

§ 184

La participación en la vida de Jesucristo en cuanto libertad del pecado

I. Justicia de Cristo y justicia del cristiano.

I. Por la comunión con Jesucristo el hombre es hecho partícipe de la *justicia de Cristo*. Cristo es el mediador de la salvación, por quien Dios libró al hombre del poder del pecado, de la muerte y del demonio; Cristo, como plenipotenciario del cielo, destronó a esos tres poderes; El existió desde el principio libre de su esclavitud, pero toda su vida trabajó para quebrantar la esclavitud de

la creación y para instaurar el reino de Dios Padre. En su muerte y resurrección fué restaurado para siempre el reino de Dios y vencido el reino de Satán y el de sus secuaces. Participando en la vida, muerte y resurrección de Cristo, el hombre participa en el reino de Dios instaurado por Cristo y en su victoria sobre los poderes de Satanás, de la muerte y del pecado; por la comunidad con Cristo es sustraído a esos poderes. Ese proceso de liberación le ocurre normalmente al hombre en el bautismo.

Por eso Santo Tomás de Aquino puede decir del bautismo: "Cuanto hemos sido bautizados en Cristo Jesús, dice el Apóstol, fuimos bautizados para participar en su muerte." Y concluye: "Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Es evidente que el hombre muere por el bautismo a la decrepitud del pecado y comienza a vivir en los albores de la gloria; porque todo pecado pertenece a la vieja decrepitud. Por consiguiente, todos ellos son borrados por el bautismo.

Conclusiones: 1. El pecado de Adán, como dice el Apóstol, no es tan eficaz como el don de Cristo, que se recibe en el bautismo: "Por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación." "Por la generación de la carne, explica San Agustín, se propaga solamente el pecado original, mientras que por la regeneración del Espíritu se verifica la remisión del pecado original y de los pecados voluntarios."

2. La remisión de cualquier clase de pecados no puede realizarse a no ser por la eficacia de la pasión de Cristo, según la sentencia del Apóstol: "No hay remisión sin efusión de sangre." El acto de arrepentimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa, sin la fe en la pasión de Cristo y el propósito de participar en la misma, recibiendo el bautismo o sometiéndose a las llaves de la Iglesia. Por tanto, cuando un adulto arrepentido se acerca al bautismo consigue, sin duda, la remisión de todos los pecados por el deseo del sacramento, pero más perfectamente todavía por la recepción real del bautismo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 1).

La justicia de Cristo no es concedida a quien participa de su vida como si tal justicia fluyera en una corriente continua y se extendiera al cristiano; eso significaría que la justicia de Cristo y la de los cristianos son idénticas. Según la Sagrada Escritura, sin embargo, entre la justicia de Cristo y la de los cristianos no hay *identidad, sino analogía*. La justicia de Cristo se realiza en el creyente, brilla en él. El cristiano es la revelación analógica y la representación de la justicia de Cristo. La justicia por la que el cristiano es justificado formalmente es causada por la justicia de Cristo—causa eficiente y ejemplar de ella—, pero distinta de la de Cristo. La doctrina de la identidad de ambas justicias condu-

ciría a una especie de pancristismo; la personalidad del cristiano, que no desaparece a pesar de la intimidad con que está unido a Cristo, se ahogaría en Cristo, según esa doctrina. El Concilio de Trento difunde un importante principio y una verdad decisiva al condenar la teoría que identifica nuestra justicia con la de Cristo. Dice en el canon 10: "Si alguno dijere que los hombres se justifican sin la justicia de Cristo, por la que nos mereció justificarnos, o que por ella misma formalmente son justos, sea anatema." (D. 820). Este dogma de fe del Concilio de Trento ha sido de nuevo recordado y explicado en la Encíclica *Mystici Corporis*.

II. Errores.

Vamos a exponer primero las *concepciones erróneas*, para que la doctrina revelada sobre la liberación del pecado aparezca más clara y evidente en su verdadera figura.

1. *El Pelagianismo* (cfr. la doctrina del pecado original y la de la necesidad de la gracia), que no admite la gracia en sentido propio y en definitiva defiende sólo una ética natural con fundamentos teístas, no ve en la justificación más que el perdón de los pecados y de sus penas. Su error consiste en que no toma bastante en serio el perdón de los pecados y no llega, por tanto, desde ese principio a la fe en una interna renovación y santificación del hombre.

2. En la teología de los *reformadores* (protestantes) se enseñó que la naturaleza humana estaba totalmente corrompida a consecuencia del pecado original. Quien tiene el pecado original es esclavo de la muerte, del demonio y del pecado; es un muerto; su voluntad no es libre; todo es irremediable en este pecador; seguirá siendo pecador mientras viva. Pero por amor a la obediencia de Cristo, Dios no le imputa el pecado que le inhiere indeleblemente. También esta teología conoce el santo, pero lo interpreta y define como el pecador llamado santo por Dios. No es que el santo no tenga pecados, sino que es tenido por no pecador. Seguirá siendo pecador toda la eternidad, un pecador a quien Dios llamó santo. No hay más santos que los pecadores llamados santos por Dios y que seguirán siendo eternamente pecadores. Tal teología concibe este proceso de la manera siguiente: el Padre celestial

mira hacia Jesucristo y ve su amor y obediencia. Cristo está delante del hombre pecador como un escudo, de forma que el Padre no ve ya la pecaminosidad del pecador. Al ver a su Hijo amado y por amor a él, declara al pecador justificado e impune, sin que la disposición y propiedad interna del pecador haya cambiado (*iustitia forensis sive iudicialis*).

3. La doctrina del antiguo protestantismo fué abandonada poco a poco en el curso de la evolución teológica. El *protestantismo moderno* defiende que la justificación es el sentimiento de unión con Cristo (*Schleiermacher*). Otros dicen que consiste en el serio empeño de ser un hombre decente y honorable que cumple conscientemente sus deberes.

4. La *teología dialéctica* ha renovado y exagerado la antigua doctrina reformista. Según Karl Barth hasta los más nobles esfuerzos del hombre—incluso los religiosos—son nuevos pecados. En cualquier circunstancia el hombre está caído (*verfallen*) en la muerte, pero contra toda esperanza y experiencia será aceptado y sobrecogido (*ergriffen*) por la gratuita voluntad salvadora de Dios. Esta doctrina acentúa hasta el extremo la santidad de Dios y su superioridad sobre el mundo, su extrañeza (*Andersartigkeit*) y sublimidad, su libertad y autonomía. Abre, sin embargo, entre el hombre justificado y el Dios que concede la gracia una oposición, que la Escritura no testifica y que incluso está en contradicción con ella. La teología dialéctica de la muerte contradice a la Escritura y es una teología de la desesperación.

5. La *teología luterana actual* defiende la doctrina de que la justicia de Cristo se hace nuestra propia justicia y el pecado es así superado. El perdón no sería sólo la no imputación, sino una re-creación. Los defensores de esta doctrina invocan a su favor la teología de Lutero.

Dice, por ejemplo, B. H. Schlink (*Theologie der lutheranischen Bekenntnisschriften* (1940) 134 sigs.): "Dios perdona los pecados a este "animal salvaje", a este hombre que se revuelve contra Moisés y contra Cristo, por amor de Jesucristo; Dios no perdona por las obras del hombre, pues todas las obras del hombre son pecado, ni tampoco por el amor del hombre (por ejemplo, *Ap. 4, 77*), pues también el amor a Dios es odio a los mandamientos y misericordia de Dios. Dios no perdona por los méritos de los hombres, pues no existen tales méritos, y donde se asegura que existen, el pecado llega a su punto culminante. Pero Dios

tampoco perdona por la desesperación del hombre, lo mismo que no perdona por la ferocidad de su contradicción o por el vacío de su justicia política. También la desesperación y la ira son pecados; no hay preferencia de unos pecados sobre otros. Dios perdona los pecados sólo por los méritos de Cristo, es decir, por pura gracia. Del mismo modo que el hecho de enviar a su Hijo a este mundo fué una acción de la incomprendible gracia de Dios, el perdón de los pecados por amor a Cristo es concedido al pecador por pura gracia.

Dios justifica al pecador perdonándole los pecados; al conseguir el pecador el "perdón de los pecados" consigue "justicia a los ojos de Dios" (Ca. 4, 1). Perdón de los pecados y justificación no sólo son continuamente mentados uno con otro, sino que son citados indistintamente y a veces uno en lugar de otro. El perdón de los pecados no sólo es necesario en la justificación como fundamento, sino que "conseguir el perdón de los pecados es ser justificado" (Ap. 4, 75-76). Perdón y justificación son igualmente fundados en la muerte obediente de Jesucristo. Y lo mismo el perdón que la justificación no son concedidos por las obras de amor, o por los méritos, o por las obras satisfactorias del hombre, ni tampoco por su sabiduría teológica ni por la acción humana de la confesión (*confessio ex opere operato*), sino sólo por la gracia (Ap. 4, 383).

