

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XVII
Enero-Junio 2001
Número 31

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo

Abimelec: Paradigma de una actitud autónoma ante Dios.

Estudio literario de Jue 9 1-66

Hans-Josef Klauck

Debate sobre la justificación: Pablo, Santiago y Martín Lutero 67-86

José Hernández Valenzuela

Nuevas hermenéuticas franciscanas: Riesgos y posibilidades 87-136

Pedro Martínez Sastre

Causas de nulidad subjetivas y objetivas en el Tribunal Diocesano de Cartagena.....

137-156

Francisco J. Gómez Ortín

Bibliografía Murciana (I). Primeros impresos en Lorca..... 157-187

NOTAS Y COMENTARIOS

Nicola Gori

El profético abrazo coral de la salud del mundo en la Eucaristía

según Margarita de la Cruz..... 189-198

Pedro Ruiz Verdú

Dios Trinidad entre utopía y esperanza 199-203

Isaac Vázquez Janeiro

El franciscanismo murciano en los dos últimos siglos del segundo

milenio (1836-2000)..... 205-211

BIBLIOGRAFÍA 213-259

DEBATE SOBRE LA JUSTIFICACIÓN: PABLO, SANTIAGO Y MARTÍN LUTERO

HANS-JOSEF KLAUCK OFM

I. Estado de la cuestión¹

En la Carta a los Romanos, su testamento teológico, Pablo anticipa en 1,17 el tema que desarrollará posteriormente. El tema reza: “En el Evangelio se manifiesta la justicia de Dios por la fe, y para todos los que creen; según está escrito: “El justo, por la fe, vivirá” (lo último es una cita del profeta Habacuc). Un primer pasadizo, que sirve de base argumentativa de esta tesis y desemboca en Rom 3,28 en una especie de resumen: “Deducimos, pues, que por la fe (‘sólo por la fe’, quisiera uno casi añadir) es justificado el hombre, independientemente de las obras de la ley”.

Echemos ahora una mirada a otro escrito del Nuevo Testamento, en apariencia menos conocido: la Carta de Santiago. En efecto, en 2,24 oímos: “Ved, pues, cómo por las obras es justificado el hombre y no por la fe solamente”. Esto suena, poco más o menos, a lo contrario de lo que Pablo ha dicho; llama especialmente la atención que justo aquí y únicamente aquí, porfiando, esté el adverbio excluyente “sólo”, que casi hemos echado de menos en Pablo, y que precisamente se niega en Santiago... “no sólo por la fe”.

¹ Respecto a la situación exegética y ecuménico-teológica actual, sobre todo en el ámbito alemán, también presente, en el fondo, en la siguiente exposición, sirven de orientación los trabajos que se encuentran en: THOMAS SÖDING (Ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der "Gemeinsamen Erklärung" von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg i. Br. 1999. Todos ellos son tenidos en cuenta en las anotaciones que se dan a continuación. En relación al debate actual véase el suplemento 10 de *ZTHK* de 1998: “Zur Rechtfertigungslehre” (8 trabajos) y BERND JOCHEN HILBERATH / WOLFHART PANNENBERG (Ed.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, Regensburg 1999 (igualmente 8 trabajos).

Como es notorio, Martín Lutero tuvo una especial predilección por la Carta a los Romanos, mientras que lo que más le hubiera gustado es desterrar del Nuevo Testamento la Carta de Santiago. Ya nos damos una idea de por qué. De la Carta a los Romanos escribe Lutero en el prólogo a su traducción del Nuevo Testamento: “Esta Epístola es la pieza más importante del Nuevo Testamento y el más puro de los evangelios; todo hombre cristiano no sólo debería aprenderlo de memoria, palabra por palabra, sino tener trato con él todos los días como el pan cotidiano de las almas”². Por lo que respecta a la Carta de Santiago baste recordar la frase de Lutero tildándola de “epístola de paja” que “no aborda a Cristo”³.

Evidentemente, nos hallamos ante un dilema. Sin duda, nos gustaría, aun cuando no compartamos necesariamente las opciones de Lutero, saber cómo explicar la antítesis entre Pablo y Santiago y conocer las consecuencias que se derivan para la doctrina de la justificación. Con tal fin, estudiaremos, en primer lugar, a Martín Lutero, examinando con mayor precisión la fundamentación biográfica y existencial de su doctrina de la justificación, y luego abordaremos, por separado, la Carta a los Romanos -algo más larga- y la Carta de Santiago -considerablemente más corta- e investigaremos los contornos de una solución de nuestro dilema.

II. Excurso biográfico: Martín Lutero

1. La vivencia de la torre

Martín Lutero desarrolló, por no decir, descubrió su doctrina de la justificación en medio de la lucha que mantuvo con la frase temática de la Carta a los Romanos. En 1545, a los 62 años de edad, describe, retrospectivamente, lo que 30 años antes, en 1515, experimentara en su estudio de la torre del convento de los Agustinos, de Erfurt, en uno de los momentos en que andaba dándole vueltas y vueltas a la Carta a los Romanos. Por el lugar del suceso hablamos de su “vivencia de la torre”, descrita por él mismo de la siguiente manera⁴:

² D. MARTIN LUTHER, *Die gantze Heilige Schrift Deudsch*, Wittenberg 1545; recomposición, München 1972, 2254 (con una ortografía ligeramente modernizada).

³ Cfr. *Ibid.*, 2454s.; más documentación concreta y debate específico en FRANZ MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (HTHK XIII/ 1), Freiburg i.Br. 1975 (3ª), 42-47.

⁴ MARTIN LUTHER, *Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften* (1545), WA 54, 185,14 - 186,16; véase acerca de esta cita (en ortografía ligeramente modernizada) la edición del texto y el comentario de EBERHARD JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998, 58-63.

Un deseo verdaderamente maravilloso habíase apoderado de mí: el de conocer a Pablo en su Carta a los Romanos. Hasta entonces nunca se interpuso en el intento falta alguna de buena voluntad, sino una sola palabra del capítulo primero, a saber: “La justicia de Dios se manifiesta en el evangelio”. En efecto, se había apoderado de mí un odio contra la frase “justicia de Dios”, porque - al uso y costumbre de todos los teólogos - se me había enseñado a entenderla desde el punto de vista filosófico como la justicia formal o activa, según la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

Aunque como monje llevaba una vida intachable, yo mismo me sentía pecador ante Dios, con una conciencia muy intranquila, y no era capaz de abrigar la confianza de haberme reconciliado con Dios con mis desagrazos. Por esa razón, yo no amaba, no, sino que, más bien, odiaba a ese Dios que castigaba al justo y a los pecadores. De aquí que me encendiera contra Dios, y, si bien no blasfemaba en mi interior, sí que murmuraba lleno de ira, diciendo: No tiene bastante Dios con que los miserables pecadores y los condenados para toda la eternidad por causa del pecado original sean atormentados, según la ley del Antiguo Testamento, con toda clase de males, sino que quiere acrecentar todavía más las penas por medio del Evangelio y a través de la Buena Nueva nos amenaza con ponernos frente a frente con su justicia y su ira. Así, pues, reposaba con una conciencia enfurecida y rota, dando vueltas y vueltas, sin reparar en otra cosa, sobre el pasaje paulino, rebosando de deseo ardiente por saber lo que Pablo quería.

