sola (*ex ipsa fide iustificatos*). Porque como somos salvos en parte por creer en el pasado, o, mejor dicho, en la primera venida del Señor, en parte por creer en su futuro, o mejor, en su segunda venida, esta es la historia completa, es decir, ellos para ser salvos creyeron ambos advenimientos aún futuros, el Espíritu Santo haciéndoles revelación.<sup>20</sup>

Sedulio Escoto escribió su comentario sobre Romanos en c. 848–858 e incluyó comentarios de todos los comentaristas importantes que vinieron antes de él: Pelagio, Orígenes (Rufino), Agustín, Jerónimo, Ambrosiaster y Casiodoro. Aunque

18 Citado en Gerald BRAY (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento*, tomo 11, dir. Marcelo MERINO RODRÍGUEZ (Madrid: Ciudad Nueva, 2002), 73. Para más comentarios que se adhieren bien a la enseñanza protestante, ver sus comentarios sobre Stg 2:22–24 (*ibid*, 75–76).

19 John CAVADINI, “Claudius of Turin and the Augustinian Tradition”, en *Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference*, Villanova University 11 (1986): 43–50.

20 *Comentario Gal.* sobre 3:16; la traducción se basa en George McCracken (ed. y trad.), *Early Medieval Theology* (LCC 9; Londres: SCM Press Ltd., 1957), 233; latín: PL 104:872. Sin embargo, es importante notar que Claudio repudiaba la “sola fe” cuando se interpretaba como lo que los protestantes llamamos la fe muerta (*Com. Gal.* sobre 5:24; PL 104:903). Para Claudio, la santificación necesariamente fluía de la justificación.

seguía el entender de Agustín de “la fe que obra por el amor”, hizo fuertes aseveraciones sobre la justificación solo por fe y la imputación de justicia. En sus comentarios sobre Romanos 3:8, escribe: “La fe sin obras está muerta’. Esto significa que, viniendo a Cristo, uno es salvo solo por la fe cuando cree (*sola, cum credit, fide salvatur*)”, y en su comentario sobre Romanos 4:4, escribe:

Dios justifica al impío convertido solo por la fe (*per solam fidem*), no por las buenas obras, que antes no tenía, de lo contrario debería haber sido castigado por obras impías. Dice esto porque la fe del impío que cree en Cristo le es contada por justicia (*reputatur fides ejus ad justitiam*) sin obras de la ley, como a Abraham.<sup>21</sup>

### *Resumen de los siglos VI al VIII*

Hemos visto que los componentes esenciales de la justificación —las buenas obras no justifican debido a la pecaminosidad humana, la justificación es por la gracia de Dios por medio de la fe en Cristo, la fe es un regalo de Dios, la imputación de la justicia, la necesidad de las buenas obras después de la justificación, e incluso la predestinación— están todos presentes en estos siglos.

## **Del siglo IX al siglo XI<sup>22</sup>**

En el siglo IX se produjo un gran desarrollo en el entender de la justificación de la Iglesia occidental: se conectó al sacramento de la penitencia.<sup>23</sup> Sin embargo, antes de ver esta conexión, será útil algo de contexto sobre el desarrollo de la penitencia en las eras patrística y medieval.

### *La penitencia en las eras patrística y medieval<sup>24</sup>*

En el periodo patrístico, aunque había un tipo de penitencia que consistía en oración, ayuno y limosna que alguien podía hacer en privado por los llamados pecados menores o diarios, la enseñanza oficial de la Iglesia en cuanto a la penitencia era de un ritual público que alguien podía realizar solo una vez en su vida al desear regresar a la vida de iglesia después de haber cometido un pecado serio, como la apostasía, el homicidio o el adulterio (las llamadas *tria capitalia*). Hablando en

21 Traducción propia; latín: *PL* 103:47.

22 CARLSON, *Justification*, 38–47, 79–87; Alister McGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 4ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 169–181.

23 Autores anteriores como Casiodoro (c. 490–583) y Sedulio Escoto solo mencionaron el bautismo en relación a la justificación (McGRATH, *Iustitia Dei*, 169). Extrañamente, McGrath cita a Aimón de Auxerre como un exponente de la justificación por bautismo y por bautismo y penitencia (*ibid*, 169, 172). Otros autores conectarían la salvación con la eucaristía (p. ej., Pascasio Radberto, *De corpore*, 2.3; 5.3).

24 Kenan OSBORNE, *Reconciliation and Justification: The Sacrament and its Theology* (Eugen, OR: Wipf and Stock Publishers, 1990), 52–101; John McNEILL y Helena GAMER, *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal Libri Poenitentiales* (New York: Columbia University Press, 1990).

términos generales, la penitencia implicaba tres pasos: la confesión pública del pecado, prácticas de penitencia y un acto público de reconciliación. El segundo paso era el más difícil, ya que el penitente debía realizar actos difíciles y de humildad que podían durar varios años, como el ayuno prolongado, vestirse con ropas ásperas, postrarse o arrodillarse ante la iglesia y ser excluido de la Cena del Señor. Además, incluso después de la reconciliación, en algunos casos había consecuencias continuas, como tener prohibido ingresar al clero, la abstinencia sexual y otras prácticas penitenciales.

Esta fue la doctrina y práctica oficial de la Iglesia hasta alrededor del siglo XI, pero, alrededor del siglo VI, una nueva forma de penitencia empezó a surgir en las Islas británicas, especialmente en Irlanda. En los siglos VI y VII, debido a circunstancias históricas y geográficas únicas, los abades y monjes influenciaron sobre la piedad popular más que los obispos y sacerdotes y, por ende, las prácticas penitenciales —especialmente la confesión privada frecuente y prácticas ascéticas— ejercieron una influencia considerable sobre el laicado. Los monjes optaron por un acercamiento medicinal a la penitencia y creían que una deficiencia o un exceso (es decir, el pecado) podía ser curado por su opuesto (es decir, la penitencia). Así, el glotón debía ayunar, el inmoral sexual debía practicar la abstinencia, etc. Esto llegó a conocerse como “penitencia tarifada”, y a todo tipo de pecado (no solo las *tria capitalia*) se le asignaba una penitencia correspondiente en lo que podría verse como un acuerdo *quid pro quo*: si una persona cometía el pecado “X”, entonces podía remediar las cosas haciendo la penitencia “Y”. Discusiones sobre distintos pecados y sus penitencias correspondientes fueron codificados en los libros conocidos como los Penitenciales celtas, muchos de los cuales han sobrevivido. Además, en este nuevo sistema, la penitencia fue limitada a un asunto privado entre el penitente y su confesor. El efecto que esto tuvo en la relación del laicado con la penitencia fue profundo: el proceso largo, difícil y humillante de la penitencia patrística se hizo corto, más fácil y privado.<sup>25</sup>

Cuando estos monjes empezaron a entrar al continente como misioneros a finales del siglo VI (por ejemplo, Columbano y Furseo), llevaron con ellos sus prácticas penitenciales, las cuales fueron rápidamente aceptadas por muchos y empezaron a competir con la posición oficial hasta que, eventualmente, la conquistó y reemplazó.<sup>26</sup> Además, la ley secular franca influenciaba la ley de la Iglesia, especialmente las costumbres legales de la conmutación (reducir una sentencia fuerte a una más leve) y permitir el pago monetario para satisfacer la deuda criminal de una persona (*compositio*). Esto tuvo el efecto —sin duda no intencionado— de permitir la limosna como una forma válida de penitencia, lo cual luego se convirtió

---

25 Más o menos en la misma época, líderes influyentes como Gregorio el Magno empezaron a argumentar que los pecados menores podían ser perdonados en el mundo venidero (es decir, el purgatorio), y que aquellos que viven podían incluso ayudar a los difuntos por medio de oraciones privadas y públicas.

26 Aunque fue resistido por el clero durante siglos, el Concilio de Letrán IV (1215) incorporó partes de la penitencia tarifada en su práctica oficial (OSBORNE, *Reconciliation and Justification*, 91). En el s. XII, Pedro Lombardo estaba al tanto de ambos tipos de penitencia (*Sentencias*, 4.14.4).

en la práctica de otorgar indulgencias por donaciones monetarias a la Iglesia.<sup>27</sup> También surgió en este contexto el entender que la penitencia era, de alguna manera, el hacer una “satisfacción” por el pecado, una idea que afectaría a cómo la Iglesia entendía la salvación en general, y la justificación en particular.<sup>28</sup>

### *La justificación y la penitencia*

Volviendo a la conexión entre la justificación y la penitencia, especialmente gracias a la influencia de Alcuino (c. 735–804), muchos empezaron a ver la penitencia como un complemento de la justificación.<sup>29</sup> Funcionaba de la siguiente manera. La distinción que hacía Agustín entre dos aspectos del pecado original como la culpa (*culpa o reatus*) y el castigo (*poena*) estaba conectada a los sacramentos del bautismo y la penitencia, respectivamente: el bautismo quitaba la culpa del pecado original y la penitencia quitaba el castigo. De esta manera, se creyó resolver la tensión y la ambigüedad que existía entre la fe y las buenas obras: toda la vida era vista como un proceso de justificación que estaba regulado por los dos sacramentos del bautismo y la penitencia.<sup>30</sup> La inclusión del sacramento de la penitencia en la doctrina de la justificación tuvo dos efectos importantes. En primer lugar, el rol de la Iglesia como intermediaria entre Dios y el laicado se incrementó, ya que las personas necesitaban al clero para sostener el proceso de justificación. En segundo lugar, la justificación se consideró oficialmente como un proceso transformador que era mediado por la Iglesia a través de los sacramentos, al contrario de la declaración forense que era mediada por la fe.<sup>31</sup>

La conexión entre ambos sacramentos se hizo por muchos autores durante este periodo, de los cuales ofrecemos el testimonio de tres. En su discusión sobre la penitencia, Rabano Mauro (776/784–856) la conectó al bautismo al escribir, “pero haz estas cosas con ese sentimiento, para que puedas esperar que algo de la justificación (*justificationis aliquid*) te será conferido por medio de la penitencia (*per poenitentiam*)”.<sup>32</sup> En su comentario sobre Romanos, Aimón de Auxerre (mediados del s. IX) escribió:

---

27 Las indulgencias formaron parte de la protesta original de Martín Lutero en 1517, que estaba conectada a la doctrina de la justificación.

28 Por ejemplo, Anselmo habló de la muerte de Cristo como la “satisfacción” pagada al Padre por la pérdida de su honor (OSBORNE, *Reconciliation and Justification*, 99).

29 De hecho, podría argumentarse que la penitencia no solo era un complemento de la justificación, sino el contexto en el que la doctrina de la justificación se desarrolló. La penitencia se desarrolló mucho más en la Edad media que la justificación y, por ende, podía haber sido el punto inicial para la reflexión teológica sobre la justificación.

30 No está claro cuándo la penitencia se estableció como un sacramento, pero parece haber habido un giro alrededor del s. X: Pedro Damián (c. 1007–1101) parece haber sido el primero en incluir la penitencia dentro de un enumerado de sacramentos de la Iglesia, pero esto era desconocido para Pascasio Radberto a mediados del s. IX. Sea cual fuera el caso, después de que Pedro Lombardo la incluyera en su lista de sacramentos en el s. XII, se hizo virtualmente universal en occidente (*Sentencias* 4.2.1).

31 Considerar la justificación como un proceso que estaba conectado a la santidad de la vida de una persona también formaría parte del contexto de la protesta en curso de Martín Lutero.

32 Traducción propia; latín: *PL* 112:1326.

Nuestra redención, por la que somos redimidos y a través de la que somos justificados, es la pasión de Cristo que, unida al bautismo, justifica a la humanidad por la fe y, posteriormente, por la penitencia (*per fidem: et postmodum per poenitentiam*). Estos dos están unidos de tal manera que uno no puede justificar al hombre sin el otro (*ut unum sine altero hominem non possit justificare*).<sup>33</sup>

Finalmente, en su comentario sobre Romanos, Bruno de Colonia (1032–1101) escribió lo siguiente en sus comentarios sobre Romanos 5:20 (después de notar que todos los pecados son perdonados por la gracia de Dios en el bautismo): “pero después de haber sido justificados, si vuelven a pecar, sus pecados no les son perdonados por gracia (*ex gratia*) como antes, sino por el mérito de la penitencia (*poenitentiae*)”.<sup>34</sup> Con esta conexión establecida entre estos dos sacramentos, este periodo dio lugar a “una economía virtual de la justificación sacramental”.<sup>35</sup>

### *Continuidad con la enseñanza patristica*

A pesar del alejamiento de la enseñanza bíblica y patristica de la justificación, muchos elementos esenciales se mantuvieron. Para esta época, el agustinismo estaba tan firmemente establecido a lo largo del occidente que había un consenso en que las buenas obras no justificaban al hombre debido a la pecaminosidad humana. De igual manera, había un consenso en que somos justificados solo por la gracia de Dios. Los comentarios de Bruno de Colonia sobre Romanos 3:4 ilustran este punto: “[David] confió en ser salvo solo por gracia (*ex sola gratia*) [...] nadie puede salvarse por mérito, sino solo por gracia (*per solam gratiam*) [...] solo por la gracia (*per solam gratiam*) [Dios] justifica al hombre del pecado”.<sup>36</sup> Algunos continuaron afirmando que la fe en sí era un regalo otorgado por Dios. Por ejemplo, Aimón de Auxerre escribió en su comentario sobre Romanos: “Se dice que la gracia se da gratuitamente (*Gratia dicitur gratis data*). Y aquí debemos entender por ‘gracia’ la fe y el perdón de los pecados”.<sup>37</sup>

Algunos autores continuaron usando el lenguaje de “solo por fe”, pero había un creciente énfasis en el rol que el individuo debía ejercer en su justificación que terminó estirando su significado al punto de quiebre. Nuevamente, utilizando a Bruno como ilustración, en su comentario en los versículos de apertura de Romanos 4, aunque afirma que somos salvos “solo por fe (*per solam fidem*)”, el énfasis recae en la importancia de las obras subsecuentes: “Aunque pueda decir que es justificado solo por fe sin la ley [...] deben ganársela, para que ayuden a la gracia por el mérito (*sic debent mereri, ut per meritum adjuvent gratiam*)”.<sup>38</sup> Podría haber una manera de

33 Traducción de McGRATH, *Iustitia Dei*, 172 (ligeramente modificada); latín: *PL* 117:391.

34 Traducción propia; latín: *PL* 153:55.

35 CARLSON, *Justification*, 38. Como es bien sabido, la penitencia se elevó al nivel de sacramento en gran parte gracias a la mala traducción, o mala interpretación, de Mt 3:2 y 4:17 (ver también Rom 10:10): el texto original no se refiere al sacramento de la penitencia, sino al arrepentimiento.

36 Traducción propia; latín: *PL* 153:37–38.

37 Traducción propia; latín: *PL* 117:368.

38 Traducción propia; latín: *PL* 153:44.

reconciliar su lenguaje con el entender protestante posterior, pero como mínimo podemos decir que el énfasis aquí es diferente. Sobre el ver la justificación como forense e imputada, hay poca evidencia de que esto haya sido articulado claramente. Aparentemente, todos entendían que la justificación incluía el perdón de los pecados (lo que podría llamarse la imputación negativa), pero, aparentemente, nadie explicó que la justicia de Cristo es imputada al pecador (lo que podría llamarse la imputación positiva).

Había tanto énfasis en la vida santa durante este periodo que sería superfluo argumentar que entendían que la santificación necesariamente procedía de la justificación, aunque se referían a todo el proceso como la justificación, opacando así la línea entre ambas. Finalmente, el tema de la predestinación se estaba expandiendo por la Iglesia occidental, y había un consenso en que Dios elegía libremente a los humanos para la salvación sin cualquier mérito previsto de su parte.

### Excursus: Una mirada hacia el oriente

Antes de avanzar hacia la siguiente fase de desarrollo en el occidente, veremos brevemente a cinco autores orientales: Ecumenio, Andrés de Creta, Máximo el Confesor, Teofilacto de Ohrid (Bulgaria) y Tijón de Zadonsk.<sup>39</sup> Algunos de estos autores van más allá de nuestro periodo de tiempo de interés en el occidente, pero han sido incluidos juntos para ilustrar la enseñanza oriental general sobre el tema.

Ecumenio (c. s. VI<sup>40</sup>) afirmó que Abraham (y, por ende, los cristianos) fue justificado solo por la fe, pero también por obras hechas en fe. Su lenguaje aquí no es antagónico con enseñanza protestante posterior sobre la justificación solo por medio de la fe y la necesidad de una fe viva que se manifiesta en las buenas obras:

Abrahán era la imagen de la justificación a través de la sola fe (ἐκ μόνης πίστεως δικαιοσέως), porque lo que creía le era contado como justicia, pero también [era la imagen de la justificación] mediante las obras (ἐξ ἔργων), porque ofreció a su hijo en el altar del sacrificio. Pues no sólo realizaba la obra sino que tampoco se apartó de la fe, porque a través de Isaac su semilla se multiplicaría como las estrellas.<sup>41</sup>

Andrés de Creta (mediados del s. VII–principios del s. VIII) también habla de cómo Pablo y Santiago usaron a Abraham como ejemplo de la justificación por fe y obras, respectivamente. Su respuesta se sobrepone significativamente con la postura protestante posterior de una fe justificadora y santificadora:

---

39 No está incluida aquí la influencia que Marcos el Ermitaño/el Asceta (c. mediados del s. V) seguía teniendo en la Iglesia oriental. Según Bradley Nassif, “Vende todo lo que tienes y compra Marcos el Ermitaño”. Este dicho, ampliamente difundido en los círculos monásticos, quedó registrado en un manuscrito bizantino del siglo XIV. Indica la inmensa popularidad de las obras de Marcos en el Oriente cristiano” (“Concerning Those Who Imagine That They Are Justified by Works: The Gospel According to St. Mark—the Monk”, en *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, eds. Brock BINGAMAN y Bradley NASSIF [Oxford: Oxford University Press, 2012], 87–101 [aquí, 87]).

40 Su identidad es debatida, por lo que puede afectar la fecha.

41 Citado en BRAY, *La Biblia comentada*, 11:75; griego: PG 119:481.

Efectivamente, el único Abrahán definido en el tiempo es imagen de ambos tipos de fe, la de antes del bautismo, que no busca obras sino solamente la confesión y la palabra de salvación por la cual somos justificados al creer en Cristo, y la de después del bautismo, que viene unida a las obras. Así es evidente que no hay contradicción entre los Apóstoles, pues hablaron de un sólo y único Espíritu.<sup>42</sup>

Máximo el Confesor (c. 580–662) también distingue entre una fe justificadora y santificadora: la primera es “solo por fe” y es un nacimiento “potencial”, mientras que la segunda es una cooperación con la gracia de Dios y es un nacimiento “activo”. Nuevamente, esto no es grandemente diferente al adagio protestante de solo la fe salva, pero la fe que salva nunca está sola:

El modo de nuestro nacimiento espiritual de Dios es doble. El primero concede a los nacidos en Dios toda la gracia de la adopción, que está enteramente presente en potencia; el segundo anuncia esta gracia como enteramente presente en la actualidad, transformando voluntariamente toda la libre elección del que nace para conformarse al Dios que da a luz. El primero posee esta gracia en potencia solo por la fe (*per solam fidem*; κατὰ πίστιν μόνην); el segundo, además de la fe, realiza en el nivel del conocimiento la semejanza activa y divina del Dios que se conoce en quien lo conoce.<sup>43</sup>

Teofilacto de Ohrid (c. 1055–1107) escribió un comentario sobre Gálatas, en el cual afirma varios aspectos de la justificación que son importantes para un entender protestante de la doctrina.<sup>44</sup> Al comentar sobre Gálatas 3:11–12, afirma fuertemente la justificación por fe:

Habiendo establecido que la ley deja a los hombres malditos, pero que la fe trae bendición, ahora el Apóstol muestra que es solo la fe la que hace justos a los hombres (*fides sola justificat*; ἡ πίστις μόνη δικαιοῖ), no la ley. Cita a Habacuc, quien dice: “El justo por la fe vivirá” (Hab 2:4), y no por la ley. Porque la ley exige obras además de fe. Pablo añade acertadamente la frase “ante los ojos de Dios”, porque, ante los ojos de los hombres, aquellos que parecen guardar la ley —como los fariseos, que se justifican ante los hombres— parecen igualmente justos. Por lo tanto, dado que la ley no nos hizo justos, sino que nos puso bajo maldición porque era muy difícil de cumplir, la gracia vino a revelar la fe como un camino más suave por el cual podemos ser justificados y bendecidos. He aquí, ahora se

42 Citado en BRAY, *La Biblia comentada*, 11:74.

43 Traducción de San Máximo el Confesor, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*, trad. Fr. Maximos CONSTAS (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2018), 108 (Preg. 6); latín y griego: PG 90:279–280.

44 Todas las citas vienen de Teofilacto, *The Explanation of the Epistle of Saint Paul to the Galatians*, trad. Fr. Christopher STADE (House Springs, MI: Chrysostom Press, 2011); latín y griego: PG 124:987–988. Es de importancia que el comentario de Teofilacto sobre el NT “ha sido con diferencia el comentario bíblico más estudiado entre los ortodoxos orientales en Grecia, Rusia, Bulgaria y Serbia” (Nick NEEDHAM, “The Evolution of Justification: Justification in the Medieval Traditions”, en *The Doctrine on which the Church Stands or Falls: Justification in Biblical, Theological, Historical, and Pastoral Perspective*, ed. Matthew BARRETT [Wheaton, IL: Crossway, 2019], 587–622 [aquí, 618]).

ha revelado que no solo antes de la ley la fe bendecía y hacía justos a los hombres (*justificabat fides*; ἔδικαιον ἢ πίστις), sino aún más después de la ley.

Al comentar sobre Gálatas 3:22, argumenta que Cristo es el único que puede justificarnos, y que esta justificación es imputada: “Esto significa que la ley nos muestra que somos pecadores y nos impulsa a desear la remisión de los pecados y a correr hacia el único que puede proporcionárnosla: Cristo. [...] Esta vía es la fe en Cristo, por la cual somos bienaventurados y tenidos por justos (*justificamur*; δικαιούμεθα)”.<sup>45</sup> Finalmente, al comentar sobre Gálatas 5:6, argumenta que la fe justificadora debe ser una fe viva: “Aprende, pues, que la fe se activa mediante el amor: así sabemos que la fe está viva. Si no posee amor, no tiene energía. Como está escrito: *La fe, si no tiene obras, está muerta, estando sola* (Stg 2:17)”.

Nick Needham ofrece una comparación resumida entre el entender de la justificación de Teofilacto y del protestantismo posterior:

Todo el complejo del pensamiento de Teofilacto aquí es familiar para todo protestante de la Reforma: la ley divina revela nuestro pecado, nos convence de él, nos priva de cualquier medio humano para escapar de él y así nos obliga a buscar el perdón de Dios. Este perdón se encuentra en Cristo, por quien somos justificados por la fe. Una vez más, el arzobispo trató “bienaventurado” y “justificado” como sinónimos virtuales, señalando su antónimo, “maldito”, y situándonos en el ámbito de veredictos alternativos.<sup>46</sup>

Finalmente, Tijón de Zadonsk (1724–1783), quien “durante muchas generaciones era el escritor espiritual más querido entre los ortodoxos rusos que tomaban en serio su fe”, fue influenciado por los cristianos occidentales y protestantes, y afirmó una enseñanza similar sobre la justificación.<sup>47</sup> Fue influenciado por Agustín y el pietismo luterano, y su obra de seis tomos titulada *El verdadero cristianismo* refleja la influencia que *El verdadero cristianismo* de Johann Arndt (1555–1621) tuvo en él. Nick Needham resume la obra de Tijón de la siguiente manera: “El mensaje central es muy parecido [como el de Johann Arndt]: el rechazo del nominalismo religioso y la necesidad vital de una fe vivida y experimentada, que dé frutos en una vida de continua lucha espiritual y de santificación”.<sup>48</sup> De manera más impresionante, Tijón reprodujo el entender protestante de Arndt sobre la justificación solo por fe y la justicia imputada. En palabras del propio Tijón: “Es imposible llegar a ser justificado ante Dios y, por tanto, salvo, sin Cristo y fuera de Cristo, sino solo por la fe en Cristo. El pecador es como un niño pequeño que está desnudo delante de su madre, pidiendo ropa y recibiendo como vestido el manto de la justificación, es decir, la justicia de Cristo, la cual recibe por la fe”.<sup>49</sup>

45 Griego: PG 124:993–994.

46 NEEDHAM, “Evolution of Justification”, 620.

47 Nick NEEDHAM, *2000 Years of Christ’s Power*, tomo 5, *The Age of Enlightenment and Awakening: 18th Century* (Ross-shire, Gran Bretaña: Christian Focus Publications Ltd., 2023), 581. Todas las citas vienen de esta obra.