Si el perdón de los pecados es justificación, ésta significa sobre todo ser declarado justo (*Gerechterklärung*). La palabra, en que Dios perdona los pecados, es a la vez el juicio mediante el cual Dios declara justo al pecador. La obra y mérito de Jesucristo, por cuyo amor Dios perdona los pecados, son a la vez la justicia de Cristo que Dios imputa y atribuye al pecador. Del mismo modo que el perdón es la no imputación de los pecados por amor a Cristo (*peccatum non imputatur Ap. 2, 40; cfr. 45*), la justificación es imputación de la justicia de Cristo. Del mismo modo que el pecador logra el perdón de sus pecados no por sus propias obras, sino por las obras del Otro, es decir, por las obras de Jesucristo, Hijo de Dios, el pecador es también justificado por la justicia de otro. Así, en la explicación de *Romanos* (5, 1) "justificar" significa "absolver al acusado" según el uso judicial (*forensi consuetudine*) y declararle inocente, pero por una justicia ajena, a saber, por la de Cristo, que nos es concedida por la fe como justicia ajena. Por tanto, como en este texto nuestra justicia es la imputación de una justicia ajena, al hablar aquí de justicia debe entenderse de distinto modo a como se entiende en filosofía o en derecho, donde siempre preguntamos por la justicia de nuestras propias acciones" (Ap. 4, 305). La justificación por Dios y la hecha por la justicia humana tienen de común el ser juicio y sentencia. Se distinguen en que la justicia humana sólo puede absolver al acusado que es inocente, en caso de que quiera ser verdaderamente justa; Dios, en cambio, declara inocente al culpable y justo al pecador. Dios ve a su Hijo inocente en lugar del pecador, después que hizo pecado a su Hijo en nuestro lugar. "Cuando un buen amigo paga la deuda de otro, el deudor paga la deuda mediante el pago de otro, como si pagara él mismo. Cuando se nos regalan e imputan los méritos de Cristo al creer en El, se nos regalan e imputan como que fueran nuestros; su justicia y sus méritos nos son imputados y sus méritos se hacen nuestros" (Ap. 21, 19).

Como la justificación ocurre por amor a Cristo, nunca es parcial. Afir-mar que es incompleta y necesita ser completada sería ofender al honor de

Cristo. Cuando la justicia de Cristo se imputa al pecador es justificado éste del todo. "La justificación no es aprobación de una determinada obra, sino de toda la persona" (*Ap. 4, 222*). Hay que mantener que "...Dios quiere y logra justificarnos completamente por amor a Cristo, nuestro mediador. Aunque el pecado no haya desaparecido o muerto del todo en la carne, no quiere tenerlo en cuenta ni saberlo..., sino que el hombre debe llamarse y ser completamente justificado y santo en su persona y en sus obras por la gracia y misericordia de Dios derramadas sobre nosotros en Cristo" (*AS: C XIII*). Como Dios ve a Cristo en lugar del pecador e imputa al pecador la justicia de Cristo, el hombre total es justo y santo, es decir, todo el hombre está escondido en Cristo. Después que se nos perdonan los pecados se puede decir de nosotros: "Que tenemos un Dios (*nos habere Deum*), es decir, que Dios se preocupa de nosotros" (*Ap. 4, 141*) y que nosotros tenemos "un Dios reconciliado" (196), es decir, que Dios ya no nos imputa nuestros pecados o que somos completamente aceptos a Dios por estar justificados. Nosotros "tenemos" no sólo la mitad de Dios, sino el Dios trino mismo, y del mismo modo Dios nos justifica no sólo a medias, sino del todo. Pues "tenemos" a Dios, sólo porque El nos tiene totalmente como propiedad y posesión suya en Cristo.

Que la justificación debe ser entendida desde la sentencia absolutoria (*Gerechtsprechung*)—incluso en las afirmaciones más discutidas de la *Apolo-gía*—está atestiguado en las *Confesiones* en las numerosas afirmaciones en que se habla directamente de imputar, reputar, sentenciar, estimar por justo, declarar o tener por justo... (*imputare, reputare, pronunciare*): otros argumentos son la repetida equivalencia y trastrueque de justificación y perdón de los pecados, la definición evangélica como promesa del perdón de los pecados y la simultaneidad del celo por el honor de Cristo y de la afirmación de que el pecador justificado—aunque sea totalmente pecador y no esté todavía del todo libre de pecado—es completamente justo y santo.

Cuando el pecador es tenido por justo a los ojos de Dios no es sólo que pase por tal, sino que en realidad es justo; cuando se "llama" completamente justo y santo por Jesucristo, "es" completamente justo y santo (*AS: C XIII*). Y así, cuando creemos, no sólo nos llamamos hijos de Dios sino que lo somos de verdad. "...la vida eterna pertenece a aquellos a quienes Dios estima justos, y si son estimados justos son hijos de Dios y coherederos de Cristo" (*Ap. 4, 224, 3, 17*). Por la justificación "somos hechos hijos de Dios y coherederos" (*Efficiamur Ap. 4, 196; cfr. 356*), pues el juicio justificatorio de Dios nunca es "sólo" un juicio, sino que crea la realidad. Como el juicio de Dios es verdadero, el declarado justo es justo de veras; como el juicio de Dios es real, la justicia del justificado es más real que todos los pecados que él mismo y los demás pueden ver en él. Sería negar la verdad y realidad de los pensamientos y palabras en que Dios imputa, el no entender la sentencia de justificación como justificación real o la no imputación de los pecados como renacimiento. Recibir el perdón de los pecados, ser justificado es "convertirse de injusto en piadoso, santo y renacido" (*Ap. 4, 117*). La justificación se define, por tanto, de dos maneras: ser justificado significa ser convertido de injusto en justo o ser regenerado (*ex iniustis iustos effici seu regenerari*) y también ser declarados o reputados como justos (*iustos pronuntiarí seu reputari Ap. 4, 72*). No debe faltar ninguna de las dos definiciones; pero la justifica

ción real (*Gerechtmachung*) debe ser entendida desde la sentencia de justificación (*Gerechtsprechung*), no viceversa, ya que todas las argumentaciones parten del perdón de los pecados y terminan de nuevo en el perdón de los pecados, "...que sólo la fe convierte de injustos en justos, es decir, recibe el perdón de los pecados" (72).

Ya hemos dicho que, según la Apología, la justificación no es sólo perdón y sentencia justificatorias, sino justificación real y regeneración o renacimiento, ya que el pecador a quien Dios declara justo, es justo en el juicio de Dios y, por tanto, en verdad y realidad, aunque ni él ni nadie sepan nada de su justicia y renovación. Sin embargo, las *Confesiones* luteranas no permiten atenerse a esta interpretación de la justificación y regeneración. *Ex iniustus iustus effici* es traducido en el texto alemán de la Apología por ser convertidos o engendrados de nuevo (*Ap.* 4, 73), "de pecador convertirse en piadoso y ser de nuevo engendrado por el Espíritu Santo" (78), "de injusto convertirse en piadoso y santo..." (117). A la cuestión "cómo se es justo para Dios"; contesta primero Lutero "... que por la fe (como dice San Pedro) obtenemos otro corazón nuevo y puro..." (*As.* C XIII, 1). Según estas afirmaciones sobre la justificación en cuanto justificación real y regeneración la justificación ya no se entiende sólo como realidad en el juicio de Dios—más tarde lo veremos más de cerca—, sino como transformación del hombre, e incluso como transformación del hombre en el juicio mismo del hombre. Del mismo modo que la fe renueva y transforma el corazón" (*Ap.* 4, 125), la justificación es a la vez regeneración o renacimiento, es decir, renovación y transformación del pecador.

La regeneración es la renovación de la vida del viejo hombre muerto, obrada en Jesucristo por el Espíritu Santo; en cuanto tal, la regeneración es un proceso humano invisible, una realidad y verdad de fe en razón del Evangelio. Esto se deduce sin más de la doctrina sobre el bautismo en cuanto baño de regeneración; en el bautismo nacemos de nuevo, aunque con los ojos del cuerpo no veamos en nosotros más que el hombre viejo. Lo mismo resulta, por ejemplo, del hecho de que para la fundamentación exégetica de la doctrina de la regeneración en cuanto comienzo de la vida eterna se cite la segunda epístola a los Corintios (5, 2): "...anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos" (*Ap.* 4, 352). Cuando la regeneración es entendida como revestimiento del cuerpo de la resurrección—y es cierto que en el bautismo se trata ya de la resurrección—la regeneración en cuanto presente y actual es también futura; debe, por tanto, ser creída lo mismo que la justificación del pecador. Hay que subrayar esto frente a los planteamientos defectuosos de los teólogos luteranos de los siglos precedentes.