Hasta que, tras mucho tiempo de reflexionar, día y noche, se apiadó de mí Dios, llamándome la atención sobre la íntima relación existente entre ambos pasajes. “La justicia de Dios se manifiesta en el Evangelio, como está escrito: ‘El justo vive de la fe’”. Entonces empecé a entender la justicia de Dios como aquella por la cual el justo vive por donación de Dios, y, en concreto, desde la fe de que la justicia de Dios, que se manifiesta en el Evangelio, se ha de entender en sentido pasivo: que Dios en su misericordia nos justifica por la fe. En este momento me sentí, por así decir, como nacido de nuevo a la vida, y como si hubiera entrado en el paraíso por la puerta abierta. Y toda la Sagrada Escritura aparecíaseme con rostro distinto. Repasé entonces la Sagrada Escritura, tal como la recordaba en mi memoria, y hallé su correspondiente sentido a otros giros, como que la “obra de Dios” es aquella que Dios realiza en nuestro interior; la “fortaleza de Dios”, aquella por la cual nos robustece; la “sabiduría de Dios”, aquella por medio de la cual nos hace sabios; y así han de entenderse, por igual, la “fuerza de Dios”, la “salvación de Dios”, la “gloria de Dios”.

Si grande fue antes el odio con el que me enfrentaba a la palabra “justicia de Dios”, grande era también ahora el amor con el que la ensalzaba como la más dulce de todas las palabras. Así, pues, este pasaje paulino se me convirtió, de veras, en puerta del paraíso”.

Hasta aquí el relato. Naturalmente, en él se hallan muchas cosas que, introducidas a posteriori, le otorgan el carácter de vivencia de una conversión. En realidad, no debió tratarse tanto de la aparición súbita, casi visionaria, de un conocimiento nuevo, como, más bien, del resultado de un esfuerzo exegético duro y permanente. Conocemos igualmente cuál era la idea de la justicia de Dios de la que partía Martín Lutero: En línea con la tradición de la teología tardomedieval no era otra que la puramente forense y formal, o sea, la manifestación del modo de obrar de Dios, que, cual juez insobornable, examina las obras de los hombres, otorgando, rara vez, un premio, y, sí muchas veces, el castigo merecido, el “justo” castigo, como decimos nosotros, y no por puro azar. El hombre apenas podía satisfacer las exigencias de ese justo Dios, ni siquiera haciendo vida ascética de monje en el monasterio. Nos encontramos aquí con ciertos rasgos problemáticos de la piedad penitencial de la tardía Edad Media que, por ejemplo, llevaron a Martín Lutero a confesarse semanalmente y, a veces, con mayor frecuencia aún.

No resulta difícil imaginarse bajo qué grado de presión se encontraba y cuál fue la sensación de liberación que despertaría en él su nuevo descubrimiento.

En realidad, deberíamos preguntarnos si lo que descubrió responde, en absoluto, a la verdad lingüística, siendo la respuesta al respecto, sin duda, negativa. Respecto a la expresión “justicia de Dios” parece, en principio, simplemente más lógico entenderla de manera que con ella se esté expresando que la justicia es considerada propiedad de Dios⁵. Dios es justo, es el justo por antonomasia. Por consiguiente, desea que también en el mundo y entre los hombres reine la justicia, y toma esa norma por base de conducta cuando, en su calidad de justo juez, administra justicia. No hubo de haberse negado todo esto; es cierto, pero, aún se viene haciendo hasta hoy en el ámbito de la exégesis, y, recientemente a nivel supraconfesional, en parte⁶.

⁵ Véase sólo la exposición determinante de FERDINAND HAHN, “Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments”, en *EvTh* 59 (1999) 335-346, aquí 341s: “No cabe ninguna duda de que en *dikaïos yne theou*’ se trata de un genitivus subjectivus (como piensa con razón Käsemann), de que se trata, por tanto, de la propia justicia de Dios....”

⁶ DOUGLAS MOO, por ejemplo, defiende en su excelente comentario, dicho sea de paso, con una argumentación que arranca de lejos, la posición clásica luterana: *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids 1996, 70-75.

El camino que conduce a una posible investigación de lo que Lutero quiere decir, es distinto. Lutero debió de haber tomado como base conceptual de justicia el contenido bíblico del concepto, más que la formal y filosófica de la Escolástica. Concretamente, en el Antiguo Testamento justicia de Dios encierra el mismo significado que la fidelidad, que su lealtad a la alianza⁷. Dios se manifiesta justo, no tanto como juez que castiga, sino, más bien, como el que se mantiene firmemente leal frente a Israel, pueblo de la alianza, y el que, por ello, administra justicia en su pueblo y en favor de su pueblo, como el que, en cualquier caso, opera en interés de los hombres. Podemos afirmar, pues, que justicia es un concepto relacional, un concepto de interrelación, que une entre sí a dos socios, a Dios y el hombre. De esta guisa, también se incluyen los hombres como usufructuarios de la justicia de Dios, sin tener, por eso, que excluir la justicia como un atributo de Dios, como en la interpretación de Lutero.

Más adelante, abordaremos debidamente otro asunto, a saber: la ley, la ley judía, la Torá, que Dios en su justicia promulgó como regla de vida. No fue su intención hacer de la ley una carga gravosa por la que los hombres se sintieran abrumados; todo lo contrario: La palabra de la ley quiere ayudar y mostrar a los hombres el camino recto, así como poner al alcance de sus manos un pretil a que asirse cuando se transita por estrechas pasarelas colgadas sobre las simas de la vida.

2. Una “voz en contra”

De aquí que no sólo resulte problemática, aunque comprensible, la interpretación que hace Lutero del concepto clave “justicia de Dios”, sino también su valoración de la ley judía. La identificó de modo implícito con la piedad católica tardomedieval del mérito, que él mismo sufriera y combatiera. Fue una lucha respetable. Pero, por desgracia, tuvo como consecuencia el que se acuñara el cliché, hasta hoy indeleble, de la moralidad legalista judía bajo cuyo peso lloran y gimen los hombres y de la que los cristianos, gracias a Dios, fuimos liberados. Esto no afecta al verdadero sentido de la ley, ni siquiera a lo que Pablo piensa al respecto. No me resisto a citar aquí una voz, esta vez del siglo XX. El rabino mayor, Leo Baeck, formuló en su libro “La esencia del judaísmo”, de 1906, en contra de la imagen de la

⁷ Información básica al respecto, con índices bibliográficos, se encuentra en FRANK-LOTHAR HOSSFELD, “Gedanken zum alttestamentlichen Vorfeld paulinischer Rechtfertigungslehre”, en Thomas Söding (Ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre* (v. nota 1) 13-26; también CHRISTOPH LEVIN, “Altes Testament und Rechtfertigung”, en *ZTHK* 96 (1999) 161-176.