48 NEEDHAM, *2000 years*, 5:590.

49 NEEDHAM, *2000 years*, 5:590.

En resumen, vemos que seguía habiendo una línea importante de pensamiento en el oriente que se sobrepone de manera sustancial con lo que protestantes posteriores argumentarían que era importante para entender la justificación: solo la fe, justicia imputada y la santificación que necesariamente procede de la justificación.

## El siglo XII<sup>50</sup>

El siglo XII merece un trato independiente debido a su rol crítico y transicional en el desarrollo de la doctrina de la justificación: resumió los desarrollos de siglos anteriores y preparó el camino para las grandes escuelas de pensamiento de los siglos XIII y XIV. En el siglo XII, es importante considerar tres cosas: Pedro Lombardo publicó sus *Sentencias*, que incluían discusiones sobre la justificación, Pedro de Poitiers desarrolló el “proceso de justificación” y se cristalizó la frase “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia”. Al final de esta sección veremos al hombre que muchos protestantes del siglo XVI consideraron como el último Padre de la Iglesia y cuyo cristocentrismo le ofreció un entender de la justificación similar al de protestantes posteriores: Bernardo de Claraval.

### *Pedro Lombardo*

Con Pedro Lombardo, tenemos al primer autor en mucho tiempo que le dedicó mucha atención a la justificación, aunque no ofreció una exposición sistemática de la doctrina. La importancia primaria de las *Sentencias* de Lombardo yace en su influencia: se convirtió rápidamente en el libro autoritativo en toda Europa occidental para el estudio de la teología y fue así hasta el siglo XVI. Se ha estimado que “nueve décimos de las *Sentencias* consisten en textos agustinianos” y, por ende, debemos esperar un enfoque agustiniano básico en la doctrina, aunque tomando en cuenta desarrollos previos.<sup>51</sup>

Al evaluar a Lombardo desde una perspectiva protestante posterior, recibe una recepción mixta. Por un lado, es básicamente agustiniano en su punto de vista de la predestinación, la pecaminosidad de la humanidad, la gracia iniciadora de Dios que cambia nuestra voluntad, la fe como un regalo de Dios, la muerte de Cristo por

---

50 CARLSON, *Justification*, 47–57, 88–122; McGRATH, *Iustitia Dei*, 67–81, 118–145, 173–176.

51 Todas las traducciones vienen de Pedro Lombardo, *Sentencias*, 2 tomos, trad. Carlos DOMÍNGUEZ (Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2012); la cita viene de Pedro Lombardo, *The Sentences*, tomo 1, trad. Giulio SILANO (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2007), xxvii (en la cita de *Sentencias* 2.27.2 que viene a continuación, he modificado la parte final de la cita de la ed. de Domínguez a la luz de la ed. de Silano). El comentario de Pedro sobre Rom no ha sido traducido al español, pero el latín puede encontrarse en PL 191. Algunos han argumentado que la cristología de Lombardo fue influenciada por Pedro Abelardo, lo cual, si es cierto, podría ser la razón del por qué su doctrina de la gracia no era más fuerte de lo que era. Debe recordarse que la cristología y la soteriología están directamente relacionadas.

nuestra justificación y la santificación que procede de la fe justificadora.<sup>52</sup> En sus *Sentencias*, en su discusión sobre la justicia angelical, pero relacionándola también con la justicia humana, hace una distinción entre la gracia operativa y cooperativa, e identifica la primera como justificación y la segunda como lo que los protestantes luego llamaríamos santificación: “Se llama gracia operante aquella por la cual se justifica un impío, es decir, se hace pío de impío, bueno de malo. Gracia cooperante es aquella por la cual alguien es ayudado a tener una voluntad más eficaz y a amar a Dios sobre todas las cosas, perseverar en el bien, etc.” (*Sentencias* 2.5.4). Luego, usa una ilustración agrícola útil que distingue entre la gracia operativa y cooperativa, que no implica ningún problema para la teología protestante posterior:

La lluvia riega la tierra para que germine y dé frutos pero la lluvia no es la tierra ni la semilla ni el fruto, ni la tierra es la semilla o el fruto ni la semilla es el fruto. Del mismo modo gratuitamente la lluvia de la bendición divina, o sea, de la inspiración de la gracia, se infunde a la tierra de nuestra mente, es decir, al arbitrio de la voluntad —esto lo hace solo Dios y no el hombre con él— así se riega la voluntad del hombre para que germine y fructifique, es decir, se sana y se prepara, para querer el bien, según el cual la gracia se llama operante; y es asistido para hacer el bien, según el cual la gracia se llama cooperante (*Sentencias* 2.27.3; trad. modificada)

También conecta la justificación a la muerte de Cristo y a la fe al trazar un paralelismo con los israelitas siendo curados por la serpiente de bronce en el desierto:

También decimos de otra manera que somos justificados por la muerte de Cristo, porque por la fe en su muerte quedamos limpios de los pecados. [...] es decir por la fe en la pasión; así como en otro tiempo quienes miraban a la serpiente de bronce erigida en un madero, quedaban sanos de las mordeduras de las serpientes. Si contemplamos correctamente con una mirada de la fe, a quien por nosotros estuvo pendiente del madero, nos vemos libres de las ataduras del diablo, es decir, de los pecados. (*Sentencias* 3.19.1)

Por último, Lombardo argumenta que la gracia y el amor que Dios imparte al creyente no es un poder o una virtud impersonal, sino el mismo Espíritu Santo, que transmite la esencia de la salvación como una unión personal con Dios por medio del Espíritu, algo que los protestantes también hemos defendido extensamente.<sup>53</sup>

Por otro lado, argumentaba a favor de algunas de las tendencias erróneas que se mencionaron en la sección anterior. De manera específica, no entendía la justificación como algo forense e imputado, sino como un proceso continuo que incluía el bautismo, la penitencia y toda la vida cristiana. Por ejemplo, al hablar de la necesidad

52 *Sentencias* 1.41.2; 2.25.8–9; 26.1–8; 27.1–5; 3.19.1, 5. En su comentario sobre Rom, respalda la justificación solo por fe bajo la circunstancia de que uno no tiene tiempo para obrar. Sus palabras son: “solo su fe es contada como justicia (*fides ejus sola reputatur ad justitiam*)” (*PL* 191:1367). Para la traducción y discusión en inglés, ver Karlfried FROELICH, “Justification Language in the Middle Ages”, en *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, eds. H. George ANDERSON, T. Austin MURPHY y Joseph A. BURGESS (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1985), 143–161 (aquí, 150).

53 *Sentencias* 1.17.1–6; 2.27.5; también en su comentario sobre Rom: *PL* 191:1361.

de coherencia entre la penitencia externa e interna del corazón (algo con lo que los protestantes estamos firmemente de acuerdo), dice que son causas de la justificación (algo con lo que los protestantes estamos firmemente en desacuerdo): “La exterior es el sacramento; la interior, la virtud del alma. Ambas son causa de salvación y justificación”.<sup>54</sup> De igual manera, respondiendo a la pregunta de por qué el Hijo es llamado “Mediador”, Lombardo habla de la necesidad de imitar a Cristo para poder ser justificados: “Por lo tanto, nos reconcilió toda la Trinidad por uso de su poder, a saber, borrando los pecados, pero solo el Hijo por el cumplimiento de la obediencia, en quien se realizaron según la naturaleza humana aquellas cosas, creyendo e imitando a las cuales, nos justificamos”.<sup>55</sup> Podría haber una manera de armonizar las afirmaciones de Lombardo con la insistencia protestante de que la fe justificadora debe ser una fe viva que necesariamente se manifiesta en buenas obras, pero Lombardo no hace una distinción entre la fe justificadora y la santificadora. Finalmente, en Lombardo, no hay discusión de la imputación de la justicia de Cristo al creyente, ni la seguridad de que la declaración de Dios de la justificación es segura e inmutable.<sup>56</sup>

### *El “proceso de justificación”*

El segundo desarrollo importante durante el siglo XII fue el “proceso de justificación” (*processus justificationis*) de Pedro de Poitiers (c. 1130–1205). Aunque teólogos como Agustín y Pedro Comestor se anticiparon a algunas partes del esquema de Pedro, él fue el primero en declararlo como tal, y se hizo altamente influyente desde el siglo XIII hasta el XV, tanto así que cada gran teólogo lo tomó como punto de partida.<sup>57</sup> El esquema cuádruple, que fue diseñado, en cierto modo, para percibir el funcionamiento interno de la justificación y ofrecer una estructura conceptual para analizar la doctrina de manera más precisa, era así:<sup>58</sup>

1. La infusión divina de la gracia. Además de ser el primer paso, la gracia de Dios llena los subsiguientes. Este paso es monergístico.
2. El acercamiento del hombre a Dios como resultado de la gracia y el libre albedrío. Este es fe en el Evangelio. Este paso es sinérgico, con énfasis en la gracia iniciadora de Dios.
3. El alejamiento del hombre del pecado como resultado de la gracia y el libre albedrío. Este es el arrepentimiento del pecado. Este paso es sinérgico, con énfasis en la gracia iniciadora de Dios.

54 *Sentencias* 4.14.1 (trad. ligeramente modificada).

55 *Sentencias* 3.19.6.

56 Lombardo afirmó la imputación “negativa”, es decir, la imputación de nuestros pecados a Cristo (*Sent.* 3.19.1; 20.4). Mientras que en el NT la imputación “negativa” podría vagamente ser sinónimo de otros conceptos como la adopción, la reconciliación, etc., en Lombardo hace referencia a quitar la culpa y no parece implicar ninguna imputación “positiva” (sin embargo, ver FROELICH, “Justification Language”, 151).

57 El proceso de justificación de Poitiers también se asumiría en discusiones sobre la justificación en el s. XVI.

58 McGRATH, *Iustitia Dei*, 72; *PL* 211:1044. Pedro no perdió tiempo señalando que, a excepción del primer paso, el orden no era temporal, sino más bien “natural” (es decir, lógico).

4. La remisión divina del pecado. Este es el último paso en el proceso de la justificación. Este paso es monergístico.

Dicho de manera sencilla, Dios da gracia, el hombre responde (con la gracia de Dios) con fe y arrepentimiento y Dios perdona los pecados. Al desarrollar este proceso, Pedro pudo crear un sistema integral de las funciones internas de la justificación que dio prioridad a la gracia de Dios (la gracia operativa) y permitió un espacio de involucramiento humano (la gracia cooperativa), pero solo de tal manera que dicho involucramiento humano procedía de la gracia iniciadora de Dios. Sin embargo, es importante notar que mientras los primeros dos elementos se limitaban a la justificación y su relación con el bautismo (es decir, la gracia de Dios y la fe en él), los últimos dos elementos se referían a la justificación y su relación con el bautismo y la penitencia (es decir, el arrepentimiento y el perdón), y estos podían repetirse las veces que fuera necesario.

El esquema cuádruple de Pedro es la culminación de siglos de reflexión sobre la relación entre el bautismo y la penitencia en cuanto se relacionan con la justificación. Así, la principal contribución que Pedro hizo a la doctrina de la justificación no fue ofrecer una nueva comprensión de la doctrina, sino más bien sistematizar una antigua. Desde una perspectiva protestante, podemos afirmar la postura agustiniana sobre la prioridad de la gracia divina, pero negar la confusión entre la justificación y la santificación con relación al papel de la penitencia. Además, en el esquema de Pedro, el fin u objetivo de la justificación es el estado “negativo” de la remisión de pecados, sin mencionar la imputación “positiva” de la justicia de Cristo. Si Pedro hubiera argumentado que su esquema cuádruple se refiere a la fe justificadora y que la penitencia es una parte normal de la vida cristiana sin tener nada que ver con la justificación, entonces los protestantes podríamos afirmar más plenamente su esquema.

*“Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia”*

El tercer desarrollo importante del siglo XII fue la cristalización de la frase “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia” (*Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*).<sup>59</sup> Aunque se encontraron frases similares, pero con diferente formulación antes y después del siglo XII, esta frase se convirtió en la redacción que generaciones posteriores aceptarían como estándar y dentro de la cual operarían. Para nuestros propósitos, la primera parte de la frase (“al que hace lo que está en su poder”) recibirá el enfoque de nuestra atención.

Aunque se proporcionará un tratamiento más completo de esta frase en la sección siguiente, aquí podemos ofrecer un resumen de dos formas básicas en las que fue interpretada a fines del siglo XII y principios del XIII.<sup>60</sup> Algunos (e.g., los primeros franciscanos) argumentaron a favor de un entender del papel del hombre más acorde con el semipelagianismo: el hombre podría prepararse para la justifica-

59 Al parecer, este dicho tiene sus raíces en Orígenes; Jean RIVIÈRE, “Quelques antécédents patristiques de la formule ‘Facienti quod in se est’”, *Revue des sciences religieuses* 7 (1927): 93–97.

60 McGRATH, *Iustitia Dei*, 135ss.

ción por su propio esfuerzo, sin la ayuda de la gracia de Dios, y hacerlo era “hacer lo que estaba en su poder” para recibir la gracia salvadora de Dios.<sup>61</sup> Otros (e.g., los dominicos) argumentaron a favor de una comprensión del papel del hombre más acorde con el agustinismo: Dios es primario y solicita la respuesta del hombre para “hacer lo que está en su poder”, por lo que el papel del hombre era cooperativo pero dependiente de la gracia iniciadora de Dios. Es importante recordar que la teología de “hacer lo que está su poder” se desarrolló en el contexto de un entender sacramental de la salvación, especialmente en el bautismo, la Eucaristía y la penitencia. Por lo tanto, a nivel práctico, cualquiera de las dos formas que uno hubiera afirmado, el papel del hombre en la justificación era hacer penitencia y recibir la Eucaristía. Nuevamente, desde una perspectiva protestante, afirmaríamos la necesidad de la penitencia y la Eucaristía, pero no como causas de la justificación, sino más bien como la expresión necesaria de una fe viva.

### *Bernardo de Claraval*<sup>62</sup>

Antes de avanzar a la siguiente sección, Bernardo de Claraval (1090–1153) merece atención especial. Bernardo sobresale en el siglo XII debido a su entender extremadamente cristocéntrico de la salvación. Martín Lutero lo alabó famosamente como el último de los Padres, solo superado por Agustín y Ambrosio en importancia, y de las 47 veces que Juan Calvino cita a Bernardo en su *Institución*, 43 fueron totalmente positivas.<sup>63</sup> Muchos de sus comentarios sobre la justificación y las doctrinas relacionadas se encuentran en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (especialmente ser. 22–24), de los cuales muchas de las citas siguientes serán tomadas.

Bernardo enseñó que las buenas obras no justifican debido a la pecaminosidad del hombre. En lugar de que el hombre se salve a sí mismo, es salvado solo por la gracia de Dios solo en Cristo. Por ejemplo:

Pero ¿qué valor puede tener nuestra justicia a los ojos de Dios? ¿No somos, en frase del Profeta, como un paño manchado? En realidad, nuestra justicia es injusta e insuficiente. Y si nuestra justicia no se atreve a responder por sí misma, menos aún nuestro pecado. Es preferible suplicar como el Profeta: No llares a

61 Esta declaración debe ser matizada por la distinción entre “mérito de condigno” (*meritum de condigno*) y “mérito de congruo” (*meritum de congruo*), el cual será analizado en la siguiente sección.

62 Theodore DIERKS, “The Doctrine of Justification According to Bernard of Clairvaux”, *Concordia Theological Monthly* 8 (1937): 748–753; Anthony LANE, *Calvin and Bernard of Clairvaux* (Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1996), 47–71. Lane matiza útilmente la posición de Bernardo: no es proto tridentino ni tampoco proto protestante, sino que contiene elementos de ambos. Aquí se presentan sus elementos proto protestantes, ya que parecen reflejar la tendencia, o la conclusión lógica, de todo su pensamiento en general.

63 Para la percepción de Lutero sobre Bernardo, ver Theo M. M. A. C. BELL, “Luther’s Reception of Bernard of Clairvaux”, *Concordia Theological Quarterly* 59 no 4 (1995): 245–277; Franz POSSET, *Pater Bernhardus: Martin Luther and Bernard of Clairvaux* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2018); para la conexión con Calvino, ver NEEDHAM, “Evolution of Justification”, 602 n. 53 (citando a Kirk MacGregor).

juicio a tu siervo. Y acogernos humildemente a la misericordia, la única capaz de salvarnos.<sup>64</sup>

De igual manera afirma, “Tu pasión es el último refugio, el único remedio. Viene a socorrernos cuando carecemos de la sabiduría, o la justicia no es suficiente, o se diluyen los méritos de la santidad. ¿Qué hombre es capaz de afirmar que su sabiduría, su justicia o su santidad serán suficientes para salvarse?” (*Serm. Can. 22.8*).

Además del énfasis en la justificación solo por gracia y solo en Cristo, Bernardo también habló de la justificación solo por fe. Por ejemplo, “Y eres tan poderoso para justificar como rico para perdonar. Por esta razón, todo el que, compungido por sus pecados, sienta hambre y sed de justificación, haga un acto de fe en ti, que justificas al impío (*iustificas impium*), y justificado solo por esa fe (*solum iustificatus per fidem*), estará en paz con Dios”.<sup>65</sup> Al hablar de la relación entre la fe y el bautismo, escribió que una persona podía ser salva solo por la fe sin el bautismo, si la persona era impedida de hacerlo por muerte u otra “fuerza insuperable”, que era una postura patristica típica:

De estas dos columnas, Agustín y Ambrosio, me es imposible separarme. Me fío plenamente de ellos, tanto si se equivocan como si están en la verdad. Por eso también yo creo que el hombre puede salvarse con sola la fe (*sola fide hominem posse salvari*) si tiene el deseo de recibir el sacramento, y si este deseo sincero de recibirlo no puede realizarse por sorprenderle la muerte u otro impedimento invencible.<sup>66</sup>

Tal vez lo más importante desde una perspectiva protestante era que Bernardo habló de la justificación en categorías forenses y afirmó la doble imputación. Hay dos citas que son particularmente expresivas de estas ideas y merecen una cita extensa:

Luego mi único mérito es la misericordia del Señor. No puedo ser pobre en méritos si él es rico en misericordia. Y si la misericordia del Señor es grande, muchos serán mis méritos. ¿Pero si soy consciente de mis pecados que son muchos? Donde proliferó el pecado sobreabundó la gracia (*justitiae tuae solius*). Y si la misericordia del Señor dura siempre, yo también cantaré eternamente las misericordias del Señor. ¿Cantaré acaso mi justicia? Señor, recordaré sólo tu justicia. Porque también es mía; a ti te ha constituido Dios fuente de justicia para mí (*factus es mihi tu justitia a Deo*).<sup>67</sup>

¿Podía hacer algo el hombre, esclavo del pecado y cautivo del demonio, para recuperar la justicia perdida? Carecía de la suya propia, pero se le aplicó la ajena

64 Bernardo de Claraval, *En la festividad de Todos los Santos*, sermón 1, en San Bernardo, *Obras completas*, tomo 4, *Sermones litúrgicos*, trad. los monjes cistercienses de España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986), 521, 523.

65 Bernardo de Claraval, *Sobre el Cantar de los Cantares*, en Bernardo de Claraval, *Obras completas*, tomo 5, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, trad. los monjes cistercienses de España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987), 314–315 (*Serm. Can. 22.8*).

66 Bernardo de Claraval, *Sobre el bautismo*, en Bernardo de Claraval, *Obras completas*, tomo 2, *Tratados*, trad. los monjes cistercienses de España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984), 502–503.

67 Bernardo de Claraval, *Serm. Can. 61.4*.

(*Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua*). [...] La satisfacción de uno se aplica a todos (*satisfactio unius omnibus imputetur*), porque uno cargó con los pecados de todos. [...] Si se me imputa el delito de otro, ¿por qué no puedo compartir la justicia de otro? [...] No temo que me rechace el Padre de los astros después de haber sido arrancado del demonio de las tinieblas y gratuitamente justificado en la sangre de su Hijo. Si Dios perdona, ¿quién se atreverá a condenar? El que se compadece del pecador, nunca condenará al justo. Me llamo justo, pero con su justicia (*Iustum me dixerim, sed illius iustitia*). ¿Qué justicia es ésta? El fin de la ley es el Mesías, y con eso rehabilita a todo el que cree. Además: Fue constituido por Dios Padre como fuente de nuestra justicia. La justicia que ha sido hecha para mí, ¿no va a ser mía? Si participo en el pecado ajeno, ¿por qué no en la justicia que otro me concede (*cur non et mea indulta iustitia*)?<sup>68</sup>

Finalmente, Bernardo también habló de las buenas obras como una consecuencia necesaria de la justificación:

Por tanto, los que han sido previamente justificados de sus pecados y añoran correr tras esa santidad, sin la que nadie verá a Dios, deben escuchar tu voz: Sed santos, porque yo soy santo. Que consideren tus caminos y aprenderán cómo eres justo en todos tus caminos y bondadoso en todas tus acciones. ¡A cuántos impulsa a correr la fragancia de la pasión! (*Serm. Can. 22.8*)

Y en otro lugar, comparó de manera poética la fe y las buenas obras con las raíces y uvas de la vid: “Podemos llamar a la fe la raíz de la vid; las diversas virtudes, las ramas; buenas obras, el racimo, o grupo, de uvas que lleva; y la devoción, el vino que dan. Porque, así como no puede haber rama sin raíz, así sin fe no hay virtud” (*Fest. Annun. Mar. 1*).<sup>69</sup> Esta es, en esencia, la forma en la que los protestantes entendemos la relación entre la fe y las buenas obras: la fe (como un regalo de Dios) siempre antecede a las buenas obras, y siempre dará lugar a buenas obras; de otra manera, es una fe muerta que no justifica.

## Del siglo XIII al XV<sup>70</sup>

En el siglo XIII se dieron dos desarrollos importantes: la incorporación de Aristóteles en la teología cristiana y el desarrollo de las ideas de “mérito de condigno” y “mérito de congruo”. Después de hablar de estos dos temas, veremos cuatro perspectivas diferentes que surgieron a lo largo de los siglos XIII y XIV.

### *La influencia de Aristóteles*

Aunque algunas de las obras de Aristóteles habían estado disponibles para la población occidental de habla latina a lo largo del inicio de la Edad media, no fue hasta el siglo XIII que todo el cuerpo aristoteliano se tradujo al latín. Aristóteles fue

68 Bernardo de Claraval, *Errores de Pedro Abelardo/Carta 190*, en Bernardo de Claraval, *Obras completas*, tomo 2, *Tratados*, trad. los monjes cistercienses de España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984), 552–555 (6.15–16).

69 Citado en DIERKS, “The Doctrine of Justification According to Bernard of Clairvaux”, 753.

70 CARLSON, *Justification*, 58–65, 122–128; McGRATH, *Iustitia Dei*, 146–168.

rápido aceptado como una autoridad por muchos eruditos, de tal manera que, para mediados del siglo XIII, Tomás de Aquino se refería a él simplemente como “el Filósofo”. Aristóteles influyó sobre la Iglesia occidental a niveles filosóficos y teológicos, y ambos se resumirán a continuación.