Sin embargo, no podemos quedarnos en entender la doctrina de la regeneración como doctrina sobre la fe en la regeneración. Aunque la regeneración está contenida en la fe en el Evangelio y siempre puede seguir siendo creída, el don de renacimiento es exaltado con afirmaciones que llegan hasta el ámbito de lo visible en la vida, con afirmaciones sobre los efectos que obra el renacimiento en el alma del hombre hasta transformarla. Nacemos de nuevo y recibimos el Espíritu Santo de forma que la nueva vida tiene nuevas obras, nuevos deseos (o sentimientos), inclinaciones, *novos affectus*, temor y amor de Dios, odio al placer pecaminoso,

etcétera..." (Ap. 4, 349). Como la fe "causa vida nueva en los corazones, es necesario que originen también tendencias espirituales (o movimientos de ánimo, *spirituales motus*) y el profeta dice cuales son estas tendencias: "quiero promulgar mi ley en vuestros corazones. Pues después que hemos sido justificados por la fe, empezamos a temer y amar a Dios, a rezarle y esperar auxilio de El, a darle gracias y a predicarle, a obedecerle en las impugnaciones. También empezamos a amar al prójimo porque los corazones tienen tendencias espirituales y santas" (Ap. 4, 125). Dios crea en el hombre un corazón nuevo, de forma "que de un entendimiento tenebroso resulta un entendimiento iluminado y de una obstinada resulta una voluntad obediente" (Sd. II, 60). Y aquí pueden ser enumeradas todas las funciones del corazón; ninguna debe ser excluida de la regeneración que es "...una transformación, una tendencia y movimientos nuevos del entendimiento, de la voluntad y del corazón" (70).

La regeneración es la liberación de la "voluntad" humana esclavizada. En lugar del *servum arbitrium* del pecador, obra Dios por medio del Espíritu Santo el *arbitrium liberatum* de sus hijos. Convierte en dispuesta la voluntad reacia, al enemigo de la palabra de Dios en amigo suyo, al contradictor de la actividad de Dios en "instrumento de Dios Espíritu Santo" (Ep. II, 18). Ahora "puede" el hombre oír la palabra de Dios y no sólo oírla con los oídos, sino entender que es la palabra del Espíritu" ahora "puede" el hombre "asentir a la palabra de Dios y aceptarla" (Sd. II, 67) y no sólo es posible que la voluntad del hombre "acepte la gracia, sino que coopere también con las obras consiguientes del Espíritu Santo", "con todas las obras que el Espíritu Santo hace por medio de nosotros" (Ap. 2, 17). Esta *cooperación* con el Espíritu Santo ocurre del mismo modo que dos caballos tiran juntos de un carro..." (SD: II, 66). El "poder" del *arbitrium liberatum* es sin duda un poder muy especial. No soy yo quien puedo ese poder, sino que es Dios quien con su gran poder se ha hecho dueño de mí; tengo voluntad libre sólo en cuanto que no la tengo, en cuanto creo que Dios me tiene. A pesar de todo, soy yo quien—"aunque en gran debilidad" (SD: II, 65)—"puedo" oír y obedecer a Dios. El milagro de la gracia es un enigma para mí mismo.

El regenerado está ante la ley de Dios de muy distinta forma que antes. "Los regenerados por la fe reciben el Espíritu Santo y tienen tendencias de consentimiento frente a la ley de Dios" (*motus cosentientes legi Dei* Ap. 4, 175). "Empiezan a ser favorables a la ley y a obedecerla" (Ap. 12, 82). No temen a la ley con sobresaltos de conciencia, con desesperación y angustia; no se oponen como el hombre viejo a los mandamientos de Dios, sino que les dan alegremente la razón; tampoco desfiguran la ley de Dios ni la destrozan como la justicia del hombre natural, sino que la establecen con su consentimiento por medio de la fe (*cum ait Paulus, legem stabiliri per fidem* Ap. 4, 17, cit. Rom. 3, 32). Pero no establecen la ley sometiéndose de nuevo a ella—Cristo les liberó de ella—, sino que la establecen porque la ley de Dios se ha convertido en la realidad de su vida. "Cuando el hombre ha sido regenerado por el Espíritu y liberado de la ley, es decir, cuando ha sido aliviado de este empuje y es impulsado por el Espíritu de Cristo, vive confiado a la inmutable voluntad de Dios, metido plenamente en la ley y hace todo... por puro espíritu y alegría" (SD: VI, 17).

Justificación y regeneración no deben ser separadas; la justificación es

perdón y regeneración, sentencia justificatoria y justificación real. La fe es un recibir confiado y un ser renovado en el corazón, en la alegría, en la paz, etc. (cfr. Tesis 1 y 2).

Justificación y regeneración deben distinguirse claramente; la explicación de esta distinción es el contenido del artículo tercero de la *Fórmula de la concordia* (de la justicia de la fe), que polemiza sobre todo con la problemática de Osiandro y dice expresamente: "la renovación es consecuencia de la justificación de la fe y no se confunde con ella, sino que se distinguen entre sí" (*SD*: III, 18). La distinción se hace, por una parte, en una explicación conceptual de la regeneración: "pues la palabra *regeneratio* se usa en primer lugar significando el perdón de los pecados por el puro amor a Cristo y la consiguiente renovación, que el Espíritu Santo obra en quienes así son justificados por la fe. Según esto sólo se usa *pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei*, es decir, sólo significa el perdón de los pecados y la adopción como hijos de Dios (*SD*: III, 19). Pero ahora debe entenderse por regeneración sobre todo la renovación y transformación del pecador. La distinción se hace, por otra parte, al definir el concepto de justificación.

Si para la Apología la justificación era perdón de los pecados y regeneración, ahora se define de la manera siguiente: "La palabra justificar significa aquí declarar libre y justificado de los pecados y conmutar el castigo eterno de los mismos..." (17). El pecador es justificado plenamente creyendo en la justicia de Jesucristo; todo su pecado es "cubierto" por amor a la obediencia de Cristo.

Respecto a la renovación hay que decir, en cambio, que "por la acción del Espíritu Santo somos regenerados y justificados, lo cual no quiere decir que los justificados y regenerados estén ya exentos de toda injusticia en su ser y obrar después de su regeneración" (*SD*: III, 22). Por muy cierto que sea que el pecador creyente por medio de los auxilios divinos de justificación es "declarable libre y absuelto de sus pecados" (*SD*: III, 9), no lo es menos que, incluso en ese hombre completamente justificado, "la regeneración empezada es imperfecta en esta vida y que en la carne incluso del regenerado habita todavía el pecado" (23). En cuanto renovado el hombre es todavía imperfecto, en cuanto justificado es perfecto. Regeneración, en cuanto renovación y transformación del hombre viejo significa: todavía se pelea el combate entre la carne y el espíritu. Justificación, en cambio, significa: ese combate se ha terminado ya, pues es tuya la justicia del Resucitado. "Aunque la renovación y santificación son también beneficios de Cristo y obra el Espíritu Santo, no pertenecen a la acción de la justificación ante Dios" (28).

La justificación no ocurre como consecuencia de la regeneración. El estado de regeneración, la transformación aparente y perceptible del pecador, está fuera del ámbito de la justificación y no influye para nada en la divina palabra absolutoria del perdón. Lo mismo que en la apología, se condena también en la "fórmula de la concordia" la doctrina de que "la fe hace felices porque la regeneración, que consiste en el amor a Dios y al prójimo, empieza en nosotros por la fe" (*Eph.*: III, 19). Y además se condena el principio de que "la fe tiene preferencia en la justificación, pero la renovación y el amor pertenecen también a nuestra justicia ante Dios de manera que, aunque no sean su causa principal, no puede ser perfecta y completa nuestra justicia sin tal amor y renovación" (*Eph.* III, 20). Esta

es la más tajante distinción de la fe que justifica y de la regeneración. Ni los efectos transformadores de la regeneración pueden ser fundamento de la fe que justifica—el único fundamento es Cristo—, ni los defectos o imperfecciones de los regenerados tienen por qué significar el fin de la fe justificante. Toda confusión de justificación y regeneración quitan, en cambio, el fundamento al perdón y niega que el cristiano—que no descubre en sí más que pecados—sea amado y aceptado por Dios.