autocomprensión judía, dibujada por el gran historiador protestante Adolf von Harnack, las interesantes frases siguientes⁸:

En medio de la polémica entablada contra el judaísmo, en concreto, en épocas remotas, que, por la inseguridad que tenían de su propia fe, se afanaban por hallar en la historia la explicación de la propiedad y novedad de su fe, solía existir sobre esto (es decir, sobre la verdadera esencia de la ley) un desconocimiento total o incluso absoluto olvido. Era necesario desprestigiar el judaísmo, presentándolo como religión de la ley, e indicando que ésa podía ser la propia razón subyacente de su estancamiento y de su perifericidad...De aquí arranca el reproche del “peso de la ley”. Pocas veces se habrá sentido en el seno del judaísmo la pesadez de semejante carga; de cualquier modo, muchas más veces se resiente en algunas confesiones cristianas el peso de su propia ley, del dogma. La historia del judaísmo es, más bien, un testimonio de cómo todos esos preceptos eran un elemento de alegría existencial.

Únicamente quienes no la tenían ni la conocían, los foráneos, son los que siempre han hablado del “peso de la ley”. La piedad judía no ha dejado de sentir nunca ese placer, hasta el punto de que siempre ha enfatizado el pensamiento de la ley y del servicio....

No es casualidad que el judaísmo siga celebrando, hasta hoy, la fiesta llamada de la “Alegría por la ley”. En los dos puntos relativos al concepto de justicia y a la comprensión de la ley, ambos bandos, el de Martín Lutero y el de sus enemigos, se han distanciado, en parte, considerablemente del fondo bíblico⁹. Lutero se aproximó mucho al sentido de la Biblia en el punto referente a la comprensión de lo que significa propiamente “fe”. Cuando habla de la “fe”, incluso en nuestra cita, un tanto extensa, Lutero la entiende como movimiento existencial que se apodera del hombre entero, como confianza básica que acepta sin condiciones la actuación de Dios; y eso sí es bíblico. Tomemos, por ejemplo, una sola frase, la que Pablo constantemente cita en Rom 4 y que retomaremos más adelante: “Abrahán creyó a Dios y le fue computado como justicia”. No significa que Abrahán creyó en Dios, sino que Abrahán confió en Dios y en sus promesas, contra toda razón y verosimilitud. Por parte de los enemigos de Lutero la fe se ha entendido más

⁸ LEO BAECK, *Das Wesen des Judentums* (1906), Darmstadt 1966 (7ª), 296s.

⁹ Ya desde hace mucho tiempo se vienen constatando, afortunadamente, indicios de una nueva mentalidad en el campo de la exégesis; léase la sección “Neubewertung des Judentums” en KARL-WILHELM NIEBUHR, “Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion”, en Thomas Söding (Hrsg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre* (v. nota 1) 106-130, aquí 114-123.

desde una perspectiva formal y de contenido que como el tener-por-verdaderos ciertos dogmas o como incluso la aceptación interna de lo que afirman y expresan. De esta fe un tanto más intelectual difícilmente podría decirse que justifica, en realidad¹⁰. Esto último sólo es posible si se parte de un concepto de fe existencial amplio.

Vemos, pues, cómo son los presupuestos personales del intérprete los que determinan siempre la comprensión del texto, y cómo pueden de ahí surgir malentendidos y controversias. Claro que tampoco puede darse una exégesis plenamente libre de presupuestos. Lo único que podemos hacer es intentar esforzarnos una y otra vez por escuchar lo más exactamente posible la palabra de la Escritura, haciendo una reflexión crítica con nuestros propios postulados intelectivos y un estudio de las parcialidades del pasado. Los pasos siguientes han de servir, por tanto, para escucharla, retomando a los ya mencionados autores neotestamentarios Pablo y Santiago.

III. *Justificación (sólo) por fe: Pablo*

1. El tema

Siguiendo con Pablo, vamos a abordar, en primer lugar, el lema de la Carta a los Romanos, que en su formulación global reza:

16 Pues no me sonrojo del evangelio, ya que él es la fuerza de Dios para salvar a todos los que creen. Primero, sí, al judío, y luego al griego. 17 Porque en él se manifiesta la justicia de Dios por la fe, y para todos los que creen; según está escrito: “El justo, por la fe, vivirá”.

Unas observaciones al respecto¹¹: El “no avergonzarse” quiere decir tanto como confesarse partidario de algo, asirse firmemente a algo por enci-

¹⁰ Véase OTTO HERMANN PESCH, *Kernpunkte der Kontroverse. Die antireformationistischen Lehrenscheidungen des Konzils von Trient (1545-1563)* - y las consecuencias en: BERND JOCHEN HILBERATH / WOLFHART PANNENBERG (Ed.), *Zur Zukunft der Ökumene* (v. nota 1) 24-57, aquí 37s.: “Los Padres (del Concilio Tridentino), cuando pronuncian la palabra ‘fe’, piensan, de acuerdo con la tradición medieval, en un acto del entendimiento, en la aceptación de la palabra revelada de Dios, por un lado, y, por otro, de la doctrina ‘objetiva’ de la Iglesia, plasmada en el credo y en la predicación de la doctrina... Al mismo tiempo, resulta evidente que una fe entendida así, como mero acto del entendimiento, no justifica ‘sola’ ante Dios, y así lo entiende también Lutero cuando una y otra vez subraya que la mera consideración intelectual de los hechos de la salvación como verdaderos no es más que una fe histórica, pero no la justificante”.

¹¹ Véase para lo siguiente, de pasada, los comentarios a la Carta a los Romanos de ULRICH WILCKENS, *Der Brief an die Römer*. Tomo 1º: Röm 1-5 (EKK VI/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1997(3ª); tomo 2: Röm 6-11 (EKK VI/2), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1993

ma de enfrentamientos y hostilidades. Para Pablo Evangelio no es equivalente a los cuatro evangelios con sus narraciones sobre Jesús. Por Evangelio él sigue entendiendo aún la predicación oral, cuyo contenido es el actuar de Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. También esto supo Lutero expresarlo de una manera muy plástica: “El Evangelio no significa otra cosa que predicación y un grito que habla de la gracia y misericordia de Dios, merecidas y conseguidas en virtud de la muerte de Cristo, el Señor. Y no es, en realidad, lo que aparece en los libros y contienen las letras, sino más una predicación oral, y palabra viva, y una voz que se expande por el mundo entero”¹².

Al principio, Pablo describe el Evangelio, en consonancia con la palabra griega, como dinámica de Dios, es decir, como su fuerza creadora y su dinamicidad, que se pone de manifiesto, por igual, en la creación del mundo y en la resurrección de Jesús de entre los muertos, y que, cual palabra activa, nos alcanza también a nosotros. En cuanto a la humanidad esta dinámica persigue como meta la salvación del hombre; y salvación significa aprobar el examen en el Juicio final, o sea, salvación definitiva.