Con relación a su contribución filosófica, pueden mencionarse sus categorías de las cuatro causas y su entender de la moción y la premoción. Sobre de las cuatro causas, Aristóteles pensó que, en respuesta a la pregunta de por qué algo es como es, había cuatro respuestas legítimas, las cuales llamó “causas”: la causa material se refiere a su composición física, la causa formal se refiere a la estructura interna o el principio organizador que informa la materia, la causa eficiente se refiere al agente que lo creó y la causa final se refiere al propósito por el cual algo existe.<sup>71</sup> Para ilustrar este punto, podemos ver el ejemplo bien conocido de una mesa: su causa material es la madera, su causa formal es el plano de diseño que dice que tiene patas y una superficie plana, su causa eficiente es un carpintero y su causa final es facilitar la cena. Estas cuatro causas se aplicaron a la justificación, lo que permitió a los teólogos analizar la justificación desde una perspectiva diferente a la que habían usado previamente, y que les ofreció un sistema integral para hacerlo.<sup>72</sup> Sobre el tema de la moción y premoción, Aristóteles argumentaba que todo movimiento implica un movimiento previo en una cadena recesiva de eventos hasta que se llega al “primer motor”, la gran causa de todo. Este principio fue aplicado por algunos teólogos (especialmente Aquino) al tema de la relación entre el movimiento del hombre hacia Dios y el movimiento previo de Dios hacia el hombre como una manera de resguardar la prioridad de Dios en la justificación.

En cuanto a su contribución teológica, el entender de Aristóteles de la justicia y cómo lo expuso en su famoso *Ética a Nicómaco* tuvo una recepción mixta por los cristianos. En la definición de justicia de Aristóteles, su entender era de carácter retributivo, resumiéndose en la breve fórmula “dar a cada uno lo que le corresponde”, ya sea bueno o malo.<sup>73</sup> Esto fue rechazado por los cristianos al considerar la justificación de Dios, ya que Dios no nos da lo que nos corresponde (el castigo), sino lo que no nos corresponde (el favor divino). Sin embargo, su entender de cómo los humanos se hacen justos —que coincidía con el entender del momento de la justificación como “hacerse justo” — se recibió de manera mucho más positiva. Él entendía que los seres humanos se vuelven virtuosos por imitación habitual, es decir, nos convertimos en algo imitándolo hasta que nos convertimos en eso como resultado de la internalización. Estas son las palabras exactas de Aristóteles:

En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante,

71 Aristóteles, *Física* 2.3.

72 Las cuatro causas de Aristóteles serán usadas por el Concilio de Trento y Juan Calvino (ver el siguiente artículo).

73 *Ética a Nicómaco*, libro 5. Esta misma definición básica fue tomada por Cicerón (*Sobre la retórica* 22.53) y el emperador Justiniano (*Instituciones* 1.1).

practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. (*Ética a Nicómaco* 2.1)<sup>74</sup>

De acuerdo con esta cita de Aristóteles, uno se hacía justo haciendo actos justos hasta que dicha justicia se internalizaba, resultando en la creación de una persona justa. Si se adopta de manera no crítica, esto va más allá del semipelagianismo y hacia el pelagianismo, en el sentido de que, si uno quiere ser justo, entonces puede serlo. Aunque este entender de la justicia no fue adoptado completamente por la Iglesia occidental medieval posterior, parte de él sí lo fue, y formaría parte del trasfondo de una porción importante de la protesta de Martín Lutero a finales de los años 1510 y principios de los años 1520. Como protestantes, rechazamos que nos hacemos justos por medio del proceso descrito. En cambio, Dios nos declara justos, nos da nueva vida y nos capacita para imitarlo por medio de la obra del Espíritu en nuestras vidas.

### *El mérito de condigno y de congruo*

Los teólogos medievales se tomaron en serio “la absoluta gravedad de la justificación y la necesidad de una disposición o preparación humana para la justificación”.<sup>75</sup> En su intento de hacerlo, empezando a finales del siglo XII y culminando en el siglo XIII, los teólogos comenzaron a distinguir entre dos tipos de disposición/preparación: el “mérito de condigno” (*meritum de condigno*), que es el mérito en el sentido estricto del término que realmente merita la gracia de Dios, y el “mérito de congruo” (*meritum de congruo*), que es el mérito en el sentido débil del término que no merita estrictamente la gracia de Dios, pero es algo que es “apropiado” que la humanidad caída haga. Es importante mencionar de entrada que nadie apoyaba el mérito de condigno para la justificación inicial como una posibilidad (excepto en el caso de Cristo), ya que esto tenía implicaciones pelagianas obvias.<sup>76</sup> Sin embargo, el mérito de congruo fue aceptado por muchos como una manera de expresar lo que la humanidad tenía que hacer para iniciar el proceso de recibir la gracia de Dios. El mérito de congruo se discutió mucho en el contexto de la máxima del siglo XII que vimos en la sección anterior, “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia”. Es importante notar que muchas veces el mérito de congruo era considerado una obra humana hecha independientemente de la gracia iniciadora de Dios y, así, mientras el pecador todavía necesitaba la gracia de Dios para ser justificado, podía tomar su primer paso hacia Dios bajo su propia voluntad.

Para ilustrar esta idea, los teólogos que apoyaban el mérito de congruo utilizaban ilustraciones como la cortina de una ventana y una moneda devaluada. Así como abrir la cortina de una ventana no obliga a la luz a entrar en la habitación, pero sí es una precondition necesaria para que luz entre, así también son incapaces las obras preparatorias de la humanidad para la justificación de obligar a la gracia de Dios a ser dada, pero sí es una precondition necesaria. De igual manera, así como un rey

74 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, ed. y trad. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO y Julio PALLÍ BONET (BCG 89; Madrid: Editorial Gredos, 1985), 159.

75 McGRATH, *Iustitia Dei*, 158.

76 Algunos sí aceptaron, sin embargo, el mérito de condigno para el mérito de justificación post inicial, lo que los protestantes llamamos la santificación.

podría aceptar monedas de plata que han sido devaluadas con cobre como si fueran de plata pura, así también acepta Dios nuestras buenas obras que han sido devaluadas por el pecado como si fueran realmente buenas obras.

Como veremos más adelante, los franciscanos y los “nominalistas” estaban particularmente interesados en este modo de entender la salvación, mientras que los dominicos y “agustinianos” generalmente lo rechazaban. Para estos últimos, negar el mérito de condigno a la vez que se afirma el mérito de congruo era hacer una distinción sin una diferencia y, por ende, muchas veces se referían a sus oponentes como pelagianos. Martín Lutero fue criado en un sistema que afirmaba el mérito de congruo, y mientras él parece haberlo afirmado a inicios de los años 1510, empezó a abandonar la idea por completo a finales de la misma década. Los protestantes rechazamos el mérito de condigno y de congruo para la justificación inicial basándonos en nuestro entender del pecado: estamos muertos en nuestros delitos y pecados y, por ende, no podemos hacer nada bueno separados de la gracia previa de Dios en nuestras vidas.<sup>77</sup>

#### *Cuatro posturas de la justificación en los siglos XIII y XIV*<sup>78</sup>

Con el inicio del renacimiento teológico del siglo XII, el incremento de escuelas de catedrales (precursoras de las universidades) y el inicio de escuelas de pensamiento rivales (p. ej., los franciscanos y los dominicos), no debería sorprender la existencia de una pluralidad de posturas en relación a la doctrina de la justificación, especialmente debido a que no había sido definida en ningún concilio de la Iglesia. Durante los siglos XIII y XIV se desarrollaron por lo menos cuatro posturas sobre la justificación, y los componentes claves de sus puntos de vista serán resumidos a continuación y presentados en orden más o menos cronológico, según su primera aparición discernible.

Antes de analizar las posturas, es importante mencionar cuatro cosas. En primer lugar, todas las escuelas afirmaban que Dios predestinó a los creyentes a la salvación fuera de cualquier mérito previsto de su parte.<sup>79</sup> Esta afirmación fundamental debe recordarse mientras cada escuela articula su comprensión particular de la aplicación de la justificación en el tiempo. Tal visión de la predestinación sirve como “el telón de fondo agustiniano de la gracia en la elección eterna de Dios que tan a menudo resulta ser la gracia salvadora (sin juego de palabras) de la teología medieval occidental”.<sup>80</sup> En segundo lugar, todas las escuelas rechazaron el pelagianismo y se entendieron a sí mismas como ofreciendo una visión básicamente agustiniana de la justificación (es decir, todas rechazaron el mérito de condigno). Por lo tanto, todas, al menos nominalmente, sostenían la prioridad de la gracia de Dios en la salvación.

77 Hasta donde sé, no hay un consenso entre los protestantes en relación al mérito de condigno y de congruo por las buenas obras realizadas después de la justificación (es decir, la santificación).

78 Alister McGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 3ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 186–207; TAVARD, *Justification*, 36–48; Richard CROSS, *Duns Scotus* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 101–111.

79 Por ej., Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I, *Dist.* 40–41; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 23; Duns Escoto, *Ordinatio* 1, *Dist.* 41, nn. 36, 40.

80 NEEDHAM, “Evolution of Justification”, 617.

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, parece que algunos pensaron equivocadamente que el semipelagianismo era realmente agustinismo, complicando así un análisis dialéctico estrictamente pelagiano-agustiniano del periodo. En tercer lugar, ninguna escuela abandonó el consenso medieval de que la justificación era un proceso continuo que abarcaba la totalidad de la vida (y más allá de ella). Por lo tanto, no hubo afirmación de que la justificación fuera forense e imputada (pero cf. Juan Duns Escoto a continuación), y todos asumieron que era transformadora e impartida. En cuarto lugar, aunque ninguna de las escuelas pensaba que la certeza absoluta de la salvación era posible, muchas de ellas pensaban que la seguridad relativa sí lo era. Esto no difiere mucho de la postura protestante posterior sobre la seguridad, aunque, como veremos en el próximo artículo, el enfoque es diferente.

La escuela franciscana temprana, representada por figuras como Alejandro de Hales y Buenaventura, surgió a principios del siglo XIII y tuvo un fuerte seguimiento hasta principios del siglo XIV, cuando fue modificada por otro franciscano, Juan Duns Escoto (ver más abajo). Estos teólogos distinguieron entre la “gracia dada libremente” (*gratia gratis data*), parecida a lo que hoy llamamos la “gracia común”, y la “gracia santificante” (*gratia gratum faciens*), parecida a lo que hoy llamamos “gracia especial” o “gracia justificadora”. En este sistema, el hombre dependía de la “gracia dada libremente” para “hacer lo que estaba en su poder” con el fin de alcanzar la “gracia justificadora”. Este “hacer” se entendía como mérito de congruo, pero había incertidumbre sobre si estaba dentro de la capacidad natural del hombre caído hacerlo, o si necesitaba la “ayuda de gracia” (*auxilium gratiae*).

La escuela dominicana temprana, representada por figuras como Alberto Magno y el posterior Tomás de Aquino, surgió a mediados del siglo XIII.<sup>81</sup> Estos teólogos rechazaron el mérito de congruo, basándose en el principio aristotélico de que todo movimiento implica un movimiento previo: afirmaron que, aunque los humanos deben tener una disposición hacia la justificación, cualquier disposición humana tiene que ser el resultado de la gracia divina que actúa previamente. Por lo tanto, no hay nada que se origine en la humanidad de manera independiente de la gracia divina que pueda considerarse la causa de la justificación, incluso si fuera mérito de congruo. Esto es un rechazo del semipelagianismo y una afirmación del verdadero agustinismo. Como dice Aquino en su *Suma*:

Pero, si suponemos, como exige la verdadera fe, que el principio de la fe nos viene de Dios, hay que admitir también que el mismo acto de la fe es fruto de la primera gracia y, por tanto, no puede merecer esta primera gracia. Por lo demás, es cierto que el hombre se justifica por la fe; pero no porque al creer merezca la justificación, sino porque cree al ser justificado, pues el acto de fe es uno de los requisitos para la justificación del pecador, según se expuso arriba.<sup>82</sup>

---

81 Los historiadores se refieren a esta escuela como “temprana”, pero no parece haber una escuela dominica “posterior” como la hay con la franciscana. Se debe la longevidad de esta escuela a su más famoso exponente, Tomás de Aquino.

82 Tomás de Aquino, *Suma de teología*, tomo 2, ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 2ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989), 967 (IIa Q 114, A 5, ad 1).

Como se puede apreciar, gran parte de esto está de acuerdo con la enseñanza protestante posterior del tema, así como también la escuela “agustiniana”, la cual se explica a continuación.

La escuela franciscana posterior, representada de manera más famosa por Juan Duns Escoto, surgió a finales del siglo XIII o principios del siglo XIV, y la escuela de la “vía moderna” (*via moderna*), representada por figuras como Guillermo de Ockham, Robert Holcot y Gabriel Biel, surgió a principios del siglo XIV (frecuentemente llamada “nominalista”). Aunque en algunos aspectos estas dos escuelas son distintas en su doctrina de la justificación, según Alistair McGrath son “substancialmente idénticas” y, por lo tanto, se resumen juntas, con énfasis especial en el pensamiento de Escoto.<sup>83</sup> Escoto modificó la posición franciscana entonces vigente sobre la justificación por razones como corregir lo que él veía como debilidades inherentes (p. ej., si el mérito de congruo era independiente o dependiente de la gracia de Dios) e incorporar el pensamiento aristotélico en el marco básico agustiniano en el que ya estaban operando los franciscanos.

Escoto argumentó a favor del mérito de congruo basándose en una “causalidad de pacto”: Dios estableció con gracia los términos en los que aceptaría a los humanos como justos, que es una disposición o voluntad hacia la justificación, lo que significa que el hombre tiene la responsabilidad de prepararse para la justificación, aunque dicha preparación no merece estrictamente la recompensa de la justificación (es decir, mérito de congruo).<sup>84</sup> Según el pensamiento de Escoto, esto le permitió superar la brecha entre los reinos natural y sobrenatural y afirmar tanto la decisión libre de Dios de predestinar a los humanos a la salvación como la responsabilidad del hombre de “hacer lo que estaba en su poder” para recibir la gracia de Dios. Algunos han argumentado que el sistema propuesto por Escoto era pelagiano. Por ejemplo, sus contemporáneos del siglo XIV, Tomás Bradwardine y Gregorio de Rimini, se refirieron a sus oponentes nominalistas como “pelagianos modernos”,<sup>85</sup> y Heiko Oberman, posiblemente el principal experto del siglo XX en teología de la Edad media tardía, ha argumentado que los “nominalistas” Robert Holcot y Gabriel Biel afirmaron doctrinas de la justificación que eran esencialmente pelagianas.<sup>86</sup> Sin

83 McGRATH, *Iustitia Dei* (3ª ed.), 199. Aquellos de la *via moderna* parecen haber sido nominalistas en su epistemología, pero escotistas en su soteriología (*ibid*, 199). Heiko Oberman declara que los “nominalistas” rechazaron la doctrina de Escoto sobre la predestinación, al mismo tiempo que sostenían su entender del mérito de condigno (*Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents* [Filadelfia, PA: Fortress Press, 1981], 130). En ese caso, el cargo de semipelagianismo aplicaría más fácilmente a ellos.

84 Es decir, no hay una relación *inherente* entre lo que los humanos deben hacer para disponerse a la justificación y la recompensa de la justificación que Dios da por dicha disposición. Esta disposición merita lo que merita simplemente porque Dios lo ordenó así.

85 En 1326, un grupo de seis teólogos denunciaron oficialmente algunas de las enseñanzas de Ockham como pelagianas: ver Auguste PELZER, “Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 18 (1922): 240–270.

86 Heiko OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Durham, NC: The Labyrinth Press, 1983), 177; “Facientibus quod in se est Deus

embargo, este no es necesariamente el caso, o puede ser una crítica válida solo cuando se analiza su sistema desde una perspectiva.

El énfasis en la soberanía absoluta y la inmutabilidad de la voluntad decretada de Dios, que tenía el efecto de eclipsar los medios para llegar a su voluntad, fue la base de la teología de Escoto.<sup>87</sup> Este principio básico se manifestó en su entender de la justificación, de tal manera que Escoto enfatizó el decreto libre e inmutable de Dios para salvar a algunos humanos (es decir, la predestinación) y prestó relativamente menos atención a los medios para obtener la salvación (es decir, la causalidad debido a la infusión de gracia (como sostenían los dominicos), sino más bien debido a la “aceptación” (*acceptatio*) de ciertos actos por parte de Dios basándose en su decisión libre. Dios, por lo tanto, es la fuente de la justificación, incluso si ha ordenado que el hombre “haga lo que está en su poder” para obtenerla. Curiosamente, el énfasis en la voluntad decretada de Dios, independientemente de la acción del hombre, lo llevó a entender el pecado y el perdón en términos básicamente forenses: el perdón no implica ningún cambio real en el pecador, sino que consiste en el decreto divino de no castigar al pecador.<sup>89</sup> En conclusión, algunas enseñanzas importantes de Escoto sobre la justificación ciertamente ayudan a aliviar lo que muchos han considerado como tendencias (semi)pelagianas en el pensamiento de Escoto, aunque no todos están convencidos de que hayan hecho lo suficiente.

La última escuela ha sido llamada “agustiniana”, pero este término era tan amplio en este periodo que muchos académicos modernos lo han abandonado por completo. Para nuestros propósitos, retendremos la terminología tradicional, la mantendremos entre comillas y nos centraremos en un segmento de este movimiento llamado la “escuela agustiniana moderna” (*schola augustiniana moderna*), que comenzó a mediados del siglo XIV y cuyo famoso exponente fue Gregorio de Rimini (1300–1358).<sup>90</sup> Pensadores similares en aspectos importantes relacionados con esta escuela (aunque también más radicales en algunos aspectos) serían Tomás Bradwardine (c. 1300–1349), Juan Wiclef (c. 1328–1385) y Juan Hus

non denegat gratiam: Robert Holcot, O.P. and the Beginnings of Luther’s Theology”, *Harvard Theological Review* 55 (1962): 317–342 (aquí, 328). Para una interpretación parecida sobre Biel, ver Theodore DIERKS, “The Doctrine of Justification According to Gabriel Biel and Johann v. Paltz”, *Concordia Theological Monthly* 10 no 12 (1939): 881–889.

87 Como nota Tavard, “dado el principio de Escoto de que ‘querer el fin debe preceder querer los medios’, la predestinación de los elegidos es lógica y ontológicamente anterior a las gracias recibidas en esta vida” (*Justification*, 47). Para una defensa de la naturaleza antipelagiana del “nominalismo” de Gabriel Biel, ver Alister McGRATH, “The Anti-Pelagian Structure of ‘Nominalist’ Doctrines of Justification”, *Ephemerides Theologicae Lovanensis* 57 (1981): 107–119.

88 Tavard afirma, “John Duns Escoto hace que el pelagianismo y el semipelagianismo sean simplemente imposibles, al eliminar la posibilidad de que actos anteriores a la gracia tengan influencia en la concesión de la gracia” (*Justification*, 45).

89 CROSS, *Duns Scotus*, 109.

90 Una fase previa conocida como la “escuela aegidiana” (*schola aegidiana, via antiqua*) empezó a finales del s. XIII o inicios del s. XIV, y continuó hasta mediados del s. XIV.

(c. 1369–1415).<sup>91</sup> Esta escuela enfatizaba el papel y la iniciativa divina en todos los aspectos de la justificación: la predestinación (antes de cualquier mérito previsto), la gracia iniciadora de Dios en la salvación (sin predisposición humana) y la impartición del Espíritu Santo (*gratia increata*) en oposición al amor o la gracia (*gratia creata*), como se vio anteriormente, por ejemplo, en Pedro Lombardo. Además, enfatizaron la depravación humana, el pecado original y la imposibilidad de que los humanos merezcan la gracia: la humanidad es una “masa condenada” (*massa damnata*; ver Rom 9:21) cuya salvación o condenación dependía de la predestinación de Dios. Todavía no hay consenso sobre el impacto que esta corriente de pensamiento pudo haber tenido en Martín Lutero, pero sea cual sea la relación, parece ser la que más se acerca a su pensamiento posterior a finales de los años 1510, y Lutero citó a Gabriel como un precursor histórico de algunas de sus posturas sobre la justificación.

En resumen, estas escuelas tenían muchas cosas en común y otras en las que diferían. Al menos a nivel confesional, todas condenaron el pelagianismo y todas creían estar en línea con el consenso agustiniano general de la Edad media. Entendían la justificación como un proceso transformador y continuo, en oposición a ser declarativa e instantánea como afirmarían más tarde los protestantes. Finalmente, pensaban que se podía tener una seguridad relativa sobre la salvación, aunque el conocimiento absoluto era imposible.

Parece haber al menos dos áreas principales de desacuerdo. La primera era sobre el fundamento de los actos meritorios: los franciscanos posteriores/“nominalistas” y los “agustinianos” eran más voluntaristas y, por lo tanto, los fundamentaban en el decreto libre de la voluntad de Dios, mientras que los dominicos adoptaban un enfoque más intelectualista y los veían como inherentemente meritorios. La segunda era su comprensión del mérito de congruo: los franciscanos/“nominalistas” abogaban por él, mientras que los dominicos y los “agustinianos” lo negaban. Parece que las cuatro escuelas continuaron perpetuándose a lo largo del siglo XV y hasta el XVI, de modo que, en el momento de la Reforma y el concilio de Trento, la Iglesia occidental enseñaba al menos cuatro puntos de vista diferentes sobre la justificación,<sup>92</sup> con al menos algunos sonando como si estuvieran abogando por una comprensión pelagiana o semipelagiana de la salvación basada en la frase clave “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia”.<sup>93</sup>

## Conclusión

Desde una perspectiva protestante, el entender de la justificación por parte de la Iglesia medieval muestra signos de continuidad y discontinuidad con la evidencia patristica presentada en el artículo anterior. Podemos analizar las similitudes y

91 McGRATH, *Iustitia Dei*, 165–167.

92 McGRATH, *Iustitia Dei*, 302–306.

93 Como George Tavard escribió en su resumen de la postura de Buenaventura, “Se puede admitir, sin embargo, que los largos desarrollos de Buenaventura sobre las virtudes teologales fortalecen la impresión de que, a pesar de su intención explícita, no puede expulsar del todo el postulado cuasi pelagiano de que la gracia, aunque es de Dios, también pertenece al alma a la que es inherente” (*Justification*, 41).

diferencias según los tres componentes esenciales que hemos estado siguiendo a lo largo de estos artículos. En cuanto a la depravación humana, algunos teólogos de los primeros siglos medievales, los dominicos y los “agustinianos” tendían a enfatizar la caída de la humanidad y nuestra incapacidad para hacer algo meritorio fuera de la gracia iniciadora de Dios, aunque no todos parecen haber subrayado las consecuencias extremas del pecado, especialmente en relación con el libre albedrío humano, como hizo Agustín y lo harían protestantes posteriores. Por otro lado, otros, como los franciscanos/“nominalistas”, minimizaban los efectos que el pecado tenía en la humanidad y argumentaban que había algunas cosas que podríamos hacer, tal vez incluso independientemente de la gracia iniciadora de Dios, para prepararnos para recibir el favor divino.