A pesar de todas las distinciones hay que mantener tanto la justificación como la renovación. El hecho de que la renovación no sea el fundamento de la justificación, no autoriza a pasarla en silencio. Aunque la doctrina de la renovación y el estudio de sus frutos nada tienen que buscar en la fe del justificante, la regeneración debe ser enseñada y mantenida—como la justificación—con toda la importancia de ser acción de Dios; debe ser tomada en serio. Justificación y regeneración son confesadas—después como antes—como una sola acción de la gracia divina. Pero nosotros no podemos dar testimonio de esa acción única más que distinguiendo dos “artículos”. La distinción no debe ser interpretada “como que justificación y renovación estén separadas entre sí de modo que pudiera coexistir por mucho tiempo una verdadera fe con mal propósito” (SD: III, 41). Cuando la *Fórmula de la concordia* los distingue, no los separa, sino que a la vez enseña que la fe justificante “nunca está sola, sino que siempre tiene consigo amor y esperanza” (Eph. III, 11). A quienes han sido justificados por amor de Cristo “siempre les es dado el Espíritu Santo que les renueva y les santifica, y obra en ellos el amor a Dios y al prójimo” (SD: III, 23; 26, 36, 41).

Según esta interpretación, parece a primera vista que Lutero no es afectado por la condenación de Trento, que había sido necesaria y estaría justificada, porque en la época de los reformadores se defendían en realidad las doctrinas condenadas por el Concilio y, por supuesto, porque también existían en Lutero, si no como afirmaciones dogmáticas, al menos sí como expresión religiosa. Por lo demás, también los antiguos luteranos defendían las doctrinas que encontramos en los actuales. Dice Osiandro, por ejemplo: “Cuando Dios llama al ateo bueno y justo es *re ipsa et veritate* (realmente y en verdad) bueno y justo, y no ateo, a causa de la omnipotencia de la denominación y llamada. Pues la palabra de Dios transforma. El llamar y denominar de Dios es acción creadora.” Parece ser una contradicción la doctrina de los reformadores de que el justificado sigue siendo pecador, incluso después de haberle sido perdonados los pecados. La contradicción podría resolverse hasta cierto grado, si es correcta la interpretación siguiente: en la doctrina de la Reforma es repudiada cualquier consideración metafísica; sólo tiene validez lo actual y personal. El perdón de los pecados no tiene como consecuencia ninguna transformación objetiva, sino que crea una nueva relación del hombre con

Dios. El pecador es situado en una nueva relación con Dios mediante la llamada creadora de Dios. En ese sentido ocurre en él una transformación. A la vez permanece, sin embargo, la corrupción pecaminosa, en cuanto que continúa en él la concupiscencia opuesta a Dios, que le empuja continuamente al pecado. Visto desde Dios el hombre ya no es pecador, pero visto desde sí mismo el hombre seguirá siendo siempre pecador.

Si esta interpretación es correcta la doctrina luterana sobre el perdón de los pecados contradice a la doctrina del Concilio de Trento, ya que el Concilio habla de una transformación objetiva en el pecador.

III. Doctrina de la Iglesia.

Es dogma de fe: *La justificación no es sólo encubrimiento o no imputación de los pecados, sino verdadero perdón de ellos.*

En las definiciones dogmáticas sobre el pecado original, dice el Concilio de Trento, entre otras cosas:

"4. Si alguno niega que hayan de ser bautizados los niños recién salidos del seno de su madre, aún cuando procedan de padres bautizados o dice que son bautizados para la remisión de los pecados, pero que de Adán no contraen nada del pecado original que haya necesidad de ser expiado en el lavatorio de la regeneración para conseguir la vida eterna, de donde se sigue que la forma del bautismo para la remisión de los pecados se entiende en ellos no como verdadera, sino como falsa; sea anatema. Porque lo que dice el Apóstol: Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado (*Rom. 5, 12*), no de otro modo ha de entenderse sino como lo entendió siempre la Iglesia católica, difundida por doquier. Pues por esta regla de fe procedente de la tradición de los Apóstoles, hasta los párvulos, que ningún pecado pudieron aún cometer en sí mismos, son bautizados verdaderamente para la remisión de los pecados, para que en ellos, por la regeneración, se limpie lo que por la generación contrajeron. Porque si uno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de Dios (*Io. 3, 5*).

"5. Si alguno dice que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original, o también se afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa; sea anatema. Porque en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte (*Rom. 6, 4*), los que no andan sobre la carne (*Rom. 8, 1*), sino que, desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fué creado según Dios (*Eph. 4, 22; Col. 3, 9*), han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, herederos

de Dios y coherederos de Cristo (*Rom. 8, 17*); de tal manera que nada en absoluto hay que les pueda retardar la entrada en el cielo. Ahora bien, que la concupiscencia o fomes permanezca en los bautizados, este Santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejado para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, el que legítimamente luchare será coronado (*II Tim. 2, 5*). Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado (*Rom. 6, 12*), declara el Santo Concilio que la Iglesia nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina. Y si alguno sintiere lo contrario, sea anatemas" (*D. 791-792*).

Y, en la sesión 6.^a, prosigue el Santo Concilio diciendo:

"Como quiera que este tiempo, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica, se ha diseminado cierta doctrina errónea acerca de la justificación... este sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento... se propone exponer a todos los fieles de Cristo la verdadera y sana doctrina acerca de la misma justificación que el sol de justicia (*Mal. 4, 2*) Cristo Jesús, autor y consumidor de nuestra fe (*Hebr. 12, 2*), enseñó, los apóstoles transmitieron y la Iglesia católica, con la inspiración del Espíritu Santo, perpetuando mantuvo; prohibiendo con todo el rigor que nadie en adelante se atreva a creer, predicar o enseñar de otro modo que por el presente decreto se establece y declara" (*D. 792. Introducción*).

Y en el capítulo tercero:

"Mas, aun cuando él murió por todos (*II Cor. 5, 15*), no todos, sin embargo, reciben el beneficio de su muerte, sino sólo aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. En efecto, al modo que realmente si los hombres no nacieran propagados de la semilla de Adán, no nacerían injustos, como quiera que por esa propagación por aquél contraen, al ser concebidos, su propia injusticia; así, si no renacieran en Cristo, nunca serían justificados (*Can. 2 y 10*), como quiera que, con ese renacer, se les da, por el mérito de la pasión de aquél, la gracia que les hace justos. Por este beneficio nos exhorta el Apóstol a que demos siempre gracias al Padre, que nos hizo dignos de participar de la suerte de los santos en la luz (*Col. 1, 12*), y nos sacó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en el que tenemos redención y remisión de los pecados" (*Col. 1, 12-14*).

En el capítulo séptimo:

"A esta disposición o preparación síguese la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados (*Can. 11*), sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo, para ser heredero, según la esperanza, de la vida eterna (*Tit. 3, 7*).

"Las causas de esta justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (*I Cor. 6, 11*), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de nuestra promesa, que es prenda de nuestra herencia (*Eph. 1, 13*); la meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos, por la excesiva caridad con que nos amó (*Eph. 2, 4*) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la instrumen-

tal, el sacramento del bautismo, que es el "sacramento de la fe", sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación; finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, no aquella con que El es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos (*Can. 10 y 11*), es decir, aquella por la que, dotados por El, somos renovados en el Espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno de cada uno.

"Porque si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican como quiere (*I Cor. 12, 11*) y según la propia disposición y cooperación los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones (*Rom. 5, 5*) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente.

"De ahí que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se infunden, por Jesucristo, en quien es injertado, la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta (*Jac. 2, 17*) y ociosa y que en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra en la caridad (*Gal. 5, 6*). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo, al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos (*Mt. 19, 17*). Así pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura (*Lc. 15, 22*) que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna" (*D. 799-800*).

En el capítulo 16 se añade:

"...puesto que Cristo Salvador nuestro dice: "Si alguno bebiere de esta agua que Yo le daré, no tendrá sed eternamente, sino que brotará en él una fuente de agua que salta hasta la vida eterna" (*Io. 4, 14*). Así, ni se establece que nuestra propia justicia nos es propia, como si procediera de nosotros, ni se ignora o repudia la justicia de Dios, ya que aquella justicia que se dice nuestra, porque de tenerla nos justificamos, es también de Dios, porque nos es por Dios infundida por merecimiento de Cristo" (*D. 809*).

IV. Explicación.

1. Para poder darse cuenta de la *importancia del proceso del perdón de los pecados* hay que considerar que el pecado y su superación pueden ser considerados como sucesos naturales, éticos o

sobrenaturales-religiosos. En el sentido primero el mal es entendido como parte necesaria y valiosa de la existencia; es la oscura raíz de la que brota la vida bella y fuerte. Cuando se vence el pecado es porque se considera una elevación del nivel vital. Cuando el oscuro misterio del pecado es revestido con el velo de lo luminoso se extiende hasta el espacio de la religión natural. El carácter ético del pecado no ha sido todavía visto; sólo puede saltar ante los ojos cuando el hombre es considerado como ser personal y responsable en su conciencia de la realización de valores.