La promesa se individualiza, a su vez: Tiene validez para el creyente, y se extiende a aquéllos que aceptaron e interiorizaron plenamente la palabra de la predicación. Pero, al mismo tiempo, se percibe una universalización: La promesa se dirige no sólo a judíos, sino también a griegos, a gentiles, respetando siempre la primacía histórico- salvífica de los judíos: primero a los judíos, luego también a los griegos, o a los gentiles.

Aún nos falta una magnitud mediadora; y ésta viene añadida en V. 17 mediante la iteración del concepto “Evangelio” y la afirmación de que en él, en el Evangelio, se ha manifestado la justicia de Dios. Quiere decirse que el hecho de que la dinámica de Dios se manifieste así, o sea, como salvación, y no como aniquilación, depende estrechamente de un aspecto especial de su justicia, que no podemos extraer más que del Evangelio ni podemos comprender maravillosamente bien nada más que caminando por la senda de Jesús de Nazaret y en virtud de su entrega total a los hombres hasta sus últi-

(3^a); DIETER ZELLER, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985; MICHAEL THEOBALD, *Römerbrief*. Capítulos 1-11 (SKK.NT VI/1), Stuttgart 1992; KLAUS HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THHK 6), Leipzig 1999; JAMES G. DUNN, *Romans* (Word Biblical Commentary 38A/B), Waco 1988; DOUGLAS MOO, *Romans* (v. nota 6), así como las recientes contribuciones a la discusión (con más bibliografía) de KARL KERTELGE, “Paulus zur Rechtfertigung allein aus Glauben”, en Thomas Söding (Ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre* (v. nota 1) 64-75; MARTIN KARRER, “Rechtfertigung bei Paulus. Eine Reflexion angesichts der aktuellen Diskussion”, en *KuD* 46 (2000) 126-155.

¹² MARTIN LUTHER, *Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt* (1523), WA 12, 259,8-10 (en ortografía ligeramente modernizada).

mas consecuencias. La justicia de Dios significa tanto como lealtad, gracia, misericordia, preocupación de Dios por el hombre, que se verifica y hace realidad en Jesús. Posteriormente, se añade al texto una cláusula comparativa:

“desde la fe a la fe”, que podría resolverse así: Ante la autorrevelación y autodonación de Dios el hombre responde con una fe inicial capaz de superarse y profundizarse permanentemente. La fe es un proceso que se desarrolla en el seno de la autorrealización del hombre y que con ésta va creciendo simultáneamente hasta la plenitud.

2. La cita de la Escritura

La fe aparece, finalmente, en compañía de la promesa: “El justo por la fe vivirá” o “El justo vivirá a causa de su fe”; ambas cosas son posibles, en donde el “vivir” contiene evidentemente un doble matiz: Vida actual como cristiano en medio del mundo y vida futura en la plenitud de los tiempos. El que el hombre pueda llamarse justo, en esta vida, depende de la circunstancia de que la justicia de Dios le ha alcanzado por medio de la palabra del Evangelio, otorgándole tal derecho en su calidad de creyente. Esto lo denominamos con un vocablo que aquí no aparece expresamente: justificación. Al final, todo ello desemboca en lo que Lutero quiso ya empaquetar en la expresión “justicia de Dios”.

Con la introducción “como dice la Escritura” Pablo caracteriza esta frase final como cita de su Biblia, de nuestro Antiguo Testamento. Cuando lo leemos en su contexto original, quedamos sorprendidos. Habacuc, uno de los 12 profetas menores, contempla por adelantado la hora prefijada en la que va a tener lugar la revelación de Dios, y asegura lo que acontecerá a justos y pecadores (Hab 2,3s según el texto hebreo):

3 Porque aún tiene señalado su plazo fijo la revelación, pero se apresurará a su fin, y no fallará. Si se demora, persevera. 4 «He aquí que sucumbe el que no tiene el alma recta; mas el justo, por su fidelidad, vivirá».

¿Por qué razón la sorpresa? El que aquí se hable de fidelidad en lugar de fe, no es todavía tan grave; pero, la fidelidad que manifiesta el justo, se refiere, como se desprende más claramente del contexto aquí no citado, se refiere a la ley, y la frase viene a decir que a quien se mantiene inequívocamente firme en la ley, a quien cumple todos sus preceptos y se evidencia justo y pío, se le asegura buena vida terrenal y futura. En Habacuc, por tanto, la justificación del hombre depende fundamentalmente de que cumpla o no cumpla la ley. Pablo orilla, sin ambages, la ley, sustituyendo lealtad a la ley por la fe en el Evangelio.

La primera pregunta que uno podría hacerse es cómo Pablo se permite, en términos generales, semejante libertad para tratar la Escritura. Sin embargo, en el judaísmo de su tiempo no era ésta una conducta tan inusual. En la traducción griega del Antiguo Testamento este pasaje, por ejemplo, reza así: “El justo seguirá viviendo en virtud de *mi* (de Dios) *fidelidad*”¹³. Literalmente suena de modo distinto, pero sustancialmente no difiere de Pablo, porque ahora es Dios el que guarda fidelidad al hombre, mostrándole su justicia. Por contra, la recepción de la cita de Habacuc en Qumran consolida aún más, si cabe, la propia lealtad de quien cumple la ley en la interpretación -es otro nuevo punto importante- que hace el “docente de la justicia”: “...mas el justo vive por su fidelidad”. Su explicación se extiende a todos los que hacen la Torá en la casa de Judá, a la que Dios rescatará de la sala del juicio por su esmero y su lealtad al enseñante de la justicia (1QpHab 7.17ç8,3).

3. La ley como camino de salvación

El que tanto en Habacuc como en Qumran la ley sea considerada, en general, como camino que conduce a la salvación, no debe rechazarse precipitadamente como piedad meritosa. No se trata aquí de que el hombre sea capaz de ganarse por sí solo la salvación, sino de que la ley se interprete correctamente como don gratuito de Dios, que va a servir de orientación útil. El hombre acepta esta posibilidad que se le ofrece de configurar su vida. No se trata más que de una orientación básica de la existencia. Se cometen infracciones contra la ley, pero también existen medios expiatorios, como las ofrendas cultuales en el templo o la celebración anual del día de la gran reconciliación.

Además, es la teología en cuyo seno creció y de la que vivió Pablo¹⁴. A ello se refiere en Fil 3,6: “Yo era de conducta irreprochable en lo referente a la justicia, como ordena la ley”. Ahora ya no defiende la misma posición. Esto sólo lo insinúa en su nueva interpretación de Hab 2,4

El cambio de posición puede apreciarse más claramente en el pasaje ya citado de Rom 3,28: “Porque nosotros estamos convencidos de que el hom-

¹³ Véase DIETER-ALEX KOCH, “Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament”, en *ZNW* 76 (1985) 68-85; ROMANO PENNA, “Il giusto e la fede. Abacuc 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiana”, en *La parola di Dio cresceva* (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno (RivBib.S 33), Bologna 1998, 359-380.