En cuanto a la justificación en sí, hubo un consenso general en que se recibía solo por la gracia de Dios (dejando de lado por el momento las implicaciones del mérito de congruo) y que, en última instancia, se basaba solo en la muerte de Cristo, aunque se entendía que se mediaba a través de la Iglesia y los sacramentos. Además, algunos, o quizá muchos, estaban dispuestos a afirmar que la fe misma era un regalo dado por Dios, y no algo que surgía de la voluntad de la persona caída. Significativamente, tanto en el oriente como en el occidente, hubo autores que argumentaban a favor de la justificación solo por la fe y la imputación de la justicia. Sin embargo, junto con su comprensión de la justificación como ser *hecho* justo, la mayoría entendía la justificación como un proceso y la relacionaba con los sacramentos, y aunque probablemente argumentarían que las obras de penitencia también se realizaban en fe y eran potenciadas por la gracia iniciadora de Dios —acercándose así a una comprensión protestante de la justificación—, esto parece ser una confusión entre la justificación y la santificación, lo que incorrectamente crea espacio para el rol de la humanidad en la salvación. El énfasis franciscano posterior/“nominalista” en la voluntad divina como base de la realidad resultó útil para Martín Lutero, ya que pudo ubicar la justificación del hombre en el estado que Dios estableció por su decreto divino, en contraste a la transformación que él logró por la gracia infundida. Como ha argumentado Carl Trueman, en la teología de Lutero, el concepto y el lenguaje de status tienen una prioridad creciente sobre el concepto y el lenguaje de la transformación, de manera que “se consideró que la transformación del creyente tenía lugar dentro del contexto de un cambio de estatus y no al revés”.<sup>94</sup>

Finalmente, como se acaba de insinuar, no se hizo una clara distinción entre la justificación y la santificación, especialmente como se haría durante la Reforma protestante. En el lado positivo, sin embargo, la Iglesia medieval continuó enfatizando la necesidad de una vida cambiada, algo que los protestantes seguirán enfatizando más adelante, aunque con un enfoque más agudo en la naturaleza misma de la santificación.

---

94 Carl TRUEMAN, “Simil peccator et justus: Martin Luther and Justification”, en *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, ed. Bruce McCORMACK (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 73–97 (aquí, 81).

# La justificación en la era de la Reforma: el siglo XVI

Andrés Messmer

---

**Andrés Messmer** (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. decano.messmer@stsevilla.es

---

*Resumen: Este artículo proporciona textos y resúmenes de los autores y textos que representan las tres posiciones principales del siglo XVI sobre la justificación, y los evalúa desde una perspectiva protestante.*

## Introducción

En los dos artículos anteriores, hemos examinado la doctrina de la justificación durante los primeros quince siglos de la historia de la Iglesia desde una perspectiva protestante, y aunque hemos aludido a la posición protestante en muchas ocasiones, aún no la hemos examinado en profundidad. Ahora que estamos llegando al siglo XVI, podemos remediar esta situación al analizar en profundidad la justificación tal como la entendemos los protestantes. Sin embargo, centrarse únicamente en la comprensión protestante de la justificación en un artículo dedicado al siglo XVI llevaría a una comprensión desequilibrada y descontextualizada de la doctrina, ya que era solo una de las tres posiciones principales presentadas por los teólogos cristianos en ese momento. Por lo tanto, también discutiremos la posición ecuménica acordada en el coloquio de Ratisbona (1541) y la posición católica romana establecida durante la primera etapa del Concilio de Trento (1545–1547). Al igual que en artículos anteriores, el orden de presentación sigue su desarrollo cronológico.

Como se puede imaginar, las fuentes primarias y secundarias sobre la doctrina de la justificación en el siglo XVI son inmensas y, por lo tanto, hemos tenido que ser muy selectivos en los textos discutidos aquí. Al resumir la posición protestante, nos hemos basado en gran medida en las obras tempranas de Martín Lutero, en la *Confesión de Augsburgo* (escrita por Felipe Melanchthon) y en Juan Calvino; al resumir la posición ecuménica, nos hemos basado en gran medida en el coloquio de Ratisbona (especialmente en el artículo 5); y al resumir la posición católica romana, nos hemos basado en gran medida en el Concilio de Trento (especialmente en la sesión 6).

## La postura protestante: Lutero, Melanchthon y Calvino<sup>1</sup>

Como muchos académicos han señalado, existen tantos matices y distinciones entre los diferentes enfoques protestantes de la doctrina de la justificación que algunos han dudado de la posibilidad de hablar de una sola doctrina protestante de la justificación. En cierto sentido, esta es una crítica justa: es un hecho bien establecido que los teólogos luteranos tendían a abordar la doctrina desde una perspectiva lingüística y la connotación forense que llevaba la palabra griega “justificar” (δικαιώω), mientras que los teólogos reformados tendían a abordarlo desde una perspectiva teológica como uno de los muchos frutos asociados a la unión con Cristo. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, a nivel fundamental, los protestantes estaban de acuerdo en los componentes clave relacionados con la justificación que explicamos en el artículo introductorio y que demostramos en los artículos anteriores: estamos muertos en nuestros pecados, Dios inicia nuestra justificación, la fe es un regalo de Dios, la justificación se imputa al creyente solo por la fe y la justificación se distingue de la santificación.

También es importante señalar desde el principio que, aunque Martín Lutero recibe con razón el crédito por desarrollar la doctrina protestante de la justificación, hubo precursores de muchas de las enseñanzas de Lutero en el siglo XV e inicios del siglo XVI, y humanistas como Jacques Lefèvre d'Étaples y John Colet por un lado, y hombres religiosos como Johann von Staupitz por el otro, anticiparon e influenciaron a Lutero y otros protestantes.<sup>2</sup> Cuando se suman estos precursores al testimonio de las eras patristica y medieval, el resultado es que la doctrina protestante de la justificación no fue inventada en el siglo XVI, sino que fue la sistematización de enseñanzas anteriores sobre el tema.

Esta sección se divide en dos partes: la primera examina cuestiones doctrinales y filosóficas relacionadas con el pecado, la libre voluntad, la gracia, la fe y la justicia, y la segunda aborda cuestiones prácticas relacionadas con la penitencia, las indulgencias y el purgatorio. En general, podemos dividir las primeras obras de Lutero en dos categorías principales: *Disputación de la teología escolástica* (1517), *Disputación de Heidelberg* (1518) y *Dos especies de justicia* (1519) tratan las cuestiones doctrinales y filosóficas que mencionamos anteriormente, mientras que las *95 Tesis* (1517)<sup>3</sup> y *Procedimientos en Augsburgo* (1518) tratan las cuestiones

---

1 Carl TRUEMAN, “Simil peccator et justus: Martin Luther and Justification”, en Bruce McCORMACK (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 73–97; Karla WÜBBENHORST, “Calvin’s Doctrine of Justification: Variations on a Lutheran Theme”, en McCORMACK, *Justification in Perspective*, 99–118.

2 Para Johann von Staupitz, cf. David STEINMETZ, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Leiden: Brill, 1968), esp. 93–131.

3 En realidad, esta obra se llama *Disputa sobre el poder y eficacia de las indulgencias*, que es una descripción mucho más precisa de su contenido, pero ha sido recibida en la era moderna como las *95 Tesis*.

prácticas.<sup>4</sup> En cada parte, primero examinamos las primeras obras de Lutero para establecer el contexto de su protesta y los esquemas básicos de su teología, y luego la *Confesión de Augsburgo*, la *Apología de la Confesión de Augsburgo* e *Institución de la religión cristiana* para ver cómo Felipe Melanchthon y Juan Calvino articularon los mismos problemas.<sup>5</sup>

Los primeros años del entender de la justificación por parte de Martín Lutero y las consecuencias que tuvo para otras doctrinas, como la depravación humana y los sacramentos, deben haber sido simultáneamente emocionantes y caóticos: emocionantes en el sentido de que estaba redescubriendo enseñanzas descuidadas sobre la justificación y presentándolas de forma escrita y oral a una audiencia ansiosa de escucharlas, pero caóticos en el sentido de que estaba derribando la doctrina y la práctica establecidas de la Iglesia aparentemente sin ninguna preocupación o plan sobre con qué las reemplazaría.

### *Problemas teológicos y filosóficos*

En cuanto a los problemas teológicos y filosóficos, Lutero avanzó varias afirmaciones importantes relacionadas con la pecaminosidad humana, la imposibilidad de merecer la gracia de Dios, la gracia iniciadora de Dios, la justificación solo por la fe, la imputación de la justicia de Cristo y la distinción entre justificación y santificación. Aquí solo podemos resumir su posición sobre estos temas.

En cuanto a la pecaminosidad humana, Lutero afirmó que los humanos están muertos en sus pecados y que su voluntad está inclinada hacia el mal. Por ejemplo, “Por tanto, es cierto que el hombre, siendo un árbol malo, sólo puede querer y hacer el mal” (*Disp. teo. escol.*, §4), y nuevamente, “Es falso afirmar que la inclinación del hombre es libre de elegir entre cualquiera de dos opuestos. En efecto, la inclinación no es libre, sino cautiva” (*Disp. teo. escol.*, §5). Es crucial aclarar que, aunque Lutero dijo cosas como “El libre albedrío, después de la caída, no es más que un simple nombre (*res est de solo titulo*)” (*Disp. Heid.*, §13), no quería decir que el poder de elección del hombre se aboliera o dejara de existir, sino que, aunque el hombre permanecía libre con respecto a cuestiones mundanas como la comida, la ropa y los negocios, no permanecía libre con respecto a cuestiones espirituales como adorar a Dios y amar a Dios y al prójimo.<sup>6</sup> La libertad natural de la voluntad del

4 Para las 95 Tesis y la *Disputación de Heidelberg*, cf. Teófanos EGIDO (ed.), *Martin Lutero. Obras*, tomo 1, 5ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 62–69, 74–85. Las demás citas vienen de Harold GRIMM (ed.), *Luther's Works*, vol. 31: *Career of the Reformer: I* (Filadelfia, PA: Muhlenberg Press, 1957).

5 Para la *Confesión de Augsburgo* y la *Apología*, cf. *El Libro de Concordia. El libro de las confesiones de la Iglesia luterana*, trad. Andrés SAN MARTÍN ARRIZAGA (Chile: 2010), disponible online: [www.escriturayverdad.cl](http://www.escriturayverdad.cl) (accedido el 25 de enero de 2024). Para la *Institución*, cf. Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, 2 tomos, 4ª ed., trad. Cipriano DE VALERA y Luis DE USOZ Y RÍO (Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1994).

6 De las 40 tesis (o “paradojas teológicas”) que Lutero desarrolló para la *Disp. Heid.*, aparentemente la tesis que Lutero pensó que sería la más controversial fue la sexta: “Las obras de Dios —y hablamos de las que realiza por medio de los hombres— no constituirían méritos

hombre existe, pero el pecado la ha corrompido tan completamente que ya no tiene libertad en asuntos de importancia última. Esta doctrina ha llegado a conocerse como el siervo albedrío y es un componente fundamental de la doctrina de la depravación humana, que sostiene que la persona entera —material e inmaterial— ha sido corrompida por el pecado y ha distorsionado la imagen de Dios en el hombre.

En conjunción con la afirmación de la servidumbre de la voluntad, Lutero rechazó la apropiación por parte de la Iglesia del entender de Aristóteles de la justificación como un proceso de asimilación interna mediante la imitación habitual, ya que el hombre caído no busca la justicia, sino la injusticia. Dice que Aristóteles es “el peor enemigo de la gracia” y “es a la teología lo que la oscuridad es a la luz” (*Disp. teo. escol.*, §§41, 50). De hecho, en su *Disputación de Heidelberg*, de las doce tesis teológicas que defendió, casi todas se dirigieron explícitamente contra Aristóteles.<sup>7</sup> Al rechazar a Aristóteles, rechazó necesariamente a aquellos teólogos que se basaron en él, y así fue muy crítico con pensadores franciscanos posteriores/“nominalistas” como Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Pierre d’Ailly y Gabriel Biel, a veces refiriéndose explícitamente a sus argumentos como pelagianos (especialmente en *Disp. teo. escol.*).<sup>8</sup> En numerosos puntos, rechaza abiertamente la frase “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia” y la teología construida sobre ella (e.g., *Disp. Heid.*, §§13, 16–18). En un lugar, reemplaza de manera provocativa la preparación del hombre para recibir la gracia de Dios con la elección de Dios: “La mejor e infalible preparación para la gracia y el único medio para obtenerla es la eterna elección y predestinación de Dios” (*Disp. teo. escol.*, §29).

El último problema teológico que destacaremos proviene no de un debate académico, sino de uno de sus primeros sermones, titulado *Dos especies de justicia*.<sup>9</sup> En este sermón, predicado el Domingo de Ramos de 1519 y basado en Filipenses 2:5–6, Lutero se centró en doctrinas protestantes clave como la justificación por la fe, la doble imputación, la unión con Cristo y la diferencia entre la justificación y la justicia santificadora. Una cita extendida resume el sentido de este sermón:

Hay dos especies de justicia cristiana, así como el pecado del hombre es de dos especies. La primera es la justicia ajena, es decir, la justicia de otro, inculcada desde fuera. Esta es la justicia de Cristo por la cual él justifica por la fe [...]. Así como el esposo posee todo lo que es de su esposa y ella todo lo que es suyo, — pues los dos tienen todas las cosas en común, porque son una sola carne [Gn 2:24]— así Cristo y la Iglesia son un solo espíritu [Ef 5:29–32]. [...] La segunda

---

si no fuesen pecados”. Su “Explicación” se extendió por varias páginas y se introdujo con la pregunta: “¿La voluntad del hombre fuera del estado de gracia es libre o más bien esclavizada y cautiva?”

- 7 En otro lugar aclara que sus oponentes teológicos han malentendido a Aristóteles, pero este es un tema aparte: Lutero está confrontando al aristotelianismo de su época, el cual él entendía ser pelagiano.
- 8 Sin embargo, es instructivo notar que no condenó a otros pensadores como Bernardo de Claraval y aquellos con una tendencia más agustiniana; por ende, su debate principal no era con la cristiandad occidental en general, sino con la línea franciscana/“nominalista”.
- 9 Poco después de este sermón, Lutero predicó otro en el cual mencionó tres tipos de justicia, siendo la tercera externa y cívica.

especie de justicia es nuestra justicia propia, no porque la obramos solos, sino porque trabajamos con esa justicia primera y ajena. Esta es esa forma de vida gastada provechosamente en buenas obras, en primer lugar, en matar la carne y crucificar los deseos con respecto a uno mismo [...]. En segundo lugar, esta justicia consiste en el amor al prójimo y, en tercer lugar, en la mansedumbre y el temor hacia Dios. [...] Esta justicia es producto de la justicia del primer tipo, en realidad su fruto y consecuencia. [...] Esta justicia continúa hasta completar la primera porque siempre se esfuerza por acabar con el viejo Adán y destruir el cuerpo del pecado.<sup>10</sup>

Las afirmaciones filosóficas y doctrinales de Lutero fueron seguidas por reformadores posteriores como Felipe Melanchthon y Juan Calvino. El artículo de la *Confesión de Augsburgo* sobre el pecado original dice que los humanos “son concebidos y nacidos en el pecado. Esto es, sin temor de Dios, sin confianza en Dios y con la concupiscencia” (§2).<sup>11</sup> En la *Apología*, Melanchthon aclara que “Este pasaje atestigua que, no sólo el acto, sino la potencia o don del temor y confianza para con Dios se han anulado” (§2.3). En la misma obra, ataca a los “escolásticos” que “desvirtúan ambas cosas, el pecado y la pena, cuando declaran que el hombre puede por sus propias fuerzas cumplir los mandamientos de Dios” y afirma que “se sujeta la naturaleza humana, no sólo a la muerte y a otros males corporales, sino al reino del demonio” (§2.46). Sobre la servidumbre de la voluntad, aunque Melanchthon estaba dispuesto a conceder que el ser humano “posee una cierta libertad para elegir una vida exteriormente justa y que puede elegir entre las cosas accesibles a la razón [...] no le es posible al hombre agradar a Dios” fuera de la gracia, la asistencia y la operación del Espíritu Santo (*Conf.* §18).

El párrafo de la *Confesión* sobre la justificación destaca la justificación por la fe debido a la obra de Cristo y la imputación de la justicia. El párrafo completo es así:

Enseñamos también que no podemos obtener el perdón de los pecados y la justicia delante de Dios por nuestro propio mérito, por nuestras obras o por nuestra propia fuerza, sino que obtenemos el perdón de los pecados y la justificación por pura gracia por medio de Jesucristo y la fe. Pues creemos que Jesucristo ha sufrido por nosotros y que gracias a Él nos son dadas la Justicia y la vida eterna. Dios quiere que esta fe nos sea imputada por justicia delante de Él como lo explica Pablo en los capítulos 3 y 4 de la carta a los Romanos. (§4)

Nuevamente, en su *Apología*, Melanchthon rechaza abiertamente la teología contenida en “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia” (§4.9, 11), así como la distinción entre mérito de condigno y de congruo que los eruditos inventaron como “tan sólo una artimaña para no dar la impresión de que siguen a Pelagio” (§4.19). Significativamente, Melanchthon evoca la lógica patrística de *sola fide* al vincularla con Cristo: “así como hay que mantener la afirmación de que Cristo es Mediador, así también hay que mantener la de que la fe justifica” (§4.69).

10 Para otro hermoso ejemplo de la unión con Cristo como la base de todos los beneficios que recibe el cristiano, ver *La libertad del cristiano* (1520).

11 Notablemente, solo los pelagianos son condenados en este artículo, dejando así la puerta abierta para el entender semipelagiano del pecado original y la gracia preveniente.

Finalmente, afirma que somos justificados solo por la fe y establece que el amor (es decir, la santificación) sigue a la fe (es decir, la justificación): “Por la fe sola en Cristo, no por amor, no por las obras del amor, conseguimos remisión de pecados, aunque el amor sigue a la fe” (§4.77).

Brevemente, Juan Calvino definió la justificación en su *Institución* como ser considerado como justo ante los ojos de Dios e involucrar una doble imputación:

Se dice que es justificado delante de Dios el que es reputado por justo delante del juicio divino y acepto a su justicia. [...] De esta manera afirmamos nosotros en resumen, que nuestra justificación es la aceptación con que Dios nos recibe en su gracia y nos tiene por justos. Y decimos que consiste en la remisión de los pecados y en la imputación de la justicia de Cristo. [...] Justificar, pues, no quiere decir otra cosa sino absolver al que estaba acusado, como si se hubiera probado su inocencia. Así pues, como quiera que Dios nos justifica por la intercesión de Cristo, no nos absuelve como si nosotros fuéramos inocentes, sino por la imputación de la justicia; de suerte que somos reputados justos en Cristo, aunque no lo somos en nosotros mismos. (3.11.2–3)

### *Problemas prácticos*

En cuanto a los problemas prácticos, la rápida evolución de la doctrina de la justificación de Lutero tuvo repercusiones necesarias para la penitencia, las indulgencias y el purgatorio. Debido a la convicción de Lutero de que el creyente era completamente aceptado por Dios solo por la fe en base a la obra de Cristo, y que esta fe era una fe viva que se manifestaba en obras de amor, al final redefinió la penitencia y abolió las indulgencias y el purgatorio. En *La cautividad babilónica de la iglesia* (1520), Lutero rechazó el dicho de Jerónimo —o al menos la interpretación tradicional del dicho de Jerónimo— de que la penitencia era “la segunda tabla después del naufragio”:

Por tal motivo, los que han pecado desesperan de poder recuperar la primera tabla o nave perdida y comienzan a fiarse de la segunda, a agarrarse sólo a ella, es decir, a la penitencia. Ese es el origen de esa carga infinita de votos, de profesiones religiosas, obras, satisfacciones, peregrinaciones, indulgencias, sectas, que, a su vez, han originado esos mares de libros, de cuestiones, de opiniones, tradiciones humanas en tal exceso, que el mundo se ve incapaz para darles cabida.<sup>12</sup>

Lutero valoraba tanto las promesas que Dios hacía al creyente en el bautismo que no creía posible que pudiéramos hacer naufragar nuestra fe con el pecado.<sup>13</sup> La verdadera función de la penitencia era dirigir al creyente de nuevo a su bautismo y a las promesas que Dios le había hecho, no hacer que abandonara las promesas llenas

---

12 EGIDO, *Martín Lutero*, 111.

13 Sin embargo, para Lutero, la apostasía era otro tema: los hombres podían saltar del costado del barco hacia el agua y ahogarse.

de gracia de Dios y buscar hacer satisfacción con sus actos de penitencia.<sup>14</sup> En la misma obra, Lutero fue igualmente duro con las indulgencias: hablando de sus folletos publicados antes de 1520 en los que mencionaba positivamente las indulgencias, escribió: “Ojalá pudiera yo conseguir de los libreros y de todos los lectores que quemasen la totalidad de mis opúsculos sobre las indulgencias, y que en lugar de todo lo que escribí sobre ellas tuviesen presente esta proposición: *Las indulgencias son maldades de los aduladores de Roma*”.<sup>15</sup> Finalmente, en su obra *El mal uso de la misa* (1521), Lutero rechazó el purgatorio como una invención del diablo que carece del respaldo de las Escrituras.

Felipe Melanchthon y Juan Calvino siguieron la enseñanza de Lutero sobre la penitencia, las indulgencias y el purgatorio. Por ejemplo, en la *Confesión de Augsburgo*, Melanchthon escribió sobre la penitencia: “También rechazamos a quienes enseñan que es necesario realizar obras de satisfacción, recomendadas por el derecho de la Iglesia, para perdonar la pena eterna o la pena del purgatorio” (§12.10; trad. del autor). Aunque Melanchthon no incluyó el purgatorio en la *Confesión de Augsburgo* (algo por lo que Calvino lo criticó<sup>16</sup>), lo criticó en su *Apología*, donde, por un lado, lo abole basándose en la obra completa de Cristo en la cruz, pero, por otro lado, lo preserva aunque lo interpreta como la purificación por la que todos pasamos en esta vida mientras Dios nos santifica para hacernos más semejantes a él (§12).

Calvino dedicó dos capítulos enteros de su *Institución* a denunciar la confesión y la satisfacción (que incluye la penitencia), las indulgencias y el purgatorio.<sup>17</sup> Tenía muchas críticas fuertes sobre estos temas porque “no disputamos de una cosa de poca importancia, sino de algo de grandísima transcendencia; a saber, de la remisión de los pecados” (3.4.2).<sup>18</sup> Al igual que Lutero, Calvino dice de la penitencia: “También se esfuerzan mucho, errando desatinadamente, con un dicho de san Jerónimo: ‘La penitencia es una segunda tabla después del naufragio’” (3.4.1; trad. modificada). Resumió los enfoques de la penitencia y el verdadero arrepentimiento de la siguiente manera:

He ahí, pues, su doctrina maldita: que la gracia de Dios obra sola cuando los pecados son por primera vez perdonados; pero que si luego volvemos a caer, actúan nuestras obras juntamente con la gracia, para que podamos conseguir el perdón de nuevo. [...] ¿No hay una enorme diferencia entre afirmar que todas

14 Aunque controversial, parece que cerca del final de *La cautividad babilónica*, Lutero desacramentalizó la penitencia. El hecho de que haya insistido en su uso implica que lo veía como un rito sagrado.

15 Egidio no incluyó la parte introductoria de *La cautividad babilónica* en su trad., de donde viene la cita; por tanto, se ha usado la siguiente ed.: Pablo TORIBIO (ed.), *Martin Lutero. Obras reunidas I. Escritos de reforma* (Madrid: Editorial Trotta, 2018), 223.

16 En *Inst.* 3.5.6 escribe: “Porque yo no apruebo la opinión de algunos, a quienes les parece que se debería hacer la vista gorda respecto al purgatorio, y no hacer mención de él; de lo cual, según dicen, surgen grandes debates, y se saca poco provecho y edificación”. Esta es una alusión discreta, pero clara, a *Conf. Aug.*

17 *Institución* 3.4–5.