Aquí surge de pronto la inevitable oposición de bueno y malo; lo bueno le sale al hombre al paso con un incondicional "debes". Lo malo no se deja justificar por sus efectos, aunque sean buenos. El mal así entendido se supera, porque es condenado por la disposición de ánimo (*Gesinnung*). El hombre se aparta de él y tiende hacia el bien, y en esta aversión y conversión pone un nuevo principio a su vida, ganando así nueva energía ética para sus tareas. Por muy serias que sean esa condenación del mal y la voluntad de vida nueva, el mal no aparece aquí en todo su abismo ni basta la decisión de la voluntad para suprimirlo. En definitiva, sigue existiendo.

2. Sólo la fe nos hace entender toda la *terribilidad del mal* y su verdadera superación. El pecado no se extiende sólo por este espacio terrestre, sino que llega hasta la realidad de Dios. No es sólo contradicción a una ley moral eterna, sino a la santidad y personalidad de Dios mismo; es rebelión contra el Tú de Dios. Es, por tanto, un proceso que tiene caracteres personales: es el encuentro rebelde del hombre con Dios; a la vez tiene repercusión trascendental de efectos incalculables; es un "no" a Dios, el Santo y el Altísimo, el Sublime, la Verdad y Amor; es el intento carente de sentido de deponer a Dios, de derrocarlo y echarle a un lado, de ponerse en su lugar; al pecar, el hombre pretende configurar su vida prescindiendo de Dios e incluso contradiciéndole. El hombre es capaz de esa rebelión contra Dios porque es libre, gracias a su participación en la libertad de Dios. Justamente por ser imagen de Dios, puede el hombre y su libertad lanzarse a esa aventura sin sentido de sustraerse al dominio de Dios y vivir en soberanía autónoma, de ser su propio señor, en lugar de Dios. Sólo siendo lo que tiene de común con Dios y olvidando lo que le distingue de El, puede el hombre intentar sentarse en el trono de Dios.

A la estructura personal del pecado se añade su importancia cós-

mica; cuando el hombre se rebela contra Dios, se rebela a la vez contra su propio ser emparentado con Dios. El mismo se hace violencia; se convierte en destructor de sí mismo. Y como sólo puede pecar con las cosas de este mundo y en ellas, también las incluye en su autodestrucción. El pecado produce desorden y caos en el mundo. Es el enterrador de la creación.

3. *Superación* del pecado significa, según esto, anulación de la culpa que el hombre comete contra Dios. Sólo puede ocurrir cuando Dios perdona la culpa. La aniquilación del pecado no es obra de hombres; en caso de que ocurra, debe ser cosa de Dios. Y Dios la regala en el perdón misericordioso. El perdón no consiste en que Dios no tome el pecado en serio y diga, poco más o menos, al hombre: no te apures, no eres tan malo; no es, pues, que mire sobre él, como sobre algo que no vale la pena; el perdón implica más bien el hecho de que Dios ve todo el abismo y la terribilidad del pecado. De hecho Dios nos revela en la muerte de Cristo que toma el pecado completamente en serio; nadie puede ver su terribilidad mejor que Dios; El es el Santo y puede medir la oposición entre santidad y no santidad; por la infinita fuerza de su santidad hizo justicia en la cruz sobre el pecado; allí reveló qué es el pecado y qué es la santidad. Pero justamente al revelar el pecado en todo su abismo y al condenarlo con igual e incluso más fuerza, nos liberó del pecado. Dios puede destruir el pecado, porque es la santidad personificada, y puede por eso penetrar hasta el fondo la maldad del pecado; puede destruirla, porque afirma su santidad con igual fuerza, y niega así todo lo que la contradice.

Dios no es santo porque cumpla una norma válida y obligatoria para El; El mismo es su propia norma; El mismo es su propia ley, en cuanto que es la santidad; cumple la ley que El mismo es, en cuanto que afirma con igual voluntad y fuerza creadora la santidad, es decir, en cuanto que se afirma a sí mismo. Como el poder con que Dios afirma su santidad es infinito, nadie ni nada lo pone en peligro.

Ese poder de Dios es un poder de amor; Dios afirma su santo ser con infinita fuerza amorosa; con esa misma fuerza infinita de amor niega el mal de los hombres. Al hombre que se aparta del pecado y se dirige a El, le quita la culpabilidad y maldad que hay en el pecado; con su "no" al mal de los hombres, que nace de la fuerza infinita de su amor, orilla todo lo que separa a Dios Santo del hombre pecador; la fuerza transformadora y divina del "no" al

pecado no puede llegar a quienes se obstinan en el pecado sin arrepentirse, porque ellos se cierran y oponen a ella.

4. Por el perdón de los pecados el hombre es librado del *reatus culpae*, es decir, de lo pecaminoso del pecado, pero no es anulado el pecado en cuanto *hecho histórico*; no hay reversibilidad posible en la Historia; lo que una vez ha sido hecho histórico sigue siendo elemento de la Historia. El perdón divino tampoco elimina inmediatamente los *efectos y repercusiones históricas* de la acción pecaminosa, es decir, los perjuicios y trastornos psicológicos o corporales que el pecado produce o la inclinación al pecado nacida de la acción del mismo.

Santo Tomás de Aquino responde con las siguientes distinciones a la cuestión de hasta qué punto son eliminadas las consecuencias del pecado al ser perdonado: "Como se ha dicho anteriormente, todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo, según la expresión del Apóstol: "Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El". Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la Pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto. Pero la pasión de Cristo, según dijimos, es suficiente para satisfacer por los pecados de todos los hombres. Por tanto, al recién bautizado se le dispensa de todo reato de pena correspondiente a sus pecados, como si el mismo hubiese ya satisfecho por todos ellos suficientemente.

El bautizado recupera el primitivo estado de gracia perdido por el pecado, porque se hace partícipe de los sufrimientos de la pasión de Cristo, como si él mismo los hubiese soportado, al hacerse, por el sacramento, miembro suyo" (*Suma Teológica* III q. 69 art. 2).

"El bautismo tiene eficacia para destruir las penalidades de la vida presente; pero ahora no las hace desaparecer, sino que por su virtud serán raídas de los justos el día de la Resurrección cuando "este ser mortal se revista de inmortalidad", como dice el Apóstol. Y es justo que así sea. Primero, porque el hombre se incorpora a Cristo y se hace miembro suyo por el bautismo, como queda dicho. Es justo, por tanto, que se realice en el miembro incorporado lo que se realizó en la Cabeza. Cristo estuvo lleno de gracia y de verdad desde el primer instante de su concepción, sin embargo, asumió un cuerpo sensible que ha resucitado a la vida gloriosa mediante la pasión y muerte. De modo parecido, el cristiano consigue la gracia en el bautismo para el alma; mas posee también un cuerpo pasible en el que sufrir por Cristo mientras vive en el mundo; solamente después de la resurrección asumirá un cuerpo impasible. El Apóstol lo expresa de este modo: "El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros". Y poco después añade: "Herederos de Dios, coherederos de Cristo; supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados".

En segundo lugar, es conveniente esa disposición para el adiestramiento espiritual, ya que así el hombre recibirá la corona de la victoria luchando

contra la concupiscencia y demás flaquezas. Por lo cual dice la glosa con motivo del texto del Apóstol "para que fuera destruído el cuerpo del pecado": "Después del bautismo ha de vivir en la carne, para que combata la concupiscencia y la venza con la ayuda de Dios." Esto mismo se halla simbolizado en la narración del libro de los Jueces: "He aquí los pueblos que dejó Yavé para probar por ellos a Israel... Para probar a las generaciones de los hijos de Israel acostumblando a la guerra a los que no la habían hecho antes."

En tercer lugar, fué conveniente esta disposición divina para que los hombres no se acercasen al bautismo con el fin de alcanzar el bienestar de la vida presente, sino únicamente para disponerse a la gloria de la vida eterna. Por esto dice el Apóstol: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres".

Soluciones.—1. "Interpretando la expresión del Apóstol "para que ya no sirvamos al pecado", expone la glosa: "Como el que prende a un enemigo sanguinario no le mata inmediatamente, sino que lo mantiene vivo durante algún tiempo en deshonra y tormento, así también Cristo mantiene en nosotros la pena del pecado, que aniquilará en el futuro".

2. "Añade la glosa: "Existe doble pena, eterna y temporal. Cristo eliminó totalmente la pena eterna para que no la experimenten los bautizados y los verdaderos arrepentidos. Pero no suprimió del todo la pena temporal; permanece el hambre, la sed, la muerte, aunque derribado su reino y dominio, para que no los tema el hombre; y, al fin, la abatirá por completo".