¹⁴ Véase KARL-WILHELM NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992.

bre deviene justo por fe, sin obras de la ley” (entre paréntesis, “*nosotros* tenemos la convicción” no hay que referirlo a Pablo solo; conviene saber que tales sentencias eran compartidas y formuladas de igual manera por otros; probablemente esto se daba en los círculos de misioneros y predicadores del Evangelio de Antioquía, en Siria¹⁵).

¿Por qué entonces este cambio de sentido en Pablo y en otros? Porque tocamos en él un punto totalmente capital. Una tendencia exegética de gran influencia, que va unida al nombre de Rudolf Bultmann¹⁶, lo percibe de la siguiente forma: estos teólogos de la primera hora habrían reconocido que la Ley no puede ser en ningún caso un camino de salvación, porque el hombre siempre y en todas partes abusa de la Ley poniéndose al seguro frente a Dios. El hombre piensa que por medio de las obras de la Ley y de los méritos de la piedad gana su salvación como si formalmente pudiera obtenerse a la fuerza. Levanta la Ley como un muro de protección entre él y Dios y por eso ya no es libre para escuchar la palabra de Dios y su voluntad. La Ley que hay que observar se vuelve formalmente un pecado original del hombre. Esto es lo que se denomina la tesis del abuso legalista de la Ley.

Ante todo, no me agrada de esta posición que es injusta con la autocomprensión judía de la Ley y con la fidelidad judía a la Ley, pues este reproche debía ser válido en primer lugar, de forma consecuente, para el judaísmo de entonces y de ahora. Además, la base exegética de esta tesis es más bien débil. Los dos pasajes a los que se recurre para fundamentarla (Fil 3,9; Rm 10,3) hay que entenderlos de otra manera, porque Pablo habla en ellos de la “propia justificación”, la cual él mismo ha buscado o ha aplicado a Israel. Indican el caso en el que se pone en juego la Ley contra Cristo y se piensa que, por causa de la Ley hay que hacer oposición al mensaje de Cristo, como Pablo la hizo en sus comienzos. Esto concierne a una situación concreta recién introducida ahora. Pero de ningún modo se considera como la expresión principal sobre el motivo estructural de la Ley.

¹⁵ Muy ilustrativo al respecto es el trabajo de MICHAEL THEOBALD, “Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28) - Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?”, en Thomas Söding (Ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre* (v. nota 1) 131-192, que toma y desarrolla una sugerencia de JÜRGEN BECKER, *Paulus, Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 101.303 s.

¹⁶ RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 620), Tübingen 1977², 239E, lo expresa sutilmente: “La pecaminosa locura de vivir del mundo creado puede manifestarse tanto en una despreocupación frívola (sobre todo en los gentiles) como en un activismo interesado (sobre todo en los judíos), lo mismo en la ignorancia que en la infracción de las exigencias éticas o en el celo tenso por cumplirlas... Pertenece sobre todo a la conducta *kata*; a la *saurka*, el cumplimiento celoso de la ley en cuanto el hombre piensa alcanzar así por sus propias fuerzas la justicia ante Dios” (interrupción en el original).

Sólo queda la otra solución, ya indicada antes que entrante ha sido defendida por un número considerable de exégetas protestantes¹⁷: Pablo comparte con la Teología judía la opinión relativa a que la Ley representa un camino de salvación, pero había llegado a la convicción distinta de la de sus contemporáneos judíos, de que los hombre por principio son incapaces de cumplir la Ley. De hecho, este camino no ha sido recorrido. Todos los hombres están ante Dios como pecadores y la Ley tiene, no sólo de hecho, como tarea contra su propia intención el desenmascarar a los hombres en cuanto pecadores. También esto lo dice Pablo con suficiente claridad en la carta a los Romanos 3,19-20, como resultado de un largo encadenado de pensamientos, insertado en 1,18 según nuestra frase temática (tomamos además de los v. 19-20 otro más que pone ante la mirada todo el conjunto de forma renovada; con ello se nos aclara poco a poco como el mismo material lingüístico emerge en siempre nuevas variaciones)¹⁸:

19 Ahora bien, sabemos que todo cuanto dice la Ley lo dice para los que viven bajo la Ley, para toda boca enmudezca y todo el mundo se reconozca culpable ante Dios. 20 Porque ninguno será justificado ante Él por las obras de la Ley, pues por la Ley tenemos conocimiento del pecado.

21 Pero ahora, independientemente de la Ley, la justicia de Dios se ha manifestado y es atestiguada por la Ley y los Profetas, 22 la justicia de Dios por medio de la fe in Jesucristo para todos los que creen, pues no hay distinción, 23 ya que todos pecaron y todos carecen de la gloria de Dios, 24 todos han sido justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención que es la de Cristo Jesús.

Lo importante, en este contexto, es ver que Pablo no dicta aquí un juicio empírico, sino teológico. Quiero decir que el hecho de que en el mundo abunde el pecado y el mal, no es la verdadera base del enunciado general; pues, nadie, ni siquiera Pablo, sería capaz de comprobarlo en todos los casos

¹⁷ Véase (incluye una crítica a la tesis nomística) ADOLF SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief* (1935), Stuttgart 1975⁵, 130: "Pablo llamaba culpable al infractor de la ley, no a su autor... Ahora bien, esta necesidad no nace por el hecho de que el hombre cumpla lo que la ley ordena, sino de que no la cumple... Que las obras de la ley son obras de un pecador, eso lo ha dicho él (Pablo), pero no que fueran pecados". Después, sobre todo, a ULRICH WILCKENS, *Röm I* (v. nota 11) 174-178.

¹⁸ Véase para todo este apartado a DOUGLAS A. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNT.SS 65), Sheffield 1992; ZVONIMIR IZIDOR HERMAN, "Giustificazione e perdono in Romani 3,21-26", en *Antonianum* 60 (1985) 240-278; GIUSEPPE PULCINELLI, "'È stata manifestata la giustizia di Dio'. L'interpretazione di Rm 3,21-22 e la sua funzione nel contesto", en *Lateranum* 64 (1998) 7-47.

concretos. Pablo piensa, más bien, desde la perspectiva del acontecimiento de Cristo. Si Dios tuvo que intervenir una vez más, de manera tan amplia, es que la situación debía de ser realmente desesperada, y las viejas medicinas tampoco podían ser suficientes. A ello se añade un factor biográfico: Esta posición acabó llevándole también a él, como judío piadoso que creía cumplir fielmente todas las imposiciones de la ley, al pecado, a la desobediencia a la voluntad de Dios, ya que, por amor a la ley, creyó una obligación suya perseguir a los partidarios de Jesucristo, incluso con un fanatismo especial que no todos los judíos contemporáneos compartían públicamente, ni mucho menos. Eran relativamente pocos los fanáticos, entre los que se contaba también Pablo. Así, la ley le indujo también a él, le condujo al pecado (Rom 3,20: “por la Ley se llega al conocimiento del pecado”).