18 En *Inst.* 3.4.2 está hablando de la penitencia, pero en 3.5.1 escribe: “De la doctrina de la satisfacción han surgido las indulgencias”, conectando así las doctrinas.

nuestras iniquidades han sido puestas sobre Él para que expiase por ellas, y decir que son purificadas por nuestras obras? ¿Es Cristo propiciación por nuestros pecados, o debemos aplacar a Dios con nuestras obras? (3.4.27)

Calvino es duro con las indulgencias porque las ve como un ataque directo a la obra de Cristo:

Sin embargo todo esto, a decir verdad no es más que una profanación de la sangre de Cristo, una falsedad de Satanás para apartar al pueblo cristiano de la gracia de Dios y de la vida que hay en Cristo, y separarlo del recto camino de la salvación. Porque, ¿qué manera más vil de profanar la sangre de Cristo, que afirmar que no es suficiente para perdonar los pecados, para reconciliar y satisfacer, si no se suple por otra parte lo que a ella le falta? (3.5.2)

Finalmente, sobre el purgatorio, Calvino escribe que “está edificado sobre numerosas blasfemias, y cada día se apoya en otras nuevas” y, por ende: “Hay, pues, que gritar cuanto pudiéremos, y afirmar que el purgatorio es una perniciosa invención de Satanás, que deja sin valor alguno la cruz de Cristo, y que infiere una gravísima afrenta a la misericordia de Dios, disipa y destruye nuestra fe” (3.5.6).

### **La perspectiva ecuménica: el coloquio de Ratisbona<sup>19</sup>**

A principios de la década de 1540, en un intento desesperado por unir las facciones protestantes y católicas romanas en su imperio, el Emperador Carlos V convocó varios coloquios compuestos principalmente por líderes ecuménicamente orientados de ambos lados. Los coloquios de Hagenau (1540) y Worms (1540) fueron importantes precursores de lo que se convirtió en el más importante de todos: el coloquio de Ratisbona (1541). Esta reunión se llevó a cabo del 27 de abril al 31 de mayo e incluyó a seis participantes oficiales, cinco de los cuales tenían enfoques moderados o, de otra manera, irenistas: en el lado protestante estaban Martín Bucero, Felipe Melanchthon y Johann Pistorius, y en el lado católico romano estaban Johann Gropper, Johann Eck (el único verdadero intransigente) y Julius Pflug. Además, hubo varios otros participantes, muchos de los cuales también eran moderados o irenistas: Gasparo Contarini (legado papal), Giovanni Morone (nuncio papal), Nicholas de Granvelle y el conde Federico del Palatinado (ambos presidentes) y seis testigos laicos, incluido Juan Calvino. Aunque el consejo produjo una extensa declaración que contenía 23 artículos de doctrina (conocida como el *Libro de Ratisbona*), nuestro enfoque estará en el artículo 5, “Sobre la justificación del hombre”.

Antes de examinar el artículo 5, sin embargo, es instructivo notar la estructura general de los artículos 1–8. En los artículos 1–4, el consejo produjo declaraciones sobre doctrinas que son precursoras lógicas de la justificación: la inocencia humana antes de la caída, el libre albedrío, la causa del pecado y el pecado original. En los artículos 6–8 (y más allá), el consejo hizo lo mismo con doctrinas que son

---

19 Suzanne HEQUET, *The 1541 Colloquy at Regensburg: In Pursuit of Church Unity* (Saarbrücken: VDM Verlag, 2009); Anthony LANE, *Regensburg Article 5 on Justification: Inconsistent Patchwork or Substance of True Doctrine?* (Oxford: Oxford University Press, 2020); McGRATH, *Iustitia Dei*, 293–300.

consecuencias lógicas de la justificación: cuestiones eclesiológicas y, en particular, el sacramento de la penitencia. De esta manera, las principales doctrinas que se habían conectado con la justificación desde el siglo XII —el “proceso de justificación”, la frase “Al que hace lo que está en su poder, Dios no le negará la gracia”, la teoría de Aristóteles del movimiento y el movimiento previo, el mérito de condigno y de congruo y la penitencia— se incorporaron a la discusión y se sistematizaron en torno a la estructura básica del pecado, la justificación y la Iglesia.

El artículo 5 pasó por cuatro borradores —todos los cuales sobreviven y ninguno de los cuales fue adoptado como el texto definitivo—, y aunque el texto final aprobado se ha perdido, han sobrevivido cuatro textos impresos, que muestran varias variantes menores, solo una de las cuales podría ser significativa, pero la lectura correcta es lo suficientemente fácil de discernir. El artículo 5 está compuesto por diez párrafos y estructurado según la progresión lógica de la justificación, comenzando con el pecado original y terminando con las recompensas en la eternidad. Aquí hay un resumen de cada párrafo:

- 1: Todos nacemos en pecado.
- 2: Cristo es el único mediador.
- 3: La gracia preveniente de Dios hace que nos arrepintamos y pongamos nuestra fe en las promesas de Dios, y recibimos el Espíritu Santo, el perdón de los pecados, la imputación de la justicia y otros dones. (Este es, en esencia, el “proceso de justificación” del s. XII.)
- 4: Una discusión de la fe justificadora: cree que la justicia de Cristo es imputada pero también debe ser viva y efectiva por medio del amor.
- 5: Los cristianos nos hacemos inherentemente justos por nuestras buenas obras, pero solo dependemos de la justicia de Cristo que es imputada a nosotros.
- 6: Nuestra justicia es creciente pero imperfecta, pero podemos tener fe en que somos de agrado a Dios porque Cristo es nuestro mediador.
- 7: Las dudas internas sobre la salvación deberían ser subsanadas con las promesas de Cristo.
- 8: La gracia de Dios en nosotros debe ser activa en buenas obras, y Dios recompensará las buenas obras hechas en fe y que proceden del Espíritu Santo, con nosotros actuando como agentes parciales.
- 9: Habrá niveles de recompensa en la eternidad.
- 10: Predicar la justificación solo por fe debe ser complementado con la predicación sobre el arrepentimiento, las buenas obras, etc.

Debido a restricciones de espacio, no podemos analizar cada párrafo, pero el párrafo cuatro encapsula el espíritu del artículo 5 e ilustra el intento de los participantes de producir una declaración sobre la justificación que resguarde las preocupaciones más importantes de cada grupo. La siguiente es una traducción de Anthony Lane, quien ha añadido divisores de oraciones y referencias bíblicas para facilitar la discusión:

<sup>41</sup> Por lo tanto, es una doctrina confiable y sana que el pecador es justificado por la fe viva y eficaz, porque a través de ella somos agradables y aceptables a Dios a

causa de Cristo.<sup>4.2</sup> Y la fe viva es lo que llamamos el movimiento del Espíritu Santo, por el cual aquellos que verdaderamente se arrepienten de su vida anterior son elevados a Dios y verdaderamente se apropian de la misericordia prometida en Cristo, para que ahora reconozcan verdaderamente que han recibido la remisión de los pecados y la reconciliación a causa de los méritos de Cristo, por la bondad gratuita de Dios, y clamen a Dios: “Abba Padre” [Rom 8:15; Ga 4:6].<sup>4.3</sup> Pero esto no le sucede a nadie a menos que al mismo tiempo se infunda el amor que sana la voluntad, para que la voluntad sanada comience a cumplir la ley, como dijo san Agustín.<sup>4.4</sup> Así que la fe viva es la que tanto se apropia de la misericordia en Cristo, creyendo que la justicia que es en Cristo le es imputada gratuitamente, como al mismo tiempo recibe la promesa del Espíritu Santo y el amor.<sup>4.5</sup> Por tanto, la fe que verdaderamente justifica es la fe que es eficaz por el amor [Ga 5:6].<sup>4.6</sup> Sin embargo, sigue siendo cierto que es por esta fe que somos justificados (es decir, aceptados y reconciliados con Dios) en la medida en que se apropia de la misericordia y la justicia que se nos imputan a causa de Cristo y su mérito, no a causa de la dignidad o la perfección de la justicia que se nos comunica en Cristo.<sup>20</sup>

Sin importar la interpretación que se tenga del artículo 5, es justo decir que ciertas afirmaciones favorecen un entender protestante de la justificación, mientras que otras favorecen un entender católico romano. El párrafo comienza afirmando que la justificación proviene de una “fe viva y eficaz” (*per fidem vivam et efficacem*), lo cual fue uno de los temas más significativos de todo el artículo 5. Lo importante para los protestantes es el hecho de que no se dice nada sobre la contribución humana, así como lo que se afirma en la segunda oración: que el Espíritu Santo mueve al individuo al arrepentimiento y a reconocer apropiadamente la misericordia de Dios, de manera que la persona sabe que ha recibido el perdón de los pecados debido a Cristo. Lo importante para los católicos romanos es la tercera oración: comenzando con el contrastante “pero”, esta oración equilibra la anterior al afirmar que el individuo recibe una justicia impartida, es decir, el regalo del amor, para realizar buenas obras. La cuarta oración resume las dos anteriores: se imputa la justicia de Cristo y se imparte el Espíritu Santo. La quinta oración evoca la terminología occidental tradicional afin al entender católico romano de la justificación, que interpreta la justificación en términos de transformación, es decir, como la fe que obra por medio del amor. La sexta oración comienza con el contrastante “sin embargo” y se inclina hacia la dirección protestante y refuerza la afirmación anterior de las oraciones dos y cuatro de que la justificación se produce por la imputación de la justicia de Cristo sobre el creyente por medio de la fe, no por nuestra propia justicia. Este es el tono general del artículo 5: aparte quizás de algunas oraciones en las que hubo un acuerdo básico, las oraciones alternan entre afirmaciones importantes para protestantes y católicos romanos, con la esperanza de que se equilibren entre sí.

Inicialmente, la respuesta al artículo 5 fue positiva en ambos lados.<sup>21</sup> Por ejemplo, en el lado protestante, Felipe Melancthon pensó que podía interpretarse

---

20 LANE, *Regensburg Article 5*, 330–331.

21 Todas las siguientes traducciones son de LANE, *Regensburg Article 5*, 28–29, 38, 53.

de acuerdo con la *Confesión de Augsburgo* y la *Apología* acompañante, y Juan Calvino escribió a Guillermo Farel diciendo:

Estoy seguro de que te sorprenderá que nuestros oponentes hayan cedido tanto [...]. Nuestros amigos han conservado así la sustancia de la verdadera doctrina, de modo que nada puede comprenderse en ella que no se encuentre en nuestros escritos; desearás, lo sé, una exposición más clara y, a este respecto, me encontrarás en completo acuerdo contigo. Sin embargo, si consideras con qué clase de hombres tenemos que estar de acuerdo sobre esta doctrina, reconocerás que se ha logrado mucho.

De igual manera, en el lado católico romano, Contarini escribió “Alabado sea Dios, estos teólogos católicos y protestantes resolvieron ponerse de acuerdo sobre el artículo de la justificación, la fe y las obras”, y Reginald Pole, quien tuvo correspondencia con Contarini durante el coloquio, escribió: “Me sentí inundado de tanta alegría al ver este acuerdo de opiniones”.

Sin embargo, no todos quedaron convencidos. Algunos teólogos protestantes y católicos romanos como Martín Lutero, Johann Friedrich y Caspar Cruciger no se persuadieron de que se hubiera alcanzado una declaración coherente sobre la justificación, sino que lo vieron como un “mosaico” que era el resultado de recortar y pegar afirmaciones opuestas de simpatías protestantes y católicas romanas. Además, algunos, como Martín Lutero, pensaron que el documento en general, y el artículo 5 en particular, era demasiado estrecho en su enfoque y no corregía una serie de enseñanzas falsas. Así, en una carta escrita al príncipe Johann Friedrich el 29 de junio de 1541, Lutero citó ocho doctrinas que estaban siendo enseñadas por los católicos romanos y que no estaban excluidas en los artículos iniciales del *Libro de Ratisbona*: que el hombre tiene libre albedrío para hacer el bien, incluso en asuntos espirituales; que la gracia que nos hace aceptables (*gratia gratum faciens*) es el amor; que la fe infundida es la gracia que se da gratuitamente (*gratia gratis data*), incluso en los impíos; que haciendo lo que está en su poder (*quod in se est*), el pecador puede lograr un mérito de congruo; que los justos que tienen amor con fe infundida ganan la vida eterna por mérito de condigno; que el hombre natural puede cumplir los mandamientos de Dios en sus propias facultades naturales, en cuanto al hecho pero no a la intención; que existen doce consejos evangélicos (*consilia evangelii*); y que los mandamientos de Dios no son imposibles para la libre elección.<sup>22</sup>

Ya sea que se viera el artículo 5 de manera positiva o negativa, todos estuvieron de acuerdo en que se necesitaba más explicación y la mayoría temía que sus oponentes aprovecharan la ambigüedad del artículo y que lo interpretaran de manera que excluyera al otro lado. Operando en un contexto de sospecha mutua, no sorprende que el artículo 5 se haya visto más desde la perspectiva de cómo el otro lado podría “malinterpretarlo”, en lugar de cómo ambos lados podrían interpretarlo juntos. El resultado fue que el artículo 5 (y el *Libro de Ratisbona* en su conjunto) fuera abandonado rápidamente como medio para lograr la reconciliación.

---

22 LANE, *Regensburg Article 5*, 37. Los doce consejos evangélicos se refieren a las obras de supererogación que el cristiano puede realizar, incluyendo los tres votos monásticos de la pobreza, la castidad y la obediencia.

## La perspectiva católica romana: el Concilio de Trento<sup>23</sup>

En contra del entender protestante básico de la justificación y rechazando la perspectiva ecuménica establecida en el coloquio de Ratisbona, durante el primer periodo del Concilio de Trento (1545–1547), los teólogos católicos romanos debatieron y aprobaron lo que se ha convertido en la posición oficial de la Iglesia católica romana sobre la doctrina de la justificación. Aquí resumimos el primer periodo del concilio, discutiendo sus características generales, capítulos, cánones y relación con la postura protestante.

Antes de examinar las sesiones en sí, es importante destacar la escasa asistencia al concilio y la falta de preparación. Solo alrededor de 60 arzobispos y obispos estuvieron presentes, y eran casi en su totalidad de países del sur de Europa, especialmente España e Italia, pareciendo más un concilio provincial que uno ecuménico.<sup>24</sup> Además, muchos de los que asistieron a la primera sesión desconocían la teología protestante y tuvieron su primera exposición significativa a ella en el propio concilio. John O'Malley escribe: “Antes de llegar a Trento, relativamente pocos tenían conocimiento directo de los escritos de los reformadores, y muchísimos menos sabían leer alemán. Aunque los teólogos habían sido formados en el análisis desapasionado de textos, casi sin excepción leyeron a los reformadores con ojos antipáticos”.<sup>25</sup> Alister McGrath también señala la ignorancia de los miembros del concilio sobre la doctrina protestante y proporciona ejemplos específicos de esta malinterpretación:

No parece haber sido apreciado el hecho de que Melanchthon entendiera por “justificación” y “regeneración” lo que los católicos entendían solo por “justificación”. Como los católicos entendían que *iustificatio* se refería a la existencia cristiana en su totalidad, la exclusión protestante de *regeneratio* de *iustificatio* parecía equivaler a la exclusión total de cualquier dimensión transformacional de la existencia cristiana. El concepto protestante de justificación *per solam fidem* presentó una dificultad similar para los teólogos tridentinos, quienes generalmente parecen haber entendido que excluía obras de la existencia cristiana (mientras que los protestantes, operando con un concepto de justificación bastante distinto, lo entendían simplemente como una referencia a la exclusión de las obras de la causa o iniciación de la vida cristiana). [...] Sus oponentes católicos no captaron del todo el significado completo de la nueva comprensión de la naturaleza de la justificación asociada con Melanchthon, con

---

23 McGRATH, *Iustitia Dei*, 277–339. Todas las citas del Concilio de Trento vienen de Heinrich DENZINGER y Peter HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. Bernabé DALMAU et al., 2ª ed. (Barcelona, España: Herder, 1999), 480ss (trad. ligeramente corregida en algunos sitios).

24 John O'MALLEY, *Trent: What Happened at the Council* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), 106–107. O'Malley agrega que, a pesar del consejo de Reginald Pole de leer los libros de los protestantes y estudiarlos de manera imparcial, recordándoles que la herejía siempre contiene algo de verdad, los obispos “muchas veces no parecieron estar dispuestos a conceder ningún mérito a la postura de Lutero” (*ibid*, 108).

25 O'MALLEY, *Trent*, 85.

importantes consecuencias para la interpretación de la relevancia de los pronunciamientos tridentinos para las teologías protestantes de la justificación.<sup>26</sup>

Por lo tanto, la posición oficial de la Iglesia católica romana sobre la justificación y sus doctrinas relacionadas fue decidida por unas pocas decenas de arzobispos y obispos, principalmente de España e Italia, que desconocían en gran medida la doctrina protestante y no lograron comprender algunas de sus afirmaciones más fundamentales. Esto no significa necesariamente que los académicos católicos romanos estuvieran equivocados, ya que es viable que, aunque malinterpretaron el error, identificaron correctamente la solución. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de los artículos anteriores, grandes cantidades de testimonios patrísticos y medievales (por no mencionar la propia Escritura) se oponen a la posición católica romana en algunos aspectos importantes.

El primer periodo del Concilio de Trento comprende diez sesiones que siguen la lógica básica que hemos estado presentando a lo largo de estos artículos. Las primeras tres sesiones comenzaron oficialmente el concilio y las últimas tres sesiones discutieron su aplazamiento, por lo que no necesitan más discusión. La sesión cuatro abordó los temas del canon y la tradición, ya que los miembros del concilio se dieron cuenta de que antes de discutir la doctrina, necesitaban ponerse de acuerdo sobre las fuentes de las cuales derivarían dicha doctrina. Nuevamente, no necesitamos discutir más esta sesión, aparte de señalar que el concilio acordó que los libros deuterocanónicos (lo que los protestantes llamamos el Apócrifo) son inspirados y, por lo tanto, pertenecen al canon, que la tradición no escrita también es autoritaria, que la Vulgata latina de Jerónimo es el texto autorizado para lecturas públicas, debates, sermones y explicaciones y que no se puede interpretar la Escritura en oposición a la interpretación de la Iglesia. Aunque quizá no afecte directamente a la doctrina de la justificación, la sesión cuatro sentó las bases importantes para asegurar a los miembros del concilio que lograrían el resultado deseado.

### *Sesión cinco: el pecado original*

En la sesión cinco, discutieron sobre el pecado original, que, como hemos visto, es un precursor lógico de la justificación. El concilio dedicó solo seis párrafos al pecado original, muchos de los cuales los protestantes podrían afirmar. Los primeros tres párrafos se centraron en el anti pelagianismo y trataron el pecado de Adán y cómo se transmitió a sus descendientes (también afirmado por los protestantes), el cuarto condenó la enseñanza anabaptista de que los bebés no deberían ser bautizados (también condenado por los protestantes), el quinto afirmó que el bautismo elimina la culpa del pecado original pero no los efectos, conocidos como concupiscencia (también afirmado por los protestantes) y el sexto dejó claro que María estaba exenta del decreto, ya que los católicos romanos deseaban preservarla de toda mancha de pecado (lo cual los protestantes negaron). Así, desde una perspectiva protestante, los decretos sobre el pecado original eran innecesarios o se basaban en una malinterpretación de lo que los protestantes realmente estaban diciendo, y la cuestión importante de la esclavitud de la voluntad no se abordó directamente. Sin

---

26 McGRATH, *Iustitia Dei*, 311–312.

embargo, en la sesión siguiente que trató la justificación (ver más abajo), el concilio declaró que “de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado”. Esto puede ser un rechazo del entender protestante de la esclavitud de la voluntad y, por lo tanto, del primer paso en la doctrina protestante de la justificación, o puede ser una malinterpretación de lo que Martín Lutero decía sobre la incapacidad del hombre para adorar a Dios y amar a Dios y al prójimo (ver arriba). Hay demasiada ambigüedad para estar seguro de lo que los miembros del concilio quisieron decir con esto.

### *Sesión seis: la justificación*

Con la quinta sesión habiendo concluido, el concilio pasó al enfoque principal: la justificación. Antes de discutir los decretos, se debe mencionar algo sobre los asistentes. Según el cálculo de Alister McGrath, hubo un total de 55 teólogos presentes: 29 franciscanos, ocho sacerdotes seculares, siete dominicos, cuatro agustinianos, cuatro carmelitas, dos jesuitas y un servita. Por lo tanto, hubo una abrumadora presencia franciscana (53%), especialmente en comparación con el siguiente grupo más grande, los dominicos (13%), cuya presencia aumenta al 20% cuando se combina con los agustinianos, con quienes compartían muchas simpatías. Estas cifras deben tenerse en cuenta al interpretar el lenguaje de los decretos del concilio: sería ingenuo pensar que el Concilio de Trento aprobó una declaración anti-franciscana o anti-tomista sobre la justificación. Por lo tanto, los miembros del concilio no parecen haber dictaminado entre las cuatro escuelas de pensamiento que estuvieron presentes en los siglos XIII al XV, sino que aprobaron una declaración que sería aceptable para todos.

Dirigiéndonos ahora a los textos en sí, después de mucho diálogo, debate y redacción, el concilio aprobó 16 capítulos que afirmaban lo que creían sobre la justificación, seguidos por 33 cánones que condenaban lo que rechazaban. Es significativo que, aunque el concilio condenó ciertas enseñanzas que consideraban heréticas, nunca mencionaron a individuos por su nombre.<sup>27</sup> La importancia radica en el hecho de que, si es cierto que Trento condenó caricaturas de la doctrina protestante en lugar de lo que los reformadores realmente enseñaron, entonces los anatemas pronunciados en Trento pueden no aplicarse al protestantismo en absoluto, y por lo tanto, no hay una separación oficial entre los católicos romanos y los protestantes, al menos desde el lado católico romano. Sin embargo, este es un punto debatido, como se discutirá a continuación.

En cuanto a los 16 capítulos, explican las tres “etapas de la justificación”, que en sí mismas son una modificación del “proceso de justificación” que se propuso originalmente en el siglo XII: los primeros nueve capítulos tratan sobre la primera justificación, refiriéndose a la transición inicial de la humanidad de un estado de pecado a un estado de justicia; los capítulos 10 al 13 tratan sobre la segunda justificación, refiriéndose a cómo los humanos, una vez justificados, aumentan en justicia; los últimos tres capítulos tratan sobre cómo alguien podría perder la justificación y posteriormente recuperarla a través de la penitencia. Para nuestros

---

27 Este es un cambio notorio de los concilios previos en los cuales la Iglesia occidental condenó, no solo lo que ellos consideraban falsas enseñanzas, sino también a falsos maestros.

propósitos, los comentarios del concilio sobre la primera justificación son los más importantes, y por lo tanto, se prestará más atención a ellos.

En el capítulo cuatro, el concilio ofreció una definición de la justificación, que es la siguiente:

Por las cuales palabras se insinúa la descripción de la justificación del impío, de suerte que sea el paso de aquel estado en que el hombre nace hijo del primer Adán, al estado de gracia y «de adopción de hijos de Dios» [Rom 8, 15] por el segundo Adán, Jesucristo Salvador nuestro; paso, ciertamente, que después de la promulgación del Evangelio, no puede darse sin el lavatorio de la regeneración [can. 5 sobre el bautismo] o su deseo, conforme está escrito [cita Jn 3:5].

Al definir la justificación como un “paso” (*translatio*), los miembros del concilio afirmaban que la justificación es un proceso de transformación en lugar de una declaración. Como protestantes, aunque afirmamos que Dios nos transforma, negamos que la justificación incluya un elemento transformador en sí mismo; más bien, este es el papel de la santificación.

Los capítulos cinco y seis vuelven a empaquetar elementos clave del “proceso de justificación” en un lenguaje no técnico: Dios inicia la salvación por llamar al hombre sin tener en cuenta ningún mérito preexistente, y el hombre coopera con la gracia de Dios para poner su fe en él y apartarse del pecado. El capítulo siete analiza la justificación según las cinco causas, una dependencia obvia de Aristóteles que había estado creciendo desde el siglo XIII.<sup>28</sup> Su análisis fue el siguiente:

Causa final: la gloria de Dios y de Cristo, y la vida eterna.