3. "El pecado original, como se ha dicho, siguió este proceso: primero, la persona contaminó a la naturaleza; luego, la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablecerá también en todos lo que se refiere a la naturaleza. Por tanto, hace desaparecer inmediatamente del hombre por el bautismo la culpa del pecado original y la pena que supone el estar privado de la visión divina, cosas ambas que pertenecen a la persona. Pero las aflicciones de la vida presente, como la muerte, el hambre, la sed y otras semejantes, corresponden a la naturaleza, porque se derivan de sus principios constitutivos, mientras se encuentre destituida de la justicia original. Por lo cual esos defectos no desaparecerán mientras no tenga lugar la reaparición definitiva de la naturaleza, por la resurrección gloriosa de los cuerpos" (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 3).

Si la dificultad para el bien y la inclinación al mal se encuentran en los bautizados, no es por defecto del hábito de las virtudes, sino a causa de la concupiscencia, que no desaparece en el bautismo. Pero así como por el bautismo se aminora la concupiscencia para que no conserve ya el dominio sobre el hombre, así también se disminuye esa dificultad y esa inclinación para que el hombre no sea vencido por ellas (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 4).

"El bautizado no está sujeto a la muerte y a las penalidades de la vida presente por la culpabilidad personal, sino por el estado de la naturaleza. Por tanto, ningún obstáculo puede impedirle la entrada en el reino ce-

lestial, cuando el alma se separa del cuerpo por la muerte, si ya ha pagado por entero lo que debía a la naturaleza (*Suma Teológica* III, q. 69 art. 7).

La culpabilidad del pecado es aniquilada de tal manera que el hombre puede sentirse libre de ella en su conciencia; nada queda de ella.

V. Testimonio de la Escritura

La Sagrada Escritura da testimonio del perdón de los pecados, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

A. En el Antiguo Testamento se atestigua tanto la aniquilación del pecado como la no imputación del mismo; los textos sobre la no imputación son más numerosos que los testimonios sobre la aniquilación, pero es claro y definido el testimonio sobre el perdón de los pecados. (Cfr., por ejemplo, *Is.* 44, 22; *Sal.* 32, 5; 51, 3; 103, 12.)

B. Del Nuevo Testamento vamos a explicar: 1) El testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*. La promesa del perdón de los pecados aparece ya al principio de la vida de Jesús. Cuando el ángel explica en sueños a José lo que ha ocurrido a su esposa, explica la salvación, que el esperado niño traerá a su pueblo como liberación del poder del pecado, una forma de salvación que el judaísmo no esperaba del Mesías en tiempo de Jesús (*Mt.* 1, 20). *J. Gewiess* describe así la continuación y realización de esta promesa, explicando a la vez la relación entre perdón de los pecados y salvación (*Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, 1939, 70-75):

"El Kerygma primitivo de los Apóstoles es, como la predicación de Jesús, *predicación de la Salvación*; así se convierte en evangelio, buena nueva; es la respuesta al deseo anhelante y ansiosa cuestión de la salvación, que entonces—"plenitud de los tiempos"—tenía suspendidos y en tensión todos los ánimos, pero que en definitiva alentó el corazón de los hombres en cualquiera época de la historia. No se trata, pues, de una cosa que interesa a unos pocos y que a los demás los deja fríos y desinteresados, sino de la más íntima cuestión y situación de todos. La salvación es la idea capital de la predicación cristiana, el núcleo y tema propio de su misión. Si las observaciones y descripciones de la personalidad de Jesús ocupan tanto espacio, se debe solamente a que la salvación está inseparablemente unida a El. Pero como todas las promesas de salvación sólo son verdaderas y tienen sentido si Jesús es el Mesías enviado por Dios y el Señor glorificado, la predicación cristiana debe ocuparse de la persona de Jesús cada vez más

ampliamente. La novedad y característica de la predicación de la salvación, hecha por los apóstoles, no está en el objeto de la esperanza de salvación ni en la novedad completa de los bienes de salvación, como si se tratara de cosas que estuvieran fuera de toda idea y esperanza humana; en ese punto, se atiene en su mayor parte a las ideas viejotestamentarias y a la concepción judía; pero es nuevo el hecho de enlazar la salvación a la persona de Jesús; es nuevo e inaudito que con la predicación se den—aunque no en su totalidad—los bienes de salvación, y es nuevo, por fin, el camino de la salvación definido por la persona de Jesús, que conduce a la segura posesión de los bienes de bendición.

La auténtica salvación se revela y cumple, según la predicación de los Apóstoles, en la *parusia del Mesías*; en cuanto esperanza, espera y fe de las comunidades cristianas, tal predicación está conforme con la concepción general de los judíos. Pero en la predicación cristiana la salvación deja de ser cosa del futuro y se sitúa como viva realidad y hecho tangible en medio de la actualidad. La realización empezada hace a la vez que se fortalezca la esperanza en pronta plenitud. Todos los que participan en este principio de la salvación se saben llamados a su plenitud. La comunidad de creyentes se llena de pronto de un entusiasmo tan alegre, que adquiere conciencia de haber sido sacada de entre sus conciudadanos y de constituir una comunidad nueva. Toda la misión recibe, gracias a la viva experiencia actual de salvación, una fuerza y crecimiento enormes, como atestiguan las predicaciones, dictadas todas ellas por una segura conciencia de victoria, y el torrente de convertidos. Algo salvador hay que penetra ya en la actualidad y que puede ser sentido: *la liberación de los pecados y la posesión del Espíritu*.

La predicación del perdón de los pecados pertenece al contenido constante de la misión primitiva cristiana; la salvación y liberación de la culpa es el primer fruto de la conversión a Cristo en la fe. Es a la vez condición y prenda de la participación en los bienes futuros de salvación. Las expresiones aplicadas son distintas; la más común "aphesis ton hamartion"; se habla de ella como de algo que puede obtenerse (*Act.* 2, 38; 5, 31; 8, 22; 10, 43; 13, 38). Se deduce claramente cómo debe ser entendido ese perdón en el capítulo tercero, versículo 19, en que tenemos: "metanoesate... pros to exaleiphthenai hymon tas hamartias" (arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados). En otros textos son resumidos todos los bienes de salvación—también la liberación del pecado—bajo el concepto de *sotería* (sothenai) (2, 40, 47; 4, 12; 11, 14; 13, 26; 15, 1, 11). Al fondo de la expresión "aphesis ton hamartion" está la imagen de las deudas; la palabra aramea "schebak" correspondiente a "aphienai" significa "perdonar" una deuda, lo mismo si se trata de una deuda de dinero que de una deuda oculta de pecado; ambos conceptos, y el de castigo o pena del pecado, son expresados por una sola palabra: "hob". A esa misma imagen alude también "exaleipho" (3, 19), que significa borrar o tachar dibujos o una cosa escrita. Los pecados son concebidos como créditos en contra, apuntados en los libros celestiales de "deudas"; por eso "exaleipho" puede ser usado también como expresión de la acción de "borrar" esos asientos o de eliminarlos, es decir, como expresión de la acción de perdonar los pecados.

Los apóstoles predicán el perdón de los pecados en general, no sólo de determinadas culpas; así suponen claramente una pecaminosidad general, sin que la acepten especialmente; está de más demostrarlo, ya que el sen-

timiento de pecaminosidad de todos y el correspondiente anhelo de expiación es una de las características más destacadas de la religiosidad de entonces. En los escritos viejotestamentarios aparece ya esa conciencia de la debilidad y culpabilidad humanas frente al Todopoderoso y Santo. En la oración de Salomón, con motivo de la consagración del templo, se dice: "Aunque pequen contra ti; porque todo hombre peca", y en el libro de los Proverbios se pregunta: "¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado?" (20, 9). Hasta qué punto aplastaba al hombre la conciencia de la culpa puede verse en oraciones como la siguiente: "Señor Todopoderoso, Dios de Israel, el alma angustiada y el espíritu abatido claman a ti. Oye, Señor, y ten piedad; porque hemos pecado contra ti" (*Bar.* 3, 1-2). Este sentimiento opresivo del desvalimiento humano se recrudeció en el período neotestamentario al crecer junto con la atención a los detalles y pequeñeces y con la significación de la Ley el peligro de pecar contra los preceptos morales y, sobre todo, contra los rituales; llegó a crecer de tal manera que no podía imaginarse la inocencia de un hombre. "Cierto es que nadie de los nacidos está sin falta y nadie de los que existen está sin pecado", dice el *Esr-Apk* 8, 35 (=III, 23, 17 *Viol.*; cfr. *Job* 22, 14). La predicación del perdón de los pecados tuvo, por tanto, que encontrar eco en todos los corazones piadosos; sin duda tocaba algo relacionado con el más profundo anhelo de la humanidad oprimida por la conciencia de la culpabilidad. No se quiere decir con esto que los judíos oyeran hablar por primera vez del perdón de los pecados, cuando los apóstoles empezaron a predicar, ni que hasta entonces nunca se hubieran atrevido los hombres a pensar en la posibilidad del perdón; al contrario: en las oraciones de los libros canónicos y no canónicos se habla continuamente de la bondad del Dios perdonador, de su dulzura y misericordia con los pecadores y atribuyen a Dios todos los atributos de misericordia, perdón e indulgencia que suponen la esperanza en el perdón de los pecados. Lo único nuevo en la predicación de los apóstoles es su doctrina de que el perdón de la culpa está unido a una determinada situación histórica, se apoya en una acción concreta de Dios y no es ninguna teoría, sino una realidad tangible. La causa última del perdón es—como en el AT—Dios mismo; ante El es también ante quien el hombre es en definitiva responsable. El perdón es, por tanto, concedido como un efluvio de la voluntad salvífica de Dios. Pero la "aphesis" no es ninguna consecuencia—hecha por los hombres—del concepto de Dios, sino una acción que Dios mismo realiza en la misión de Cristo; el saber y seguro convencimiento de ella no es resultado de una investigación profunda o de una meditación piadosa, sino que se funda en la experiencia viva del acontecer de la salvación.