En este contexto hay que mencionar y tratar otro punto importante que se suele echar en olvido con frecuencia. Naturalmente, a los cristianos bautizados no les está prohibido cumplir la ley judía¹⁹. No es deber, ni una necesidad para su salvación, pero pueden. Esta observación puede resultar hoy un tanto superflua e innecesaria, pero, no así, en absoluto, en la época de Pablo. Al principio había más cristianos que procedían del judaísmo que del paganismo. Más exactamente: los cristianos tenían conciencia de ser un grupo singular de judíos, y así eran considerados por los foráneos. Pablo no se extrañaba, ni quería discutir sobre el hecho de que cristianos judíos, como Santiago en Jerusalén, seguían cumpliendo estrictamente la ley y obligaban a otros cristianos judíos a hacer lo mismo. Lo único que le importaba era que a las gentes de otros pueblos, a los gentiles que querían ser cristianos no se les impusiera como obligatoria la totalidad de la ley. Este dato, que se ha echado en olvido, nos recuerda también que desde el siglo III no existe ya un cristianismo judío, sin duda, en perjuicio de las iglesias.

4. Interrogantes abiertos

Es natural que, después de lo dicho hasta aquí, aún queden muchos interrogantes abiertos. Sólo podremos abordar algunos de ellos.

Decíamos que la justificación depende de la fe, confirmada de nuevo en el bautismo, por el acto del bautismo y la confesión de la fe, como escribe Pablo en Rom. 6. Ahora bien, ¿cómo continúa la vida del cristiano bautizado? ¿Puede ahora cruzarse de brazos, sintiéndose salvado, lo que, dicho con otras palabras, equivaldría a certeza de la salvación definitiva? ¿Ha dejado ya de representar el pecado para él una amenaza? No opina así Pablo. En el

¹⁹ Se trata incluso de una oferta parcial, según KARIN FINSTERBUSCH, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik* (STUNT 20), Göttingen 1996.

cap. 12-15 de su Carta a los Romanos da a sus destinatarios bautizados una lista completa de instrucciones, en parte muy concretas, para la vida, entre las que se encuentran, por igual, preceptos del decálogo, los 10 mandamientos, vigentes, por consiguiente. Pablo lo expresa maravillosamente bien en otra carta, en la que expone las posiciones básicas y obras cristianas bajo el lema: todo eso es la “fe que desarrolla su energía por medio de la caridad” (Gál 5,6). Y respecto al pecado se dice que Martín Lutero acuñó en relación a Rom 6 la expresión drástica: “Ciertamente, en el bautismo es ahogado el viejo Adán, pero la bestia puede nadar”.

Los reformadores no han perdido de vista la vida del cristiano que sigue tras el bautismo, sino que la han puesto bajo el lema de la “santificación”, que, a fuer de creyente, el cristiano ha de llevar cada vez más a la realidad en el marco de la nueva vida que le ha sido donada. En Pablo esto aparece entre bastidores en la introducción de sus cartas, en donde llama santos a sus interlocutores (p.e. en Rom 1,7:” ... a todos los que viven en Roma, amados de Dios, santos por vocación”). Además, el santo no está todavía definitivamente salvado, sino que por su culpa puede perder su estado de gracia. Quien en última instancia decide sobre ella es Dios en el Juicio Final. Sobre este punto se encuentran también en Pablo pasajes muy claros que no debemos orillar, p.e. Rom 2,16: “.....el día que Dios juzgue los secretos de los hombres, por Jesucristo, según mi Evangelio”, o Rom 14,10: “Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios”, o, más gráficamente aún, ya que se incluyen las acciones, las obras de los hombres, en 2 Cor 5,10: “ Pues, todos nosotros debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para recibir cada uno la paga de cuanto hizo mientras vivió en el cuerpo; de acuerdo con sus obras, buenas o malas”. Podemos abrigar, sin duda, la firme esperanza de que nuestra justificación, ya acaecida, aparecerá también entonces escrita con signo positivo.

Justificación, santificación, redención - tres magnitudes, al menos, diferenciables, desde el punto de vista lógico, y secuenciables en el tiempo, aunque luego se las vuelva a unir en un proceso trascendente, que ahora ya no puede realizarse individual y puntualmente en la dirección que conduce al acto único de la justificación, pero que permite una interpretación dinámica: El hombre justificado es introducido en una historia nueva con Dios y el resto de los creyentes, en una historia que camina hacia la comunión definitiva con Dios.

Por otro lado, Pablo ya vio el peligro que puede acarrear un concepto de justificación demasiado puntual; en concreto, tuvo que refutar los reproches que en este sentido se le formularon, como se da a entender en Rom 3,8: “Y, ¿por qué - según algunos calumniosamente dicen que enseñamos -, no obrar el mal para que vengan bienes? Es justa la condenación de todos los que esto dicen” (podríamos traducir el final, apoyándonos en el original griego, tam-

bién de la siguiente manera: Que el diablo se los lleve de repente a aquellos que afirman eso). Si lo analizáramos un poco, el reproche podría rezar así: En opinión de Pablo, Dios muestra su misericordia, es decir, el bien, al hombre en su papel de pecador, que hace el mal. Por tanto, dicho al revés, se podría deducir de ello que uno puede pecar ahora fuertemente, a fin de que Dios tenga la posibilidad de demostrar su justicia en el acto del perdón, y repetirlo así cuantas veces uno quiera. Esta tan arbitraria deformación de la doctrina de la justificación, que deja sin raíces a cualquier ética cristiana, es rechazada por Pablo, enfáticamente, como un malentendido de lo que él quiere. Que con esto no quedan resueltos todos los problemas, es justamente lo que vamos a ver en el ejemplo de la Carta de Santiago, a la que ya llegamos, por fin.

IV. *Justificación (también) mediante obras: Santiago*

Sólo una breve anotación a este escrito²⁰. No cabe la menor duda de que el autor de la Carta de Santiago, al indicar el nombre en el prólogo de la misma, quiere suscitar la impresión de que se identifica con el hermano del Señor, de igual nombre, cabeza jurídica de la comunidad cristiana de Jerusalén. A este tal Santiago lo conocemos, por ejemplo, por el informe sobre el concilio apostólico Hechos de los Apóstoles, cap. 15, en el que toma la palabra. Se debe tratar, de hecho, de un autor desconocido que, con este nombre, escribe en torno al año 80 d.C. Pero, aparte de ser un tema de discusión en el campo de la investigación, tampoco es tan importante para nuestros objetivos.