Causa eficiente: Dios misericordioso.

Causa meritoria: Jesucristo y su muerte.

Causa instrumental: el sacramento del bautismo.

Causa formal: la justicia de Dios por medio de la cual nos hace justos, y no solo nos considera justos.

Desde una perspectiva protestante, por un lado, esto parece bastante acorde a nuestro entender, ya que todas las causas mencionan a Dios y su obra y no dicen nada del hombre y su obra. Juan Calvino aplicó de igual manera las cuatro causas de Aristóteles en su análisis de la justificación, enfocándose en Dios y dejando de lado cualquier mención directa de la humanidad:

Causa eficiente: la misericordia de Dios.

Causa material: Cristo y su obediencia.

Causa formal/instrumental: la fe.

Causa final: mostrar la justicia divina y glorificar su bondad. (*Institución* 3.14.17)

Por otro lado, a pesar de la significativa superposición entre los dos análisis, persiste una discrepancia sobre la causa formal. Cuando el concilio afirma que la causa formal es la justicia de Dios, significa esa justicia “con que nos hace a nosotros justos

---

28 El concilio no menciona la causa material de Aristóteles. En su lugar, incluyó las causas meritoria e instrumental.

[...] y no sólo somos reputados”, implicando así un entender transformador de la justificación y, por lo tanto, la colaboración del hombre en el proceso. De hecho, en el capítulo ocho, el concilio dice que “la fe es el principio de la humana salvación (*humanae salutis initium*)”, algo que no es incompatible con el entender protestante de la *salvación*, pero que sí es incompatible con el entender protestante de la *justificación*. Cuando los protestantes decimos que la causa formal es la fe, queremos decir que solo la fe salva aparte de las obras, aunque una fe justificadora es una fe viva que producirá buenas obras. Para los protestantes, la fe no es la primera etapa, sino más bien la totalidad de la justificación.

El octavo capítulo afirma que somos justificados “gratuitamente, porque nada de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación”. Esta afirmación excluye el mérito de condigno (*meritum de condigno*), pero dado el alto número de franciscanos presentes en la sexta sesión, difícilmente podría excluir el mérito de congruo (*meritum de congruo*). El mérito de congruo no se define en el concilio (aunque se supone en el canon nueve; ver abajo), pero ambas comprensiones —ya sea que se realice independientemente de la gracia iniciadora de Dios o como respuesta a ella— son rechazadas por el protestantismo tradicional. En los capítulos 10 al 13, se trata la llamada “segunda justificación”, y gran parte de lo que se encuentra aquí se superpone con lo que los protestantes llamamos la santificación o regeneración. El concilio caricaturiza la “sola fe” como una fe muerta y rechaza la enseñanza de Lutero de que incluso las buenas obras realizadas por cristianos contienen algún elemento de pecado en ellas.

En los últimos tres capítulos, el concilio expresó sus puntos de vista sobre cómo una persona podría recuperar su justificación después de haberla perdido por el pecado. En el capítulo 14, el concilio afirma que se puede perder la justificación y la vincula con el sacramento de la penitencia (confirmando así el proceso que comenzó en el s. IX): “Mas los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida de la justificación, nuevamente podrán ser justificados [*can. 29*], si, movidos por Dios, procuraren, por medio del sacramento de la penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gracia perdida”. El énfasis en la “gracia” de la justificación que se perdió es un matiz importante y pretende salvaguardar contra la comprensión incorrecta de que se pierde la “fe” de la justificación: según el concilio, el cristiano caído no deja de ser creyente, pero ha detenido el proceso de la “segunda justificación”, mediante el cual se aumenta la justicia (explicado en el c. 15). Sin embargo, si mueren en apostasía, perderán su “primera justificación” y serán condenados. Más adelante, en el mismo capítulo, el concilio afirma que el arrepentimiento de un cristiano es “muy diferente” (*multo aliam*) al arrepentimiento en el bautismo, ya que, además de la confesión, el cristiano también debe hacer satisfacción mediante el ayuno, la limosna, las oraciones y otras prácticas devotas que toman el lugar del castigo temporal. Como protestantes, negaríamos la mayor parte de lo que se ha dicho en este párrafo: no distinguimos entre la gracia justificadora y la fe, la penitencia no forma parte de la justificación y no podemos hacer satisfacción por el castigo temporal de nuestros pecados.

Sin embargo, en el capítulo 16 se enfatiza la iniciativa de Dios en nuestras buenas obras que sí podemos afirmar: aunque el concilio afirma que la vida eterna es la “retribución” por nuestras “buenas obras y méritos”, luego dice que Jesucristo es el

que da fuerza a los cristianos que “antecede siempre a sus buenas obras, las acompaña y sigue”. Así, no somos recompensados por nuestra propia justicia, sino por la justicia de Dios que él nos da libremente por Cristo. Como protestantes, afirmamos que nuestra justicia no es propia, sino que la entendemos como imputada a nosotros y que, separadamente, mediante el poder del Espíritu que se nos da, aumentamos en justicia.

En cuanto a los 33 cánones, recibirán menos atención, ya que, como ha comentado Alister McGrath, “parece que son ciertas caricaturas del protestantismo las que en realidad se condenan, y no el protestantismo mismo”.<sup>29</sup> Un ejemplo de este malentendido se puede ilustrar con el canon 11, que dice:

Si alguno dijere que los hombres se justifican o por sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo [cf. *Rm* 5, 5] y les queda inherente; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios: sea anatema.

Si este canon estuviera dirigido a lo que los miembros del concilio comprendían como el entender protestante de la relación entre la fe y el amor (es decir, las buenas obras), entonces sería una tergiversación escandalosa: los protestantes afirmamos que Dios nos justifica al perdonarnos los pecados y atribuirnos la justicia de Cristo, y también nos regenera al derramar su Espíritu en nuestros corazones, quien luego nos guía a buenas obras. Sin embargo, negamos que nuestra justificación se base en la obra del Espíritu en nuestra vida, ya que este trabajo seguirá siendo incompleto e imperfecto en esta vida. La santificación es necesaria, pero es conceptualmente distinta de la justificación, y no contribuye a nuestra aceptación por parte de Dios.

Sin embargo, hay unos cuantos cánones que no parecen ser meras caricaturas de la teología protestante, sino más bien ilustraciones más acertadas. Hay dos cánones que sobresalen como candidatos particularmente adecuados en este sentido:

Canon 9: Si alguno dijere que el impío se justifica por la sola fe, de modo que entienda no requerirse nada más con que coopere a conseguir la gracia de la justificación y que por parte alguna es necesario que se prepare y disponga por el movimiento de su voluntad: sea anatema.

Canon 24: Si alguno dijere que la justicia recibida no se conserva y que no se aumenta ante Dios por las buenas obras, sino que las obras mismas son solamente fruto y señales de la justificación alcanzada, no causa también de aumentarla: sea anatema.

El canon nueve condena a aquellos que rechazan que los humanos deben prepararse por su propia libre voluntad para recibir la justificación. Esto parece ser un respaldo al mérito de congruo, y si el caso es así, entonces esto es una condena directa al protestantismo, que lo rechaza de manera universal. El canon 24 condena a aquellos que afirman que las buenas obras no aumentan la justificación, sino que son simplemente efectos y señales de la justificación. Nuevamente, esto parece ser una condena directa a la distinción que hacemos los protestantes entre la justificación y

---

29 McGrath, *Iustitia Dei*, 330.

la santificación, que es una distinción necesaria basada en nuestra comprensión de la justificación como una declaración forense hecha por Dios en la que nos perdona los pecados e imputa la justicia de Cristo a nosotros. Simplemente no hay espacio para que las buenas obras aumenten nuestra justificación. Sin embargo, como vimos anteriormente con Martín Lutero, hay dos tipos de justicia, y los protestantes afirmamos que Dios aumenta su justicia en nosotros a lo largo de nuestras vidas, pero no la justicia por la cual somos justificados.

### *Sesión siete: los sacramentos*

Concluyendo la sexta sesión, el concilio pasó a la séptima, donde se discutieron los sacramentos. Dado que la mayor parte de la sesión trató los sacramentos en sí y no su conexión con la justificación, no discutiremos la sesión como lo hicimos con las anteriores. Sin embargo, el comentario inicial sobre el primer decreto sobre los sacramentos es digno de ser mencionado, ya que los conecta explícitamente con la justificación: “Para completar la saludable doctrina sobre la justificación [...] ha parecido oportuno tratar de los sacramentos santísimos de la Iglesia, por los que toda verdadera justicia o empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara”. Este entender del papel de los sacramentos refleja la convicción arraigada en la Iglesia occidental de la edad media de que la justificación es un proceso mediante el cual Dios nos hace justos a través de los siete sacramentos, y en línea con la cita que acabamos de dar, especialmente a través de tres: el bautismo (“empieza”), la Eucaristía (“se aumenta”) y la penitencia (“se repara”). La Iglesia — específicamente la jerarquía y los sacramentos que dispensa— es la intermediaria mediante la cual Dios otorga la justificación a los creyentes. Los protestantes afirmamos de manera similar que la Iglesia tiene un papel intermedio en la justificación, pero ponemos énfasis en la predicación del Evangelio que suscita la fe en el pueblo de Dios, considerando los sacramentos como signos externos y eficaces que complementan la palabra hablada.

## **Conclusión**

En el lapso de unas pocas décadas en la primera mitad del siglo XVI, se presentaron tres entenderes importantes de la justificación: la protestante, la ecuménica y la católica romana (que no juzgó las cuatro opiniones distintas de los ss. XIII al XV). Aunque no se estudian aquí, los argumentos más poderosos del protestantismo se basaron en su exégesis de las Escrituras que provenían de los idiomas originales recientemente recuperados, y no del latín. No representan una ruptura limpia con los primeros quince siglos de enseñanza cristiana sobre la justificación, sino más bien la recuperación de un importante hilo del pensamiento cristiano que enfatizaba la pecaminosidad del hombre, la iniciativa de Dios en la salvación, la justificación solo por la fe, la imputación de la justicia, la santificación como consecuencia necesaria de la justificación y la predestinación independientemente de los méritos humanos previstos. La novedad percibida en la enseñanza de los reformadores fue su entender de la justificación como forense en lugar de transformadora, y su distinción conceptual, pero no formal, entre la justificación y la santificación. Sin embargo, como hemos visto, estas eran novedades percibidas y no reales.

El coloquio de Ratisbona representa el mejor intento de articular la doctrina de la justificación de una manera que fuera aceptable para ambos lados en el siglo XVI. Sin embargo, después de un breve periodo de optimismo, ambos lados abandonaron las proposiciones del coloquio de Ratisbona y reafirmaron las suyas. No hay duda de que factores personales y políticos contribuyeron a la ineficacia del coloquio, pero incluso si estos hubieran estado ausentes, uno se pregunta si se podría haber alcanzado un acuerdo.

Los miembros presentes en el Concilio de Trento afirmaron repetidamente que no estaban haciendo más que reafirmar la enseñanza universal que la Iglesia siempre ha mantenido, y si bien esto es cierto con respecto a algunas doctrinas, es patentemente falso con respecto a otras.<sup>30</sup> Lo que hizo Trento fue excluir un importante hilo de la enseñanza de la Iglesia sobre el tema en favor de otro que era menos fiel a la enseñanza bíblica. Jaroslav Pelikan resumió la situación cuando escribió:

El Concilio de Trento seleccionó y elevó a estatus oficial la noción de justificación por la fe más las obras, que era solo una de las doctrinas de la justificación de los teólogos medievales y padres antiguos. Cuando los reformadores atacaron esta noción en nombre de la doctrina de la justificación solo por la fe —doctrina también atestiguada por algunos teólogos medievales y padres antiguos— Roma reaccionó por canonizar una tendencia con preferencia a todas las demás. Lo que antes había sido permitido (la justificación por la fe y las obras), ahora se volvió requerido. Lo que antes estaba permitido (la justificación solo por la fe), ahora quedó prohibido. Al condenar la Reforma protestante, el Concilio de Trento condenó parte de su propia tradición católica.<sup>31</sup>

En defensa de Trento, esto es lo que pasa en muchos concilios ecuménicos: la enseñanza anterior que había sido aceptada en la Iglesia ya no se acepta debido a un consenso sobre la exactitud de otra enseñanza. Sin embargo, nosotros protestantes afirmamos que los pocos arzobispos y obispos españoles e italianos desinformados que redactaron los capítulos y cánones sobre la justificación no produjeron una declaración que representara fielmente la enseñanza bíblica y el testimonio patrístico, medieval y del siglo XVI que hemos presentado a lo largo de estos artículos. De hecho, respaldaron la posición menos católica.

---

30 Martin Chemnitz retó famosamente las afirmaciones de Trento a una continuidad histórica en su *Examinación del Concilio de Trento*, cuatro tomos (1565–1573).

31 Jaroslav PELIKAN, *The Riddle of Roman Catholicism* (New York: Abingdon Press, 1959), 51–52.

# La Nueva perspectiva sobre Pablo: una propuesta que no acaba de convencer

Matthew Leighton

---

**Matthew Leighton** (ThD, Universidad de Salamanca) es profesor del Nuevo Testamento en la Facultad Internacional de Teología IBSTE (Castelldefels, España) y autor de varios libros y artículos sobre la exégesis y la hermenéutica, entre otros temas. [mleighton@ibste.org](mailto:mleighton@ibste.org)

---

*Resumen: Los estudiosos proponentes de la Nueva perspectiva sobre Pablo sostienen que la polémica en las epístolas paulinas acerca de las obras de la ley no tiene que ver con la relación entre la gracia divina y el esfuerzo humano, sino con los términos según los cuales los gentiles pueden formar parte de la comunidad del nuevo pacto. Cada autor tiene sus propios matices, pero la hipótesis básica es que Pablo contrasta dos maneras de saber si uno es miembro del pueblo de Dios: por medio de obras específicamente judías —sobre todo la circuncisión, leyes dietéticas, y el sábado— o por la fe en Cristo. Según la Nueva perspectiva, el problema con los oponentes de Pablo no era que fueran legalistas, sino que estaban siendo exclusivistas y racistas. Este artículo resume esta postura de acuerdo con las enseñanzas de sus proponentes principales y la evalúa críticamente.*

## Introducción

La Nueva perspectiva sobre Pablo (NPP de aquí en adelante) ha sido uno de los temas más discutidos entre los estudiosos de Pablo en las últimas décadas.<sup>1</sup> Sin embargo, no es un tema conocido en muchas iglesias protestantes. Tal ignorancia se debe en parte a que esta nueva perspectiva no es del todo fácil de entender. Este artículo trata de explicar y valorar la NPP de forma sencilla.<sup>2</sup>

Saber acerca de la NPP es importante por varios motivos. En primer lugar, la NPP nos brinda una oportunidad de revisar nuestras prioridades hermenéuticas. Es decir, nos obliga a plantear buenas preguntas acerca de cómo interpretamos las cartas de Pablo. En segundo lugar, la NPP dirige nuestra atención hacia algunas

---

1 James D. G. Dunn inventó el término la “nueva perspectiva” (“New Perspective” en inglés) en una ponencia titulada “The New Perspective on Paul”, dada originalmente como la Manson Memorial Lecture en la Universidad de Manchester en noviembre de 1982. Posteriormente ha sido publicada con el mismo título en tres sitios, más recientemente como “The New Perspective on Paul”, 101–120 en James D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, ed. rev. (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005). Las citas vienen de esta versión.

2 Información más detallada y técnica acerca de la NPP se incluye en las notas a pie de página, junto con varias referencias para más estudio.

cuestiones de la interpretación de Pablo que tal vez han sido marginadas, sobre todo el tema de la reconciliación étnica en las iglesias locales. En tercer lugar, tenemos que conocer la NPP y saber evaluarla bien, ya que presenta un reto al entendimiento tradicional de nada menos que la justificación por la fe. Resulta ser un tema crucial.

## 1. Definiendo la Nueva perspectiva

Lo central de la NPP es la manera en que se entiende el debate entre Pablo y sus oponentes de origen judío (aquellas personas que comúnmente llamamos *judaizantes*). La NPP sostiene que debemos concebir la diferencia entre Pablo y estos oponentes no tanto en términos de la relación *vertical* entre el hombre y Dios, sino más en términos de la relación *horizontal* entre los judíos y los gentiles. Según esta postura, Pablo no está discutiendo sobre el camino correcto de la salvación, si es por gracia o por obras. La NPP sostiene que Pablo y sus oponentes hubieran estado de acuerdo en cuanto a la relación entre la provisión divina y el esfuerzo humano para conseguir la vida eterna. Más bien, la diferencia estaba en el tema de la convivencia de judíos con gentiles en la comunidad del nuevo pacto. Según los proponentes de la NPP, el tema principal de pasajes como Romanos 1–4 y Gálatas 2–3 es la relación horizontal entre hombre y hombre, no la relación vertical entre el hombre y Dios.

Para una persona acostumbrada a la enseñanza protestante tradicional, la NPP puede sonar muy extraña y resultar confusa. Así que vamos a explicar esta postura con más detalle antes de ver algunos aspectos de su desarrollo.

Podemos decir que la NPP nace de otra nueva perspectiva sobre el judaísmo. Los defensores de la NPP creen que el judaísmo del día de Pablo no era una religión legalista como tradicionalmente se ha interpretado en el protestantismo, sino una de gracia (explicaremos en la siguiente sección cómo se llegó a esta conclusión). De hecho, sostienen que Pablo y los judíos de su día compartían, estructuralmente hablando, un mismo entendimiento de cómo el ser humano llega a ser aceptado por Dios. Evidentemente los judíos no aceptaban a Cristo como Mesías; sin embargo, según la NPP, tenían el mismo entendimiento que Pablo de la relación entre la gracia de Dios y el esfuerzo humano en la salvación. Este entendimiento se puede resumir según tres etapas:

1. Uno entra en el pacto de Dios por la gracia (la elección).
2. Dentro de este pacto, se espera del individuo una vida de obediencia motivada por gratitud.
3. La aceptación final de Dios en el último día se basa en la vida de obediencia del individuo dentro del pacto.<sup>3</sup>

Al leer estos puntos, muchos lectores protestantes dirían que el apóstol Pablo hubiera discrepado sobre el tercero. Si la justificación es por la fe sola, ¿cómo se puede decir que uno es acepto por Dios en el juicio en base a sus obras? Los proponentes de la NPP, no obstante, dirían que la diferencia entre Pablo y sus oponentes de origen judío se ubicaba no en el punto 3, sino en el punto 2. Según la

---

3 Adaptado de J. PIPER, *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright* (Wheaton, IL: Crossway, 2007), 134.

NPP, Pablo no discrepa con sus oponentes sobre el rol de las obras en la salvación, sino sobre las normas concretas a observar. En otras palabras, el tema principal del debate no era el legalismo, ni tampoco si la salvación es por gracia o por obras. El debate versaba sobre qué clase de vida se tiene que vivir en la comunidad de la iglesia a partir de la venida de Cristo.

La NPP enseña que el punto esencial de los pasajes donde Pablo habla de la justificación es la insistencia en que los requisitos para la vida en la iglesia no sean incompatibles con la presencia de gentiles en la comunidad. Es decir, Pablo cree que es necesario hacer obras para recibir un veredicto favorable en el juicio final, pero deben ser obras no concretamente judías, las cuales excluirían a los gentiles como tales. Según esta postura, Pablo no contrasta la fe y las obras hechas en un intento de llegar a ser declarado justo por Dios, como se ha interpretado tradicionalmente en el protestantismo. Más bien, Pablo contrasta dos maneras de saberse un miembro del pueblo de Dios: por medio de obras específicamente judías —sobre todo la circuncisión, leyes dietéticas, y el sábado— o por la fe en Cristo. Según la NPP, el problema con los oponentes de Pablo es que obligaban a los gentiles a convertirse en judíos para poder participar en la comunidad. No era que fueran legalistas, sino que estaban siendo exclusivistas y racistas.

## 2. El desarrollo de la Nueva perspectiva sobre Pablo

Esta síntesis que acabamos de explicar no aparece de la nada. Es el resultado de cierto desarrollo hermenéutico que se puede trazar desde los años setenta. A continuación, identificaremos los tres protagonistas principales de este desarrollo, y resumiremos sus argumentos básicos.

### 2.1. El “nomismo pactual” de E. P. Sanders

E. P. Sanders es un investigador neotestamentario ya jubilado que por muchos años colaboró en las Universidades de Oxford y Duke. En la década de los setenta, Sanders realizó una investigación muy amplia de la literatura judía del segundo templo (más o menos entre 200 a. C. y 200 d. C.). Publicó los resultados en su libro *Paul and Palestinian Judaism (Pablo y el judaísmo palestino)*, un tomo que ha sido muy influyente en el mundo de la investigación paulina.<sup>4</sup> Sanders rechaza la idea de que los judíos pensaban que observar la ley era un medio para merecer la salvación. Argumenta que los judíos de la época del Nuevo Testamento no eran legalistas, más bien creían en la gracia de Dios. Esto, según Sanders, es evidente en el énfasis que recibe la elección en la teología judía y el perdón presente en los sacrificios.

Sanders resume el patrón de religión que encuentra en las fuentes judías del segundo templo de la siguiente manera:

(1) Dios ha elegido a Israel y (2) ha dado la ley. La ley implica tanto (3) la promesa de Dios de mantener la elección como (4) el requisito de obedecer. (5) Dios recompensa la obediencia y castiga la transgresión. (6) La ley proporciona los medios de expiación, y la expiación da como resultado (7) el mantenimiento o

4 E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1977).

reestablecimiento de la relación de pacto. (8) Todos aquellos que se mantienen en el pacto por la obediencia, la expiación y la misericordia de Dios pertenecen al grupo que será salvo.<sup>5</sup>

Según Sanders, los judíos creían que Dios les salvaba por la gracia, entrando en pacto con ellos por medio de la elección. Siempre fue su deber obedecer, por supuesto, pero no para merecer el favor de Dios, sino para “quedarse dentro” del pacto, para ser salvos en el día final. Sanders llama a este patrón de religión el “nomismo pactual”. Basándose en su síntesis, Sanders evalúa el patrón de religión judía del segundo templo de manera favorable: “Partiendo del supuesto de que una religión debe entenderse sobre la base de sus auto- presentaciones [...] debemos decir que el judaísmo anterior a 70 d. C. *mantuvo la gracia y las obras en la perspectiva correcta*, no trivializó los mandamientos de Dios y no fue especialmente marcado por la hipocresía”.<sup>6</sup>

James Dunn, el siguiente proponente de la NPP que presentaremos, está de acuerdo con Sanders en su presentación y valoración del nomismo pactual, concluyendo que los rabinos predicaban “la buena doctrina protestante”.<sup>7</sup> Los judíos, según esta postura, *no eran legalistas*, como muchas veces se ha entendido desde la época de la Reforma protestante.

Sanders explica que la antítesis entre Pablo y sus oponentes no puede estar en la salvación por gracia o por obras, sino en otra cuestión.<sup>8</sup> Por lo tanto, aquellos que aceptan estas líneas de Sanders se ven obligados a definir el desacuerdo entre Pablo y sus oponentes judíos de una manera diferente a la posición protestante tradicional.

## 2.2. James D. G. Dunn y las obras de la ley como marcadores étnicos

Uno de los investigadores y comentaristas influenciado por los resultados de Sanders que más ha escrito sobre Pablo fue James Dunn, profesor durante muchos años en Durham. Dunn acepta las conclusiones de Sanders sobre el patrón de religión de los

5 SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 422 (ver 75, 420, 544).

6 SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 426–427 (énfasis mío).

7 James D. G. DUNN, “The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith”, *Journal of Theological Studies* 43 (1992): 8.