En el centro de esta acción salvadora de Dios está el Jesús histórico, el Crucificado y Resucitado. Si Dios es la causa última y fuente originaria del perdón, Cristo es el portador de la obra salvadora y su mediador; el perdón está inseparablemente unido a su persona; pues en El ha encontrado realización y cumplimiento la eterna voluntad salvadora de Dios dentro de la historia humana, aunque ya hubiera sido activa y preparada en el AT, sobre todo en el hecho de la conducción y gobierno del pueblo de Israel. Cristo es el portador de la autoridad divina, el enviado por Dios para aliviar a los hombres de la carga de la culpa y librarles de la infeliz complicación en la acción pecaminosa (*Act.* 3, 26). Por El y sólo por El, "por su nombre, se concede perdón al hombre" (10, 43; 2, 38; 13, 38).

Dios le ha dado poder para ello al resucitarle y elevarle a los cielos (5, 31). En El y en nadie más está la salvación, y sólo por su nombre podemos ser salvados (4, 12). En estas afirmaciones se define concretamente el perdón de los pecados y la salvación; extraída la idea del ámbito de una gran esperanza y espera, en donde necesariamente los contornos son difusos y poco claros, recibe un seguro punto de partida en la persona histórica de Jesús. En la misión histórica de Jesús Dios habla clara y perceptiblemente a los hombres, y en El está la salvación a la mano y alcance de todos.

Todavía gana un aspecto nuevo el perdón de los pecados en el hecho de ser el Mesías justamente la persona en la que se nos concede; así se nos revela como un acontecimiento escatológico y ordenado a la venida del Mesías en la gloria; sólo quien participe de ese perdón se salvará en los "tiempos del refrigerio" y sino será exterminado de su pueblo (3, 19-23). La predicación de los apóstoles tiene al fondo toda la seriedad de la responsabilidad escatológica. El perdón de los pecados no es ocasional o eventual, sino que está en relación esencial y necesaria con el Juicio final y con el Juez, que hará de ese perdón el criterio decisivo de la sentencia de salvación o condenación.

Vale la pena recordar que los judíos desconocían esa relación entre el perdón de los pecados y el Mesías. La literatura judía no tiene, como hace observar Volz, ningún texto según el cual el Mesías perdone los pecados como Jesús lo hizo (*Mt.* 9, 2; *Mc.* 2, 5) por propia autoridad (que por supuesto, incluso en este caso, es autoridad concedida libremente por Dios, *Mc.* 2, 8). Cuando se habla de esperar que el Mesías perdone los pecados y libere de ellos, es en el sentido de que se espera que aniquilará a los pecadores e injustos (aeth. *Hen.* 62, 2; 69, 27-29; *Ps. Sal.* 17 [22], 25-26), que el pecado se acabará en la nueva comunidad de salvación y que en Israel no habitará nadie que conozca el pecado y el mal (*Ps. Sal.* 17 [27], 29). Bajo su cetro desaparecerán los pecados y los ateos terminarán de hacer el mal (*Test. Levi* 18, 9). El será quien haga a Israel tan santa y pura como era al principio (*Ps. Sal.* 17 [30], 33; 18 [5], 6-7). La superación del pecado parece ser una acción de fuerza del Mesías y, además, no está orgánicamente unida a su misión, ya que también se atribuye en esos escritos al Arcángel Miguel el exterminio en la tierra de toda violencia e injusticia, de todo pecado y ateísmo."

Estas consideraciones demuestran que el perdón de los pecados tiene significación central y decisiva en la salvación obrada por el Mesías.

Destaquemos todavía algunos *detalles*. Los *Sinópticos* describen la curación del paralítico de Cafarnaún (*Mc.* 2, 1-12; *Mt.* 9, 1-8; *Lc.* 5, 17-26); es el único encuentro de Jesús con un pecador, de que dan testimonio los tres Sinópticos. Cuando llevaron al enfermo a presencia de Jesús para que le curara, oyeron las extrañas y sorprendentes palabras: "Perdonados te son tus pecados." Cristo reveló que el pecado era la causa de la enfermedad y el impedimento de la curación que se pedía. No concede el perdón de los pecados en

primera persona, pero sí autoritativamente; con eso se arroga un derecho soberano de Dios; así lo entendieron incluso los fariseos y creyeron que las palabras de Jesús eran una blasfemia contra Dios. Sólo Dios puede perdonar pecados. Cristo demuestra su autoridad divina al curar después una enfermedad del cuerpo. La curación del parálítico, visible para todos los circunstantes, es un signo del perdón invisible de los pecados. Por muy real que sea la curación de la enfermedad, no lo es menos el perdón de los pecados. San Lucas relata cuatro encuentros más de Jesús con pecadores, que piden perdón (*Lc.* 7, 36-50; 19, 3-8; 23, 39-42; 22, 54-62)

1. *San Pablo* habla tanto del don de la gracia (*Begnadigung*) (*Col.* 2, 13; 3, 13; *Eph.* 4, 32) y no imputación (*II Cor.* 5, 19; *Rom.* 4, 8-11), como del perdón (*Rom.* 4, 7; *Col.* 1, 14; *Eph.* 1, 7). El hombre, según él, es un deudor y su deuda está en cierto modo registrada en un libro de cuentas; pero Dios renuncia a exigírsela. Le conmuta y perdona el castigo. Esto es un acto gratuito, un acto de la gracia; esta visión es ya un nuevo juicio valorativo de Dios sobre el pecador y tiene significación creadora; obra lo que dice y afirma; transforma al hombre de tal manera que deja de ser pecador y se convierte en hombre nuevo.

En la misma dirección apuntan otras expresiones de San Pablo: lavar y quitar el pecado, purificar la culpa y librar de ella (*I Cor.* 6, 11; *Rom.* 6; 5, 19; 7, 24-25; 8, 15; *Eph.* 5, 26; *Hebr.* 9, 28; confróntese *I Pet.* 3, 21).

En ese sentido deben ser interpretadas las expresiones en que San Pablo y otros textos de la Escritura hablan de que los pecados *no son imputados*, o de que son cubiertos (por ejemplo, *Ps.* 32, 1; *I Cor.* 4, 4; *II Cor.* 5, 19; *Rom.* 2, 13; 4, 8-11; *I Pet.* 4, 8). Si no se quiere suponer que en la Escritura hay contradicciones, sino que es una perfecta unidad de doctrina, tales textos deben ser interpretados en el sentido de que los pecados no se imputan y el hombre es declarado justo, porque en realidad ya no tiene pecado. El hecho de que Dios declare justo al hombre por amor a Cristo no es una palabra vacía, sino llena de espíritu y de fuerza, una palabra de la dinámica divina que penetra hasta el último fondo del hombre, transformándolo y renovándolo. Las palabras divinas de gracia no son pura afirmación (*Aussage*), sino acción creadora. El juicio de Dios sobre los pecadores no es analítico, sino sintético; es decir, no es sólo una explicación, sino una re-creación. El pecador a quien es concedida la gracia, es librado interiormente del pecado mediante

la palabra divina de gracia. Por tanto, los santos no siguen siendo eternamente pecadores a quienes se concede la gracia (*welche begnadigt sind*), sino que dejan de ser pecadores a consecuencia de la palabra divina de gracia.

Difícilmente podría conciliarse con la santidad de Dios esa teoría de que los hombres son declarados justos y tratados como tales, aunque en realidad sigan siendo pecadores.

Por otra parte, la comparación entre Adán y Cristo, que San Pablo hace en el capítulo quinto de la *Epístola a los Romanos*, favorecería a Adán y muy poco a Cristo, si Adán nos hizo efectivamente pecadores, y Cristo, sin embargo, no nos hace interiormente justos.