Es necesario leer, en primer lugar, con suma atención un pasaje de la Carta, concretamente Sant 2,14-24, y nos daremos cuenta enseguida de la relevancia, por no decir actualidad, que tiene como trasfondo de lo que se ha dicho hasta aquí²¹:

²⁰ Véase para las cuestiones introductorias el índice bibliográfico muy instructivo de FERDINAND HAHN / PETER MÖLLER, "Der Jakobusbrief", en *ThR* 63 (1998) 1-73, aquí especialmente 36-41.59-64; véase además MATTHIAS KONRADT, "Theologie in der 'strohernen Epistel'. Ein Literaturbericht zu neueren Ansätzen in der Exegese des Jakobusbriefes", en *Verkündigung und Forschung* 44 (1999) 54-78; TODD C. PENNER, "The Epistle of James in Current Research", en *Currents in Research: Biblical Studies* 7 (1999) 257-308. Un estudio comparativo en ROMANO PENNA, "La giustificazione in Paolo e in Giacomo", en *RivBib* 30 (1982) 337-362.

²¹ Para la interpretación remitiré especialmente a los comentarios de MARTIN DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* (KEK 15), Göttingen 1984 (6ª); FRANZ MUSSNER, *Jak* (v. nota 3); HUBERT FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*. Capítulos 2-5 (ÖTBK XVIII/2), Gütersloh / Würzburg 1994; RALPH P. MARTIN, *James* (Word Biblical Commentary 48), Waco 1988; LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The Letter of James* (AnchB 37A), New York u.a. 1995.

14 Hermanos míos, ¿qué ventaja le traerá a uno decir que tiene fe si no tienes obras? ¿Acaso puede salvarle la fe? 15 Si un hermano o hermana van sin abrigo y carecen del alimento cotidiano, 16 y les dijere alguno de vosotros: “Id en paz. Calentaos y hartaos; mas sin darles lo necesario a la vida, ¿de qué le sirve? 17 De igual manera la fe carente de obras está muerta en sus raíces.

18 Puedes argüir a cualquiera: Tú tienes fe, mas yo tengo obras; a ver cómo sin las obras me muestras tu fe; yo, en cambio, sí te mostraré por mis obras mi fe. 19 ¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios creen, y se estremecen”. 20 ¿Deseas, oh hombre vano, conocer cómo la fe sin obras es estéril?

21 Abrahán, nuestro padre, ¿no fue acaso reconocido justo por las obras, al ofrecer a su hijo Isaac sobre el altar? 22 En esto ves cómo la fe iba a la par con sus obras, y de sus obras recibía la fe el complemento. 23 Con ello se cumplió la Escritura que dice: “Creyó Abrahán a Dios y le fue computado a justicia; y fue apellidado “amigo de Dios”.

24 Ved, pues, cómo por las obras es justificado el hombre y no por la fe sola”.

La singular ironía de este texto estriba no sólo en la negación de la frase “sola fide”, “sólo por la fe”, en el verso 24: “no por la fe sola”, sino también en la elaboración del ejemplo de Abrahán en los versos 21-23; pues este ejemplo también lo utiliza profusamente Pablo en Rom 4, sólo que en sentido opuesto. Santiago y Pablo se apoyan en la promesa de Dios a Abrahán en Gén 15,5 de que sus descendientes serán tan numerosos como las estrellas del firmamento, a la vez que en la afirmación del verso siguiente 15,6: “Abram (como aún se decía) creyó en el Señor, y el Señor se lo computó en justicia”²². Pablo lo valora como ejemplo de fe incondicional. Santiago, partiendo de la exigencia de Dios de que Abrahán le ofrezca en sacrificio a su único hijo, el portador único, hasta entonces, de esta promesa de descendencia copiosa, argumenta así: Con su disposición Abrahán ha realizado a la perfección una obra pía; ha querido cumplir un mandamiento de Dios, y sólo esto acuñó su fe.

²² Hasta qué punto se aproxima al texto básico cada una de las recepciones, nos es imposible en este momento explicarlo más pormenorizadamente; para ello véase ACHIM BEHRENS, “Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus”, en ZAW 109 (1997) 327-341; MANFRED OEMING, “Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?”, en ZAW 95 (1983) 182-197; Íd., “Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels”, en ZAW 110 (1998) 16-33.

Evidentemente, aquí subyace un concepto de fe distinto al de Pablo, y lo confirma el segundo párrafo, o sea, los versos 18-20; pero, empecemos desde el principio. En primer lugar, llama la atención que en el verso 14 se habla de la fe: ¿Puede ésta sola salvar al hombre? Más adelante aparece también la justicia; pero, el punto de partida es la salvación, es decir, la salvación escatológica del Juicio Final, ya no la inicial aceptación en la comunidad de fe mediante el perdón de los pecados y la justificación del hombre por medio del bautismo. Pablo consideraba las obras, como se recordará, como criterio para el Juicio Final. Lo que Santiago, en los versos 15 y 16, define como obras, son las acciones lógicas que demanda la caridad: Al hambriento hay que darle de comer, y a los que carecen de vestido hay que procurarles una vestimenta adecuada; no se les puede alimentar con meras palabras; sería propio de cínicos, y no se cumpliría con el sentido del madamiento del amor al prójimo. Anotemos, además, que la Carta de Santiago contiene, en general, múltiples resonancias de la tradición de Jesús, y, sobre todo aquí, una vez más, de las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña²³. Por lo que resta, hay que afirmar que ya nunca más hablará Santiago de “obras de la ley”, ni tampoco en el párrafo siguiente. Como se ve claramente, la posición del frente ha cambiado. Ya no se trata de si se han de cumplir o no, todos los preceptos de la ley judía, sino, más bien, de llevar a la realidad práctica, dentro y fuera de la comunidad cristiana, actitudes éticas fundamentales, por ejemplo, el amor al prójimo.

El verso 18 delata igualmente que Santiago se vio expuesto, más de una vez, a interpelaciones críticas. De acuerdo con su concepto de fe ¿no se reduce ésta a “mero” amor al prójimo? ¿No se atrofia en un mero activismo social? Pero, en el diálogo ficticio²⁴ del verso 18, algo difícil de interpretar, Santiago insiste en las obras, y puede hacerlo porque el concepto de fe que él presupone por parte de sus enemigos lo entiende más desde el punto de vista material que existencial, no como postura de confianza básica, sino como un asentimiento a las verdades dogmáticas. Esto lo aclara concretamente en el verso 19 con un ejemplo chocante: “Sólo hay un Dios”, es uno de esos dogmas, bien conocido de la Biblia. No lo niegan ni siquiera los poderes demoníacos, cuya existencia Santiago supone, sin problemas, dentro del marco de su cosmovisión; pero ¿se puede llamar a eso, con rigor, fe?

²³ Véase WIARD POPKES, *Adressaten, Situation und Formn des Jakobusbriefes* (SBS 125/126), Stuttgart 1986, 156-176; PATRICK J. HARTIN, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNT.SS 47), Sheffield 199 1.16. WESLEY HIRAM WACHOB, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James* (MSSNTS 106), Cambridge 2000, se cite a Sant 2,1-13.

²⁴ Respecto a la posición defendida aquí véase HUBERT FRANKEMÖLLE, *Jak* (v. nota 21) 438-441; FERDINAND HAHN / PETER MÜLLER, *Der Jakobusbrief* (v. nota 20) 39ss.