8 Como hemos visto, según Sanders, el problema que Pablo tiene con el judaísmo no es su supuesto legalismo. Sanders dice: “[Acerca de la gracia y las obras] Pablo está de acuerdo con el judaísmo palestino [...] *la salvación es por gracia pero el juicio es según obras. Las obras son la condición de permanecer “dentro”, pero no ganan la salvación*” (*Paul and Palestinian Judaism*, 543 [énfasis suyo]). Más bien Sanders cree que Pablo rechaza el judaísmo por motivos dogmáticos, diciendo: “*En pocas palabras, este es el problema que Pablo encuentra en el judaísmo: que no es cristianismo*” (*Paul and Palestinian Judaism*, 552 [énfasis suyo]). Mientras las conclusiones de Sanders sobre el judaísmo se dan por sentadas en muchos círculos, sus ideas sobre la teología paulina no han tenido la misma influencia. Por ejemplo, James Dunn está de acuerdo con el análisis de Sanders sobre el contexto judío de los días de Pablo, pero no con su presentación de la teología del mismo Pablo. Del Pablo de Sanders, Dunn dice: “El Pablo luterano ha sido reemplazado por un Pablo idiosincrático que, de manera arbitraria e irracional, vuelve su rostro contra la gloria y la grandeza de la teología del pacto del judaísmo y abandona el judaísmo simplemente porque no es cristianismo” (“The New Perspective”, 103).

judíos.<sup>9</sup> A la vez reconoce que el desacuerdo entre Pablo y los perturbadores en Galacia sí tuvo que ver con la ley, aunque no en el sentido de que por ella se merece la aceptación de parte de Dios. Más bien, según Dunn, el problema tenía que ver con el resultado social negativo de observar estrictamente la ley de Moisés, a saber, excluir a los gentiles como tales de la comunidad.

Dunn sostiene que el término “obras de la ley” no se refiere a los esfuerzos que una persona hace para merecer el favor de Dios, sino a obras particularmente judías. En contextos donde Pablo menciona a los gentiles (como en Ga 2–3 y Rom 3–4), Dunn argumenta que el término viene a hacer referencia a los marcadores étnicos que distinguen a los judíos de los gentiles: la circuncisión, las leyes dietéticas, y el sábado.

[...] la frase “las obras de la ley” se refiere, evidentemente, a todo o cualquier aspecto que la ley requiere, al nomismo pactal en su conjunto. Pero en un contexto donde la relación de Israel con otras naciones está en juego, ciertas leyes naturalmente se harían más patentes. En particular hemos citado como ejemplos la circuncisión y las leyes sobre los alimentos.<sup>10</sup>

Según Dunn, la obediencia es igual de necesaria para Pablo como para sus oponentes de origen judío. La diferencia está en qué normas se tienen que seguir. El Pablo de Dunn se preocupa sobre todo por dejar espacio para los gentiles en la comunidad, y por ello critica la aplicación de leyes concretamente judías en ellos.<sup>11</sup> Dunn cree, entonces, que el gran problema en Galacia no fue la cuestión de cómo lograr ser acepto por Dios, tema que recibe mucho énfasis en la interpretación protestante tradicional. Para Dunn, el problema que Pablo afrontaba más bien era la exclusión de los gentiles. Dunn dice: “La comprensión protestante clásica de la justificación [...] ha pasado por alto o minimizado lo que probablemente fue el aspecto más importante de la doctrina para el propio Pablo [...], la crítica fundamental de la tendencia de Israel a su arrogancia nacionalista, por no decir orgullo racial”.<sup>12</sup>

Si Dunn tiene razón, Pablo critica la postura de sus oponentes no por su legalismo, sino por su racismo, separatismo, nacionalismo y exclusividad étnica frente a los gentiles. Dicho de otra forma, Pablo critica la aplicación de las obras de

---

9 Ver, p. ej., DUNN, “The New Perspective”, 100–103; James D. G. DUNN, *Romans 1-8* (WBC 38A; Waco, TX: Word, 1988), lxiv-lxv.

10 James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 358. Ver su explicación más amplia sobre el tema en este mismo tomo, 355–359, y en “The New Perspective: whence, what, and whither?”, 1–97 en DUNN, *The New Perspective*, 23–28.

11 DUNN, *Theology of the Apostle Paul*, 357–358; “Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)”, *New Testament Studies* 31 (1985): 531; “Yet Once More—‘The Works of the Law’: A Response”, *Journal for the Study of the New Testament* 46 (1992): 102–103; “The New Perspective”, 23–28.

12 DUNN, “The Justice of God”, 14; ver también su *Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC 9; Peabody, MA: Hendrickson, 1993), 173–175; *Theology of the Apostle Paul*, 114–119; 516; 720; “The New Perspective”, 16, 36, 95.

la ley a los gentiles no porque implica un intento de merecer la justificación, sino porque obstaculiza la entrada de los gentiles en la comunidad de la iglesia.<sup>13</sup>

### 2.3. N. T. Wright y la justificación como una declaración de membresía en la comunidad del pacto

N. T. Wright es profesor en las Universidades de St. Andrews y Oxford, y es un autor prolífico. Wright acepta las conclusiones de Sanders sobre el judaísmo junto con la definición de Dunn de las obras de la ley.<sup>14</sup> Por su parte, Wright sostiene que la justificación a la que Pablo se refiere no es la manera en que uno llega a ser cristiano, sino la declaración de que uno forma parte de la comunidad del pacto. Hablando concretamente de Gálatas 2:11–16, lo explica de la siguiente manera:

Leer a Pablo estrictamente en su propio contexto [...] nos obliga a concluir, al menos de manera preliminar, que “estar justificado” aquí no significa “recibir el perdón gratuito de sus pecados”, ni “entrar en una relación correcta con Dios”, ni ningún otro sinónimo que se acerque a “le fue contado como ‘estar en lo correcto’ ante Dios”; sino más bien, y muy específicamente, “ser visto por Dios como verdadero miembro de su familia, y por lo tanto, con el derecho a compartir su mesa”.<sup>15</sup>

Y más generalmente, Wright dice:

La “justificación” en el primer siglo no tenía que ver con “cómo establecer una relación con Dios”. Tenía que ver con la definición escatológica, tanto futura como presente, que Dios hacía del que era miembro de su pueblo. Usando palabras de Sanders, no tenía que ver tanto con “entrar”, o con “mantenerse”, sino con “cómo saber quién estaba dentro”. Dicho en un lenguaje teológico cristiano estándar, no tenía tanto que ver con soteriología, sino con eclesiología; no tanto con salvación, sino con la iglesia.<sup>16</sup>

Wright argumenta que la doctrina de la justificación por la fe enseñada por Pablo no responde a la pregunta: ¿cómo puedo ser salvo? Según Wright, esta no fue la preocupación principal ni de los judíos ni de Pablo.<sup>17</sup> Más bien la justificación

13 Ver, p. ej., su exégesis de Ga 3, donde Dunn insiste en que Pablo no polemiza contra del uso incorrecto de la ley como una manera de lograr la vida (“way TO life”), es decir, un intento de establecer la justicia delante de Dios por medio de la obediencia a ella y así ser digno de recibir la vida escatológica, sino contra la ley como una guía para el estilo de vida apropiado (“way OF life”) bajo el nuevo pacto, así excluyendo los gentiles como tales (*Theology of the Apostle Paul*, 150–155; *Galatians*, 175; “The New Perspective”, 41–43).

14 Ver, respectivamente, N. T. WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, trad. Dorcas GONZÁLEZ BATALLER (Barcelona: Clie, 1997), 25–27; *Justificación: El plan de Dios y la visión de Pablo*, trad. Alvin GÓNGORA (Miami: JuanUno1, 2020), 201.

15 WRIGHT, *Justificación*, 139.

16 WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 127–128.

17 La interpretación de Pablo que hace Wright depende en parte de la cosmovisión que él reconstruye para el apóstol. Wright argumenta que los judíos del día de Pablo se consideraban

responde a la pregunta: ¿Con quién es lícito comer?<sup>18</sup> Wright sostiene que la justificación significa que uno puede tener comunión cristiana con todos aquellos que ejercen la fe sin tener que guardar las ordenanzas judías. El contraste entre las obras de la ley y la fe viene a ser el contraste entre dos caminos para saber que uno pertenece a esa comunidad. Según Wright, la justificación por la fe y no por las obras de la ley significa ser identificado como miembro del pueblo de Dios por creer, no por ser circuncidado.<sup>19</sup>

Dos detalles más de la presentación de Wright merecen atención. El primero tiene que ver con la imputación. Como suelen hacer los protestantes, Wright afirma que la justificación es una declaración forense, no un proceso de transformación. No obstante, a diferencia de la síntesis clásica de la Reforma, niega la imputación de justicia al creyente: “Si utilizamos el lenguaje jurídico, no tiene ningún sentido decir que el juez imputa, imparte, lega, comunica o transfiere su justicia al demandante o bien al demandado. Porque la justicia no es un objeto, una sustancia o un gas que se puede pasar de un lado al otro de la sala”.<sup>20</sup> Wright explica que el juez en un tribunal humano no puede conferir, impartir ni infundir su propio carácter moral al juzgado. Argumenta que Pablo y sus lectores hubiesen entendido el tribunal divino de la

todavía en el exilio. Según él, no se lamentaban tanto por su pecado individual, sino por el pecado de la nación o, dicho de otra forma, ni los judíos ni Pablo estaban tan interesados en un sistema abstracto y atemporal de ir al cielo cuando muriera, sino más en la liberación de su gente en la historia (*El verdadero pensamiento de Pablo*, 38–39; *Justificación*, 91–92). La vindicación del pueblo frente las naciones que lo oprimían sería su justificación final. La justificación en el presente anticipa e indica quién pertenece a este pueblo que será vindicado. También importante para Wright es su teología del pacto. Según él, Dios estableció que pondría remedio al problema del pecado en el mundo por medio de la familia de Abraham, con la cual hizo pacto. Dios ha sido fiel (la justicia de Dios) cumpliendo sus promesas pactuales en la persona de Cristo. Ahora los gentiles están siendo incluidos en esta familia y la señal de su pertinencia a ella es la fe, no las observancias de Torá. El espacio aquí no permite desarrollar este punto. Para una explicación acerca de su teología del pacto y su relación con la justificación, ver Wright, *Justificación*, 67–93; 111–120. Para una valoración breve de esta teología y otras similares ver Matthew LEIGHTON, “¿Un pacto o dos? La teología de pacto y sus implicaciones para la doctrina de la justificación”, *Síntesis* 27 no 2 (2007): 3–15.

- 18 N. T. WRIGHT, “New Perspectives on Paul”, 243–264 en Bruce McCORMACK (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 260.
- 19 Esta definición dista bastante de cómo se ha entendido la justificación tradicionalmente, y tendremos ocasión de valorarla más adelante. Por ahora, es importante ver que, a pesar de este cambio de definición, Wright afirma su ortodoxia. Enfatiza la iniciativa divina y sobrenatural en la salvación (“New Perspectives”, 257), afirma la muerte sacrificial de Cristo en lugar de pecadores (*Justificación*, 126; “Jesús”, 521–526 en Sinclair FERGUSON *et al.* (eds.), *Nuevo diccionario de teología* [El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones 1992], 525) y enfatiza la resurrección corporal de Cristo. Incluso Wright puede afirmar que hay una vertiente soteriológica en la justificación, diciendo que incluye una declaración del perdón de los pecados (“New Perspectives”, 260). Aún así, lo que más destaca en su definición de la justificación es la declaración de pertinencia al pueblo y su importancia para la eclesiología. Según Wright, la justificación no explica cómo uno llega a ser cristiano, sino cómo sabemos que uno lo es (“New Perspectives”, 261; “Justification: Yesterday, Today, and Forever”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 [2011]: 55).
- 20 WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 106.

misma manera, de modo que la justicia de Dios es siempre su propiedad y no es nada que pueda transferir al acusado. Por lo tanto, Wright niega que la justicia se imputa al creyente. De hecho, según él, la declaración de Dios como juez sobre el creyente no tiene que ver con el carácter moral, ni del creyente ni de Cristo, sino es simplemente un estado de vindicación que el creyente recibe por estar en el pacto.<sup>21</sup>

Esto nos lleva al segundo detalle. Wright explica que la justificación tiene un aspecto presente y un aspecto escatológico. Según Wright, en el presente la justificación es una declaración de membresía en el pacto y es por la fe. Esta justificación anticipa la justificación final en el último día, cuando Dios vindica a su pueblo. En diferentes lugares, Wright ha dicho que en la justificación final se da el veredicto en base a la vida en su totalidad; por ejemplo: “Esta declaración, [es decir, justificación], esta vindicación, ocurre dos veces. Sucede en el futuro, tal como hemos visto, en base a la vida en su totalidad que una persona ha llevado en el poder del Espíritu; esto sucede en base a ‘las obras’ en el sentido redefinido de Pablo”.<sup>22</sup> Existe debate acerca de lo que Wright quiere decir con la expresión “en base a”, porque podría interpretarse de dos maneras: (1) la obediencia como merecimiento para la aceptación por parte de Dios, o (2) la obediencia como evidencia de la unión con Cristo y la obra del Espíritu en la vida del creyente. Volveremos a esta cuestión más adelante.

En pocas palabras, según Wright, la polémica de Pablo en pasajes que tienen que ver con la justificación por la fe radica en el tema horizontal de comunión entre judíos y gentiles, no en cómo uno se salva. El problema con los perturbadores (p. ej., Ga 1:7; 5:12), no es que intentaban merecer el favor de Dios, sino que rechazaban su misión a las naciones.

#### 2.4. Síntesis de la NPP

La NPP sostiene que los oponentes de Pablo en una región como Galacia no hubieran sido legalistas, porque ya de entrada los judíos no lo eran. Por lo tanto, *Pablo discute con ellos por un tema étnico, no salvífico*. Según la NPP, Pablo estaba de acuerdo con sus oponentes de origen judío en cuanto a la relación entre la gracia y las obras. Así que Pablo, en su polémica, se preocupa principalmente por la eclesiología: ¿bajo qué condiciones puede uno formar parte de la comunidad?; no por la soteriología: ¿bajo qué condiciones puede uno ser reconciliado con Dios?

Evidentemente esta lectura presenta un reto al consenso tradicional protestante. En primer lugar, redefine los énfasis de Pablo porque, según la NPP, la eclesiología tiene más protagonismo que la soteriología en su discurso. En segundo lugar, si se aceptara la NPP, podría afectar algunas conclusiones doctrinales importantes

21 Wright argumenta que estar en Cristo efectúa lo esencial de lo que los reformados querían afirmar con la imputación, porque estar en Cristo significa compartir con él su vindicación y resurrección. No obstante, Wright dice: “Pablo no dice que Dios nos ve vestidos con los méritos de Cristo” (“New Perspectives”, 261).

22 WRIGHT, “New Perspectives”, 260; ver también su “Justificación”, 537–540 en FERGUSON, *Nuevo diccionario de teología*, 538; *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 129 (cito la versión inglesa porque la trad. castellana omite la expresión “en base a la vida en su totalidad” [“on the basis of the entire life”]).

referentes a la fe y las obras, sobre todo con referencia al juicio final. Merece la pena considerar algunas cuestiones de valoración.

### 3. Una valoración de la Nueva perspectiva sobre Pablo

Al principio mencionamos que es importante conocer la NPP puesto que nos brinda la ocasión de acercarnos de nuevo a las cartas de Pablo y reflexionar sobre nuestra interpretación de ellas. Aunque seré crítico con la NPP en esta sección, quiero empezar reconociendo que sus defensores suelen plantear preguntas interesantes que nos pueden ayudar a refinar nuestro entendimiento del mensaje del apóstol. Las cuestiones que consideraremos a continuación son las siguientes: ¿Qué papel juegan las fuentes extrabíblicas en nuestra interpretación? ¿Es acertada la imagen que tenemos de los judíos del primer siglo? ¿Qué dice Pablo acerca de la reconciliación racial en sus cartas? ¿Qué significa la justificación para Pablo? y ¿En qué sentido son necesarias las obras para la justificación?

#### 3.1. La relativa importancia de la reconstrucción histórica para la interpretación

El estudio del trasfondo histórico es importante para la interpretación bíblica porque las Escrituras fueron redactadas en, y para, un contexto histórico que tanto el autor como sus lectores conocían y daban por sentado. El significado de cualquier texto bíblico está anclado a su contexto histórico original. El lector moderno, estando alejado de ese contexto, debe trabajar para acercarse lo más posible a ese marco para obtener más riqueza de entendimiento del pasaje que está interpretando.<sup>23</sup>

No obstante, la importancia que tiene la reconstrucción histórica para la interpretación bíblica no es absoluta, sino relativa. Una interpretación no debe depender de alguna reconstrucción histórica al grado de llegar a ser imposible sostenerla sin su apoyo. Es así por tres motivos: (1) Las reconstrucciones históricas muchas veces dependen (en mayor o menor grado) de evidencias extrabíblicas, las cuales son parciales y, por ende, de interpretación incierta. Por ejemplo, las conclusiones arqueológicas suelen cambiar de una generación a otra debido a nuevos hallazgos y nuevas interpretaciones de la evidencia. (2) La interpretación de los datos históricos sobre los cuales se basa una reconstrucción está sujeta a la subjetividad de cada intérprete, de modo que no puede servir como la autoridad final. (3) Se debe interpretar a cualquier autor, no solamente bíblico, según su propio lenguaje y sus propias afirmaciones. No se debe determinar de antemano lo que puede o no puede decir basándonos en textos secundarios (no del mismo autor), porque así corremos el peligro de no entenderle bien.<sup>24</sup>

Una de las debilidades principales de la NPP es la prioridad errónea que da a la reconstrucción de Sanders del judaísmo del primer siglo. En la NPP este retrato no solo sirve para detallar y definir con más exactitud su interpretación de Pablo, sino que su entendimiento del apóstol acaba dependiendo de él. El razonamiento de la

23 Para una buena introducción a la ciencia de la reconstrucción histórica, ver J. S. DUVALL y J. D. HAYS, *Hermenéutica: Entendiendo la Palabra de Dios* (Barcelona: Clie 2008), 135–165.

24 Así argumenta G. P. WATERS, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004), 155.

NPP procede de la siguiente forma: “Sanders nos ha mostrado que el judaísmo del primer siglo no era legalista; por lo tanto, los oponentes de Pablo no pudieron ser legalistas y de ninguna manera Pablo pudo haber polemizado contra este error”.<sup>25</sup> Según tal razonamiento, la reconstrucción de Sanders acabará siempre dictando lo que el apóstol pudo haber dicho y lo que no. El resultado en la exégesis es que se vuelve imposible escuchar a Pablo según su propio temario.

La dependencia exagerada en el retrato del judaísmo de Sanders significa que, en la medida que falla el retrato, falla la NPP. Si se puede demostrar que existían tendencias legalistas en el judaísmo del primer siglo, la NPP pierde credibilidad. Esto nos lleva al siguiente punto: una breve valoración de la propuesta de Sanders, sobre todo su insistencia en que los judíos de los tiempos bíblicos no eran legalistas.

### 3.2. El legalismo del judaísmo

Todos reconocen que la obra de Sanders es útil porque corrige algunas percepciones erróneas sobre judaísmo del tiempo de Pablo. Sobre todo, ha existido en algunos círculos protestantes una imagen distorsionada de los fariseos como legalistas “puros y duros”, que creían que según sus propios recursos y por sus propios méritos serían capaces de merecerse el cielo. Esta descripción es falsa, y Sanders nos ayuda a verlo.<sup>26</sup> No obstante, lo que Sanders propone en sustitución a esta percepción tampoco es del todo acertado.

El análisis de Sanders ha sido criticado por varios motivos. Aquí podemos mencionar tres. En primer lugar, Sanders es criticado por no interpretar bien textos judíos que podrían leerse como muestras de tendencias legalistas. En varias ocasiones Sanders comenta sobre textos que, según él mismo, parecen demostrar una dependencia en las obras de uno mismo para la salvación, como textos rabínicos que enseñan que Dios juzgará a las personas según sus hechos.<sup>27</sup> No obstante, suaviza tales textos diciendo que de ellos no se puede deducir una soteriología sistemática.<sup>28</sup> Argumenta que no reflejan creencias judías básicas y son más bien

25 Varios críticos de la NPP han observado esta lógica, pero mi resumen sigue la línea de WATERS, *Justification*, 154; y Francis WATSON, “Not the New Perspective” (artículo no publicado, leído en la British New Testament Conference, 2001), s. p.

26 Incluso las voces más críticas de Sanders reconocen esta contribución. Ver, p. ej., D. A. CARSON, “Summaries and Conclusions”, en *Justification and Variegated Nomism: Volume 1—The Complexities of Second Temple Judaism*, eds. D. A. CARSON, Peter O'BRIEN y Mark SEIFRID (Grand Rapids, MI: Baker 2001), 554; T. LAATO, “The New Quest for Paul: A Critique of the New Perspective on Paul”, en *The Doctrine on Which the Church Stands or Falls: Justification in Biblical, Theological, Historical, and Pastoral Perspective*, ed. Matthew BARRETT (Wheaton, IL: Crossway, 2019), 295–325 (aquí 296–297).

27 Dos ejemplos muy conocidos son *m. 'Abot* 3.15 y *t. Qiddushin* 1:13–16. Para más textos, rabínicos y otros, que demuestran la presencia de una soteriología legalista en el judaísmo del Segundo Templo, y comentario sobre ellos, ver R. J. CARA, *Destruyendo el fundamento de la Nueva Perspectiva sobre Pablo: Nomismo Pactual versus la Teología Pactual* (Lima: Teología para vivir, 2020), 85–141.

28 Por ej., Sanders yuxtapone textos que dicen que el juicio final es según la mayoría de los hechos

dispositivos homiléticos o exhortativos *ad hoc* que simplemente sirven para animar a la gente a obedecer.<sup>29</sup> El problema con esta manera de razonar es que la teología de algún grupo, lo que realmente cree, muchas veces se percibe claramente en su predicación. Esta realidad no es difícil de entender. Si no hay doctrina detrás de las exhortaciones, ¿qué fuerza pueden tener? Si los oyentes del sermón no creen que haya una realidad detrás de lo que dice el predicador, sus palabras no conseguirán ningún efecto. Aunque puede ser difícil a veces percibir la coherencia entre algunos de sus dichos, es mejor entender que cuando los rabinos dicen que el destino escatológico de uno depende de sus obras, realmente lo creen.

En segundo lugar, Sanders también es criticado por no tomar en cuenta la evidencia neotestamentaria. Los autores del Nuevo Testamento eran conocedores de la teología judía, siendo varios de ellos judíos de origen. Encontramos en los Evangelios, Hechos y las epístolas descripciones de los fariseos y su teología. Hablando concretamente de Pablo, Douglas Moo dice: “Debemos al menos preguntarnos si Pablo puede, de hecho, darnos una imagen más precisa de sus oponentes de la que nos es posible reconstruir en este momento”.<sup>30</sup> Si se lee el Nuevo Testamento sin obligarlo a encajar con las conclusiones de Sanders, presenta bastante evidencia a favor de al menos algunas ramas dentro del judaísmo del primer siglo caracterizadas por una teología de méritos (ver el siguiente punto para dos ejemplos).

En tercer lugar, el judaísmo tal y como Sanders lo describe según su marco de nomismo pactual aún puede caracterizarse como legalista. Aquí es importante definir bien los términos. ¿Qué significa ser legalista? Varias veces Wright insiste en que Sanders ha demostrado que el judaísmo del día de Jesús no se debe comparar con el *pelagianismo* conocido en los siglos posteriores, que era claramente legalista.<sup>31</sup> Por pelagianismo se suele entender la dependencia exclusiva en los esfuerzos morales de uno mismo y no en el don divino para la salvación.<sup>32</sup> Actualmente existe

---

de uno, y otros que dicen que es según un solo hecho y concluye que no se pueden sacar conclusiones sistemáticas sobre el rol de las obras en la salvación o la condenación en los rabinos (*Paul and Palestinian Judaism*, 130). No obstante, existe por lo menos la siguiente coherencia entre estas dos afirmaciones: el destino escatológico de uno depende de las obras (así Simon GATHERCOLE, *Where is Boasting?: Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002], 154; CARA, *Destruyendo el fundamento*, 119–120).