El mismo sentido tiene el testimonio de San Pablo, de que el perdón de los pecados ocurre en la participación de la muerte de Cristo. Cristo, al morir, tomó sobre sí la maldición pronunciada por Dios después del primer pecado; cumplió la ley del dolor y de la muerte, y al cumplirla, la anuló; al cumplir la ley de la muerte superó el poder del pecado, fuente de la muerte. Mediante la fe y el bautismo, la muerte de Cristo se apodera de los hombres, que son introducidos e incorporados a la dinámica de esa muerte y de su acontecer; así recibe también el hombre un golpe de muerte y es superada y vencida su existencia pecadora (carnal). El hombre es liberado del pecado al participar, mediante la fe, de la muerte de Jesucristo (*Rom. 5, 6; 3, 25-26; Col. 3, 13*).

2. Según *San Juan*, Cristo es el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo (1, 29). La imagen del cordero alude o al cordero pascual o al sacrificio diario de dos corderos que se hacía en el templo, sacrificio matutino y vespertino, pero no a la imagen del Siervo de Dios lleno de dolores de que habla Isaías. Pudiera ser que la predicación del Cordero de Dios no proviniera en su texto original de San Juan Bautista, sino que la comunidad primitiva le atribuyera la imagen en testimonio de lo aludido por la misma. Se alude al cordero pascual o al sacrificio diario de dos corderos, que significa que en Cristo apareció el verdadero y auténtico cordero del sacrificio; El es el cordero escogido por Dios y regalado a la Humanidad. Sobre la cuestión de por qué Cristo es simbolizado en una imagen viejotestamentaria, hay que tener en cuenta que el cordero—joven y macho—desempeña un papel importante no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en los cultos religiosos extra-bíblicos; el carnero es símbolo de la exuberante fuerza juvenil;

encarna un elemento del mundo: la fuerza que se renueva continuamente; el hombre mismo simboliza en él su anhelo de juventud indestructible. Es característico del hombre el dejarse a sí mismo y a las cosas que le pertenecen en manos de Dios; el hombre sólo puede existir con sentido, entregándose y ofreciéndose a Dios; cuando el hombre niega a Dios el ofrecimiento de sí mismo, contradice su propio ser y pierde su verdadera y auténtica existencia. Al ofrecer un carnero, el hombre expresa su voluntad de ofrecerse a sí mismo bajo un aspecto muy importante entre los hombres: bajo el punto de vista de la fuerza juvenil. Cuando Cristo es llamado Cordero de Dios, se simboliza el hecho de que se ofrece a Dios como representante en el mundo de la fuerza y energía juvenil.

En San Juan encontramos también la expresión "purificación de la culpa" (13, 10; 15, 3). Cristo dice a sus discípulos: "Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado"; en este texto se afirma tanto el hecho del perdón de los pecados como su medio, que es la palabra; la palabra, que perdona los pecados, es una palabra eficaz, una palabra del *Pneuma* y de la *Dynamis*. Según *I Jo.* 1, 12, el creyente ha recibido el perdón de sus pecados.

VI. Invisibilidad del perdón de los pecados

La aniquilación de la culpabilidad del pecado es *invisible*; sólo la conocemos por la fe, del mismo modo que sólo por la fe conocemos el abismo del pecado ante la Cruz de Cristo. La invisibilidad llega a tal grado, que en la vida del justo sólo sigue siendo visible la pecaminosidad.

No puede citarse la pecaminosidad de los justos como argumento contra la aniquilación del pecado; no puede negarse; coexiste con la liberación del pecado, defendida por el Concilio de Trento, y que significa supresión de la culpabilidad del pecado grave, no de las malas inclinaciones y posibilidad de ser tentado (*Versuchlichkeit*). Se anula el estado de aversión de Dios, en cuanto que Dios se convierte de nuevo al hombre, que está dispuesto a ello, pero sigue existiendo en el hombre la inclinación a sustraerse del dominio de Dios y empezar de nuevo su vida soberana y autónoma; sigue existiendo, por tanto, la materia inflamable de la concupiscencia, como dice el Concilio de Trento (sesión 5.^a, cap. IV). En el que ha sido justificado no queda, pues, nada que pueda llamarse pecado, pero queda algo que está en relación con él; el poder del pecado es des-

truído fundamentalmente, recibe un golpe de muerte, pero no ha sido eliminado del todo, en cuanto que el hombre, incluso después de justificado, debe seguir viviendo bajo la ley de la concupiscencia desordenada; la concupiscencia no es pecado en sentido propio y estricto, pero puede ser llamada pecado en sentido general e indeterminado, en cuanto que procede del pecado y tienta a pecar. Y, en realidad, continuamente conduce a decisiones pecaminosas. Mientras sólo empuje a pecados leves, que no destruyen la unión con el Padre Celestial (cfr. lo que se dice sobre el pecado mortal y venial en el Sacramento de la Penitencia), el estado de justificación no es anulado; el justificado es a la vez justo y pecador, no en el sentido de que esté enmarañado en la culpa del pecado y no haya ocurrido más que Dios le ha declarado inocente, sino en el sentido de que es libre de la culpabilidad del pecado y sigue cometiendo pecados, sin que por eso se aparte completamente de Dios; es pecador y justo no en sentido óntico (metafísico), sino en el sentido de la realización viva y concreta de la fe. Mientras es peregrino y espera la plenitud, el hombre debe rezar por el perdón de sus pecados. También esta petición está incluida en la oración que Cristo enseñó a sus discípulos. En la Liturgia puede observarse hasta qué punto une la Iglesia la doctrina de la renovación interna con la conciencia de pecaminosidad (por ejemplo, Gradual, Gloria, Oraciones, Oración del Ofertorio, Oración después del Evangelio, *Agnus Dei*, Oración de la Comunión); suele aparecer con especial claridad esa doble conciencia en las oraciones de la Postcomunión, casi todas en el mismo tono: "Recibidos los dones del sagrado Misterio, pedimos humildemente, Señor: que lo que nos mandaste hacer en memoria tuya sirva de auxilio a nuestra flaqueza" (Postcomunión del domingo 22 después de Pentecostés). En la amplitud de las oraciones que piden el perdón de los pecados en la Liturgia, se hace patente el hecho de que, según la fe de la Iglesia, nunca se logra un estado en que el hombre pueda gloriarse de la plena libertad de pecado y en el que ya no necesite pedir perdón (véanse las excepciones a esta regla en el § 149).

La fórmula de Lutero *simul iustus et peccator* (a la vez justo y pecador) fué condenada por el Concilio de Trento por haber sido entendida metafísicamente y no sólo en sentido histórico y concreto. Los teólogos luteranos actuales disputan la cuestión de cómo entendió la fórmula Lutero mismo; en caso de que la fórmula no deba interpretarse metafísicamente, sino sólo en sentido histórico y

concreto, la condenación del Concilio de Trento no afectaría a la doctrina de Lutero, sino a la interpretación metafísica de ella.

No están muy conformes con esta doctrina de la Iglesia de la pecaminosidad real, no óptica, de los justificados quienes pasan por alto o minimizan los pecados reales de los santos; en ellos también queda el *fomes peccati*. Los santos no minimizan nunca sus pecados; cuanto más fuerte conciencia tienen de su unión con Dios, tanto más sufren bajo su propia debilidad; su unión con Dios es la medida con que miden sus pecados. A ellos les parece una falta lamentable lo que al que está alejado de Dios parece a veces una minucia justamente, porque el que vive lejos de Dios tiene una medida mundana de sus pecados. Las acusaciones que los santos se hacen a sí mismos no deben ser valoradas como signos de una conciencia insana de culpa, sino como expresión de la iluminación de su conciencia en la cercanía de Dios.

Es lo que ocurre, por citar un ejemplo, en las oraciones de Santa Teresa del Niño Jesús: "No quiero almacenar méritos para el cielo... Cuando esta vida anochezca, apareceré ante Ti con las manos vacías... Pues no te pido, Señor, que cuentes mis buenas obras... Toda nuestra justicia está llena de manchas a tus ojos. Quiero revestirme de tu justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de Ti mismo." Cfr. R. Grosche, *Simul peccator et justus*, en "Pilgernde Kirche", 1938, 147-158; E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, 1939.

El justo, libre de pecado y siempre tentado de él, camina hacia un estado en que será liberado incluso de la tentación, hacia el estado de plenitud y perfección de la visión beatífica de Dios; entonces estará completamente sumergido en el amor y santidad de Dios. Su vida terrena está sometida a la tensión entre su presente libre de pecado, y, sin embargo, amenazado de él, y su futuro ya definitivamente libre del peligro de pecar. La justificación tiene, por tanto, sentido *escatológico*.