29 Sanders habla así en muchos sitios; p. ej., en un resumen sobre este punto, dice que los rabinos decían a veces que ganarían su lugar en el mundo venidero por obedecer más mandamientos que los que trasgredieron, o que lo podrían perder por trasgredir un mandamiento; no obstante, “la exhortación homilética no debe confundirse con la creencia básica” (*Paul and Palestinian Judaism*, 181).

30 Douglas MOO, “Paul and the Law in the Last 10 Years”, *Scottish Journal of Theology* 40 no 2 (1987): 292.

31 WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 25–26, 38, 41, etc.

32 Pelagio (s. IV) decía que el ser humano no nace pecaminoso porque el pecado de Adán no corrompe la raza humana, sino que solo resulta ser un mal ejemplo que muchos siguen. Dado que las personas nacen neutrales, Pelagio no concibió la gracia de Dios como un poder transformador. Más bien decía que la gracia se manifiesta en la ley de Dios y el ejemplo de Cristo que uno puede, por su libre albedrío, escoger seguir y obrar bien para merecer la vida eterna como un premio.

un consenso en que, generalmente hablando, no sería justo describir el judaísmo del primer siglo según estos términos.

No obstante, no es necesario referirnos al pelagianismo para hablar del legalismo. En la historia de la Iglesia han aparecido varios entendimientos soteriológicos sinérgicos. Estos sistemas incorporan la gracia y la ayuda divina (incluso mucho de ella), pero en última instancia el factor determinante para la salvación resulta ser la aportación del propio ser humano. A menudo tales sistemas se clasifican bajo la categoría del *semipelagianismo*, un término que se usa para describir soteriologías que dependen de cierta colaboración entre el ser humano y Dios.<sup>33</sup> Tradicionalmente, los protestantes han considerado legalistas no solamente el pelagianismo, sino también los sistemas sinérgicos/semipelagianos porque no descansan por completo en la provisión divina para la salvación.

El nomismo pactual que Sanders describe es claramente sinérgico. Como dice T. Laato:

[...] cumplir la ley mosaica es la *conditio sine qua non* para la salvación final en el nomismo pactual. Los judíos tienen que ser obedientes y hacer sus buenas obras para asegurar su entrada al mundo venidero. Sus contribuciones a través del libre albedrío humano marcan la diferencia. El nomismo pactual no es una religión “pura” de gracia sin tendencias sinérgicas.<sup>34</sup>

Según el nomismo pactual de Sanders, lo que distingue al judío que se salva del que no se salva no es la gracia de Dios, sino el esfuerzo humano por obedecer la ley, el cual hace posible permanecer dentro del pacto. Esta soteriología se debe considerar legalista porque los que se salvan son los que destacan por su propia fidelidad y obediencia, aun con la ayuda de Dios.

No es difícil ver un reflejo claro de este tipo de sinérgismo en los oponentes judíos de Jesús y de Pablo. Por ejemplo, vemos en Lucas 18:9 que Jesús se dirigió a “unos que confiaban en sí mismos como justos”, y en una parábola los representó en la persona de un fariseo que, dando gracias por no ser como el publicano, reconoció que su justicia se debía en parte a Dios (vv. 11–12). Evidentemente algunos de los oyentes de esta parábola confiaban hasta cierto punto en Dios, pero pensaban que Dios los ayudaba a llegar a ser lo suficientemente justos para ser aceptados por él. Luego en Galacia, posiblemente los perturbadores (Ga 1:7; 5:12) daban gracias a Dios como el fariseo en Lucas 18, pero Pablo dijo que se equivocaban al enseñar la dependencia en su obediencia a la ley y no la fe para recibir las bendiciones escatológicas, como el Espíritu (Ga 3:1-5), la justificación (Ga 3:6) y la vida (Ga 3:11–12). Seguir tal doctrina no lleva a la justificación, sino a una caída de la gracia y la

---

33 El término *semipelagianismo* tiene su origen en el s. XVI. Puede referirse a posturas soteriológicas de los ss. V y VI que trataban de mediar entre Pelagio y Agustín en la cuestión de la capacidad del ser humano de colaborar con la gracia de Dios. También puede referirse a posturas sinérgicas más tardías. Varios críticos de Sanders han conectado su nomismo pactual con el *semipelagianismo*; p. ej., Waters dice: “Sanders ha enmendado la descripción del judaísmo como una religión de pelagianismo puro, y ha demostrado que esta religión es en esencia *semipelagiana*” (*Justification*, 57).

34 LAATO, “The New Quest for Paul”, 298. Ver también CARA, *Destruyendo el fundamento*, 71–73.

condenación (Ga 5:3–4; 3:10). Textos como estos se leen con facilidad enfocados como una polémica contra el legalismo.<sup>35</sup>

Por lo tanto, Sanders y proponentes posteriores de la NPP se precipitan al concluir que el judaísmo del primer siglo no era legalista. Uno puede pensar que Dios le ha incluido en la comunidad del pacto por gracia, pero sigue siendo legalista si cree que el veredicto en el último día depende en alguna medida de sus esfuerzos. También se precipitan cuando dicen que Pablo y sus oponentes compartían un mismo entendimiento de la relación entre el esfuerzo humano y la gracia divina. Esto no corresponde con la reiterada enseñanza de Pablo de que la justificación es por fe y no por “las obras de la ley”, *ni tampoco* por “las obras”, lo cual nos lleva al siguiente punto.

### 3.3. La reconciliación racial y las obras de la ley

¿Exactamente cuál es el problema con las obras de la ley? Mencionamos dos consideraciones que militan contra la idea que las obras de la ley se refieren a obras judías que tienden hacia la exclusión de los gentiles y no a las obras hechas con el fin de lograr la aceptación por parte de Dios.

En primer lugar, los términos “obras de la ley” (ἔργα νόμου) y “obras” (ἔργα) son básicamente intercambiables. La relación estrecha entre los dos se ve en cómo se usan con las mismas preposiciones (ἐκ y χωρίς) para negar la posibilidad de lograr la justificación tanto por obras como por obras de la ley. Un ejemplo llamativo de esto se encuentra en Romanos 3 y 4, donde los dos términos aparecen en paralelo (obras de la ley en 3:20–28; obras en 4:1–8) y en ambos casos Pablo los contrasta con la fe para recibir la justificación. El término “obras” en Pablo, cuando se usa con referencia a la justificación o la salvación, siempre hace referencia a hechos meritorios, que son el fundamento para la justificación (Rom 4:2–6; 9:11, 30–32; 11:5–6; Ef 2:8–9; 2 Tim 1:9; Tit 3:5).<sup>36</sup> En estos textos el tema étnico/sociológico no

35 De paso podemos observar que la acusación de la NPP de que los reformados usaron mal los escritos de Pablo en su polémica no tiene buen fundamento. En realidad, el nomismo pactual de Sanders muestra paralelos interesantes con la síntesis soteriológica de la Edad media. Como dice M. Horton, “Ciertamente, ‘entrar por gracia y permanecer dentro por obediencia’ resume admirablemente el nomismo pactual del sistema medieval, puesto que se desarrolló especialmente en el nominalismo y llegó a ser oficialmente aprobado en Trento” (*Covenant and Salvation: Union with Christ* [Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007], 42).

36 Efesios 2:9; 2 Tim 1:9; y Tit 3:5 claramente apoyan la interpretación tradicional sobre la relación entre la gracia y las obras en Pablo. Curiosamente, Dunn reconoce este hecho, aunque no percibe las implicaciones para la soteriología de la NPP (“The New Perspective”, 57–58). Wright también parece afirmar la “antigua perspectiva”, comentando sobre Ef 2 (*Justificación*, 197). No obstante, su exposición del texto resulta ambigua (ver CARA, *Destruyendo el fundamento*, 204–216). Otros eruditos neotestamentarios simpatizantes de la NPP descartan estos textos porque no los aceptan como paulinos. No obstante, aunque Ef, p. ej., se tome por pospaulino, se puede preguntar si es más verosímil que un discípulo de Pablo le interpretara de manera equivocada en un punto tan importante, o que representara fielmente su soteriología.

aparece.<sup>37</sup> Dado el solapamiento entre los dos términos, es natural concluir que las obras de la ley también son meritorias con relación a la justificación.<sup>38</sup>

En segundo lugar, es necesario ver exactamente lo que Pablo dice acerca de las obras de la ley. El problema con las obras de la ley en el discurso de Pablo no parece ser el hecho de hacerse judío culturalmente. Pablo dice que la circuncisión es indiferente (1 Co 7:19; Ga 6:15), y él mismo puede vivir como judío cuando es conveniente (1 Co 9:20). Más bien el problema con las obras de la ley es el hecho de hacerse judío teológico y soteriológicamente. Pablo enfatiza en Gálatas 3:10 que “todos los que son de las obras de la ley están bajo maldición”. Ser de las obras de la ley es peligroso porque es “maldito el que no permanece en todas las cosas escritas en el libro de la ley, para hacerlas”. El problema con las obras de ley es la incapacidad del ser humano de obedecerlas. Romanos 3:20 es la conclusión de un pasaje donde Pablo argumenta que los que son de las obras de la ley están bajo la ira de Dios no porque siguen ritos judíos de forma exclusivista, sino porque nadie logra la obediencia necesaria para ser salvos por ellas (ver también Ga 5:3–4). El problema es la desobediencia (ética), no el racismo (etnia).<sup>39</sup>

¿Qué de la reconciliación racial? Sin duda este es un tema que merece más atención en la Iglesia moderna. Las cartas de Pablo son una de las fuentes principales a trabajar en esta conexión. No obstante, no empezemos la casa por el tejado. La reconciliación racial y, más ampliamente, la unidad en la iglesia, se basan no en una serie de normas de conducta suficientemente inclusivas, sino en una común salvación en Cristo (Ga 3:28–29). El pueblo de Dios está formado de gente de toda tribu, lengua y nación porque todos comparten la misma aceptación por parte de Dios por medio de la fe. La justificación por la fe sola provee el fundamento firme para la unión de diversos grupos étnicos y sociales en la iglesia, pero esta unión no forma parte de la doctrina.<sup>40</sup> Esto nos lleva a otro punto, que trata del significado de la justificación.

### 3.4. La justificación como declaración soteriológica

Según Wright, la justificación tiene que ver más con la membresía en un grupo que con el estado moral de uno delante de Dios en función de pecado y justicia. Dicho de otra forma, tiene que ver más con cuestiones comunales o sociales que con la

37 Así A. Andrew DAS, “Paul and Works of Obedience in Second Temple Judaism: Romans 4:4-5 as a ‘New Perspective’ Case Study”, *Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009): 795–812.

38 ¿Cuál es la diferencia entre los términos? Parece que se trata de una cuestión de especificidad. El complemento “ley” apunta al origen de la demanda de las obras. Pablo no habla de las obras de la ley con relación a la justificación de Abraham por el simple hecho que este no estuvo bajo el pacto con Moisés. Así que, con ambos términos, Pablo critica el intento de conseguir la aceptación de Dios por medio de merecimientos u obediencia suficiente.

39 Dunn ha sido ampliamente criticado por su definición de las obras de la ley. En escritos posteriores, deja más lugar para un referente más amplio para las obras de la ley que incluye todos los mandamientos (ver “New Perspective”, 22–23). Pero, como Laato observa, tal reconocimiento refutaría su postura porque entonces las obras de la ley no son meramente éticas sino también éticas, y la crítica de ellas es una crítica del sinergismo de los oponentes (LAATO, “New Quest”, 305).

40 Contra DUNN, “The New Perspective”, 36.

cuestión de cómo uno puede estar bien con Dios. Según Wright, la justificación por la fe y no por las obras de la ley significa ser declarado un miembro del pueblo de Dios por creer, no por ser circuncidado.

Wright tiene razón en decir que la justificación es forense. Es una declaración, no un proceso de transformación. No obstante, se equivoca cuando dice que es una declaración de la membresía en la comunidad del pacto. La palabra justificar (*δικαίω*) no se define de esta manera en ningún diccionario léxico del griego bíblico. Es un veredicto, eso sí, pero no sobre la membresía en un grupo, como propone Wright.

Justificar es un término soteriológico en Pablo, no eclesiológico. Significa ser declarado justo por Dios. La justificación está relacionada con la redención y el perdón de los pecados (Rom 3:24; 4:6–8). Es lo opuesto a ser condenado (Rom 8:33–34). En vez de ser castigado por Dios (Rom 1:18–3:20), la justificación resulta en tener paz con él y la vida eterna (Rom 5:1, 21).<sup>41</sup> Debemos concluir que tiene que ver con la relación vertical entre Dios y el ser humano. Podríamos decir que Wright confunde lo que son las *consecuencias* de la justificación por la fe con su *contenido*. La justificación tiene como consecuencias las buenas relaciones horizontales entre los de la comunidad, pero esto no es lo que significa.<sup>42</sup>

### 3.5. ¿La justificación por las obras?

Una última cuestión para considerar es la relación entre las obras del creyente y el juicio final. Los proponentes de la NPP tienen razón al insistir que debe haber transformación en la vida del creyente (Ga 5:22–23). Hacen bien en recordarnos que habrá un juicio final en el que las obras de los creyentes se harán evidentes (1 Co 3:10–15). Incluso tienen razón en decir que estas obras juegan un papel necesario en la salvación final. Pero, ¿cuál es este papel exactamente? Tanto Dunn como Wright afirman que la base para la justificación final es la fidelidad u obediencia del individuo. Consideremos brevemente sus posturas.

Dunn habla de la condicionalidad de la justificación final, y dice que depende “de alguna manera” de la fidelidad del hombre.<sup>43</sup> Dunn llega a esta conclusión en parte por las similitudes que él percibe entre el nomismo pactual del judaísmo y la teología del apóstol Pablo.<sup>44</sup> Recordemos que los proponentes de la NPP suelen decir

41 Ver el primer artículo en este número sobre la justificación en el NT.

42 Para un argumento más detallado sobre este punto, ver Tom SCHREINER, “Justification, The Saving Righteousness of God in Christ”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 no 1 (2011): 22–28.

43 DUNN, “The New Perspective on Paul”, 106; ver también sus afirmaciones de que el juicio final tendrá un aspecto condicional, de alguna manera (“The New Perspective”, 79, 80–89, 94–95). Dunn dice: “[No debemos negar que Pablo] pidió obediencia a la voluntad de Dios por parte de sus conversos y en cierta medida hizo depender la salvación final en el hecho de que los creyentes vivieran según el Espíritu” (*ibid*, 97).

44 Dunn, en varios lugares en sus escritos, insiste en que no es su intención negar las verdades fundamentales de la doctrina “luterana” de la justificación por la fe sola (p. ej., “The New

que Pablo y sus oponentes judíos compartían un entendimiento básico en cuanto a la estructura de su pensamiento teológico. Dunn argumenta que, aun con sus diferencias, ambos sostenían la necesidad de la gracia divina juntamente con la obligación humana de obedecer, donde el veredicto escatológico depende de alguna manera de lo segundo. Esta condicionalidad no le molesta a Dunn porque, como hace Sanders, considera que sigue siendo un trato de gracia ya que la obediencia humana se cumple dentro del contexto del pacto y con ayuda divina. No obstante, el apóstol argumenta en contra de la dependencia en la participación humana para ganar un estado favorable delante de Dios. Como hemos visto anteriormente, la polémica de Pablo acerca de las obras de la ley muestra que el apóstol más bien se distancia de la soteriología condicional del sistema judaizante. Luego, existen otros puntos muy significativos de diferencia entre ambos sistemas, como, por ejemplo, sus respetivas antropologías, siendo la de Pablo más pesimista (p. ej., Rom 3:10–18). Pablo no se adhirió al nomismo pactual, más bien lo criticó.<sup>45</sup> Sus enseñanzas sobre el juicio final se deben explicar de otra manera.

Wright afirma que en la justificación final el veredicto depende de la obra del Espíritu en el creyente y será “en base a la vida en su totalidad”.<sup>46</sup> Como vimos arriba, existe debate acerca de lo que quiere decir exactamente con esta expresión. En sus publicaciones más recientes, Wright quizás ha querido matizar su presentación, hablando más del juicio final “según obras” (“according to works”) y diciendo que las obras del creyente son “las evidencias de que uno está en Cristo”.<sup>47</sup> Sin embargo, no ha dejado de usar el lenguaje “en base a”.<sup>48</sup> Schreiner cree con optimismo que Wright no quiere decir que las obras son parte del fundamento de la aceptación del creyente por parte de Dios. Sugiere, no obstante, que las explicaciones de Wright se aclararían más si hablara de manera consistente de una justificación final según las obras, no en base a ellas.<sup>49</sup>

A la par con la terminología ambigua de Wright está su clara negación de la imputación de la justicia de Cristo al creyente, lo cual ha suscitado crítica desde el campo tradicional en cuanto a su postura sobre el rol de la obediencia en la

Perspective”, 23, 36, 44, 49, 58, 96; *Theology*, 153, 379). No obstante, difiere de la postura tradicional en varios puntos, y no en menor grado con referencia al supuesto acuerdo entre Pablo y sus oponentes sobre el principio básico de la justificación por la fe (p. ej., James D. G. DUNN, “In Search of Common Ground”, en *The New Perspective on Paul*, ed. rev. [Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005], 285–311 [aquí, 307–309; *Theology*, 367; ver también n. 7]).

45 Para una explicación extensa sobre este punto, ver Peter O'BRIEN, “Was Paul a Covenantal Nomist?”, en CARSON, O'BRIEN y SEIFRID, *Justification and Variagated Nomism*, 249–296.

46 Ver n. 22 arriba.

47 WRIGHT, “New Perspectives”, 254. Ver también “Justification: Yesterday, Today, and Forever”, 60–62; *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis, MN: Fortress, 2013), 941.

48 WRIGHT, *Justificación*, 248; 215 n.11; *Paul and the Faithfulness of God*, 938, 940.

49 SCHREINER, “Justification”, 21 n. 8. Ver también Douglas MOO, “Genesis 15:6 in the New Testament”, en *From Creation to New Creation: Essays in Honor of G. K. Beale*, eds. Daniel GURTNER y Benjamin GLADD (Peabody, MA: Hendrickson, 2013), 147–162 (aquí, 161 n. 38). Aunque parece que Wright no lo ve así (*Justificación*, 145 n. 7).

vindicación final.<sup>50</sup> Es así porque la falta de una doctrina de imputación abre la posibilidad de que el veredicto dependa de los propios merecimientos del creyente, puesto que no se basa en los de Cristo. La imputación encuentra explicación y defensa más extensa en el primer artículo de este número, pero basta aquí con decir que Wright la rechaza por dos motivos erróneos. Primero, según él, la metáfora del tribunal que Pablo emplea no permite la imputación porque en un tribunal humano el juez no puede conferir un atributo suyo al acusado. No obstante, como dice Schreiner, Dios en su tribunal no queda restringido por las condiciones de tribunales humanos: “Pero vemos el carácter distintivo del texto bíblico y la maravilla y la gloria del evangelio precisamente aquí. Dios no está limitado por las reglas de los tribunales humanos. Esta es ciertamente una sala de audiencias de lo más inusual, porque el juez entrega a su propio Hijo para pagar la pena. ¡Esto no sucede en los tribunales humanos!”<sup>51</sup> Si en el tribunal celestial el juez puede perdonar al culpable porque su Hijo paga la condena de su pecado dándose en su lugar, ¿por qué no puede también impartir justicia? Wright se equivoca en limitar innecesariamente el significado de la metáfora a condiciones humanas y culturales en vez de dejar que el mismo texto bíblico lo establezca.<sup>52</sup>

En segundo lugar, Wright se equivoca cuando dice que la justificación no es moral. La justicia en los escritos de Pablo está estrechamente ligada con el carácter moral de su poseedor. Una persona justa es alguien que obra bien en vez de pecar (Rom 3:9–10; 5:7–8), y una persona tiene justicia cuando ha obedecido como debería (Rom 10:5). Además, resulta difícil entender cómo un veredicto forense puede no ser moral. En la mentalidad bíblica, el juez en el tribunal decide su veredicto según el comportamiento del acusado (Dt 25:1; Pr 17:15). Nuevamente, Schreiner acierta cuando dice: “Que Wright diga, entonces, que el comportamiento moral de uno no tiene nada que ver con la declaración del juez, va en contra de la evidencia bíblica. De hecho, la única base para la declaración legal era el comportamiento moral de cada uno: si era inocente o culpable”.<sup>53</sup> Siendo que la declaración divina de justificación es sobre los merecimientos morales, la única manera en que Dios puede declarar como justo a los impíos (Rom 4:5) es si se les imputa la justicia.

Dunn y Wright tienen razón al decir que las obras del creyente son necesarias, pero en vez de concebirse como merecimientos se deben entender como la evidencia de una fe verdadera (Ga 5:6).<sup>54</sup> La base de la aceptación final por parte de Dios y el mérito por el cual el creyente hereda las bendiciones celestiales es la justicia de Cristo que es imputada por la fe. Pablo es claro cuando declara que la justificación es aparte

50 Así observan Schreiner (“Justification”, 21 n. 8), Piper (*The Future of Justification*, 128–129) y Waters (*Justification*, 187).

51 SCHREINER, “Justification”, 33.

52 No solamente esto, sino que a veces Wright explica la metáfora del tribunal de una manera que resulta en caricaturas injustas. Por ej., Wright dice que el juez no puede imputar sus propios atributos al acusado (*Justificación*, 80). No obstante, la tradición protestante no dice que es un atributo que se imputa, ni una cualidad esencial, sino la obediencia del Cristo encarnado.

53 SCHREINER, “Justification”, 33.

54 No todo protestante afirma la imputación de justicia al creyente. No obstante, hay más consenso en la creencia de que las obras son una evidencia de una fe verdadera y no una base de merecimientos para la aceptación final por parte de Dios.

de las obras (Rom 3:28; 4:6), tanto en el presente como en el último día (Rom 8:1). La justicia del creyente proviene de Cristo (Rom 5:12–21; 1 Co 1:30; 2 Co 5:21). No podría ser de otra forma, porque incluso con la ayuda del Espíritu, la propia justicia del creyente nunca será perfecta. Wright mismo reconoce que Dios exige del ser humano la perfección.<sup>55</sup> Pero si la justicia al final es una categoría moral, como hemos argumentado, la imputación se vuelve necesaria. La única justicia válida delante de Dios es la que él mismo concede por fe (Fil 3:3–11).

## Conclusión

A largo plazo, parece que la NPP fracasará. No ha podido generar ningún consenso entre los estudiosos de Pablo, y lo más probable es que no lo consiga. Considero que en el futuro se mirará atrás y se dirá que esto fue así por dos motivos:

La NPP falla justo al comenzar cuando da una importancia desmesurada a una cierta lectura (por lo menos parcialmente errónea) de fuentes extrabíblicas.

Hay demasiados datos en el texto de Pablo que resisten las definiciones de la NPP.

No obstante, podemos apreciar las preguntas que la NPP nos obliga a plantear acerca del carácter verdadero del judaísmo del primer siglo y la cuestión de la reconciliación racial en los escritos de Pablo, la verdadera naturaleza de la justificación por la fe, y el rol que las obras juegan en ella. Espero que estas preguntas nos ayuden a entender mejor la *antigua perspectiva sobre Pablo*, que la justificación es por la fe sola y que de la predicación de esta doctrina brotan iglesias sanas y unidas.

---

55 WRIGHT, *Justificación*, 141–142.