En caso positivo, no se entendería más que en un sentido material enteramente vacuo y formal, que, en el caso de los demonios, sólo conduce al temor y temblor ante este Dios trascendente, pero no a la adoración, ni a la obediencia, ni al agradecimiento, que serían las reacciones correctas. Con ello queda preparado el terreno para las ulteriores explicaciones de los versos 20 hasta el 24, a los que ya hemos aludido. Atengámonos al resumen del verso 24, donde se dice, es verdad: El hombre no se justifica sólo por la fe. Pero, tampoco aparece allí: El hombre se justifica sólo por las obras. Es decir: fe y obras deben actuar juntas. En lugar de obras podríamos colocar en el verso igualmente obras de fe. La fe que puede justificar es la que se autentifica en las obras.

Resumamos los conocimientos relativos a la Carta de Santiago: El objetivo final del enunciado es la salvación en el Juicio Final, no la conversión inicial a la fe cristiana.

La ley judía ya no presenta, por lo que se aprecia, problema alguno; por obras se entienden acciones de amor al prójimo, tales como las que exigía Jesús.

La fe que Santiago considera no suficiente por sí sola, se la entendía, sobre todo, de manera formal, como asentimiento a ciertas verdades dogmáticas. Sobre ello construyó la tesis global de que una posición básica cristiana que haya de superar pasar la prueba del Juicio Final, requiere como necesaria la autentificación de la fe mediante obras de amor. Al mismo tiempo, se impone, formalmente, el Sermón de la Montaña: “No todo el que me diga: ¡Señor!, ¡Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino únicamente quien cumple la voluntad de mi Padre que está en el cielo” (Mt 7,21)²⁵.

Si analizamos el todo en sus partes, vemos que no se da contradicción auténtica, digamos, irreconciliable, entre Santiago y Pablo, sin que, por otro lado, vayamos a caer ahora en el peligro de una armonización precipitada. Hay que asumir las matizaciones y tensiones existentes, sin duda. Sobre todo, debemos partir del hecho cierto de que Santiago quiere discutir ya con argumentos críticos el principio paulino²⁶. Lo cita en el verso 24, negándolo. Nos basta sólo con poner ambas oraciones juntas para verlo: “El hombre

²⁵ HANS DIETER BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)* (Hermeneia), Minneapolis 1995, 546-556, pone el pasaje Mt 7,21-23 en relación -en parte, polémica- con Pablo y Santiago.

²⁶ Véase MARTIN HENGEL, “Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik”, en *Tradition and Interpretation in the New Testament* (FS E.E. Ellis), Grand Rapids / Tübingen 1987, 248-278; de modo diferente, y apenas convincente, MATTHIAS KONRADT, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* (StUNT 22), Göttingen 1998, 241-246.

deviene justo (sólo) por la fe, sin las obras de la Ley”, así Pablo; “El hombre deviene justo en base a sus obras, no por la fe solamente”, así Santiago.

Por consiguiente, Santiago debe de haber contactado, de alguna manera, con esta frase paulina de la justificación por la fe. Una posibilidad es que llegara a conocer personalmente a Pablo o a leer la Carta a los Romanos, por ejemplo, o la Carta a los Gálatas. No se puede excluir, de todas todas, aunque la investigación suele rechazarla, a veces. Por otra parte, ya dijimos que la frase no proviene, en absoluto, sólo de Pablo, sino que se desarrolló, bajo su influencia, en el seno de la comunidad antioquena: de aquí que Santiago pudiera conocerla, por así decir, al margen de Pablo. La suposición que parece más plausible es que Santiago se veía ya frente a frente con evoluciones o, mejor, erróneas evoluciones postpaulinas. La frase: la justificación acontece sólo por la fe, sin obras de la ley, se desgajó, ya en el ínterim, de su original contexto y se radicalizó, por ende. Las obras, en general, las obras cristianas todas, fueron declaradas de segundo rango y de nula importancia. Ahora ya no importa, en absoluto, la conducta de vida concreta. Se puede, y ésta sería la consecuencia última, pecar, sin preocuparse de nada; Dios perdonará; pues, como dijo, al parecer, más tarde Heinrich Heine de manera despectiva: “Pardonner, c’est son métier”, “Perdonar es su oficio”. Nos acercamos, por último, al reproche aquel que le hicieran a Pablo y contra el cual él se opuso tan enérgicamente en Rom 3,8: “Operemos el mal, para que surja el bien”, es decir, pequemos, para que Dios nos pueda perdonar. Esta posición iba cogida de la mano de la negligencia respecto a la responsabilidad social, que, por cierto, pertenece a la categoría de obras sujetas a mofa. Viéndolo así, no puede uno negarle totalmente su simpatía a nuestro Santiago, ni siquiera un entusiasta partidario de Pablo.

V. Conclusión

Tras estas prolijas explicaciones sólo unas breves palabras para concluir. Martín Lutero, Pablo, Santiago, en este orden hemos abordado el estudio de tres teólogos, dos de la época primitiva y uno de una época de cambio. Nuevamente se ha visto con claridad que Lutero y con él la Reforma se mantienen a la sombra de Pablo, aun cuando la nueva situación temporal haya conducido a matizaciones varias respecto a la recepción del pensamiento paulino. También sentimos ya, sin que lo podamos ni debemos explicar largo y tendido, que la posición de Santiago puede relacionarse más bien con la tradición católica, en lo que atañe al concepto de la fe, la insistencia en las obras cristianas y su rango meritorio cara al Juicio Final.

El pasado año, en concreto, el 31 de Octubre de 1999, viví en Augsburgo, ciudad tan importante para la Reforma, la firma de la Declaración Con-

junta de la doctrina de la justificación por parte de las Iglesias de la Federación Mundial Luterana y por parte de la Iglesia Católica. Con ella se asegura un consenso básico sobre la doctrina de la justificación, sin que ello sea óbice a ulteriores debates necesarios sobre cuestiones concretas. Se dice en el párrafo 15²⁷: “Juntos confesamos: Sólo por gracia en la fe en la obra salvífica de Cristo, y no por nuestros méritos, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, que renueva nuestros corazones y nos capacita e impulsa a las buenas obras” (una formulación muy abierta, pero precisamente por ello compatible con el hallazgo bíblico y su recepción diferente); de todos modos, en el propio campo católico el Concilio Tridentino también afirmaba ya algo que suele olvidarse a menudo, contra los extremistas: “Quien afirme que el hombre por las obras que realiza con sus fuerzas naturales o por medio de la ley es capaz de alcanzar la justificación ante Dios, sin la gracia de Dios por Jesucristo, sea anatema”²⁸. En la formulación oficial conjunta, atrasada a una fecha posterior, para mitigar ciertas irritaciones, puede leerse aún: Ambos interlocutores se comprometen a seguir profundizando en el estudio de los fundamentos bíblicos de la doctrina de la justificación²⁹.

El desarrollo de todo esto exigiría un estudio específico, y eso ya no entraría dentro del campo de mi competencia profesional. Pero no deja de ser significativo y, a la vez, reconfortante, ver que la base de las diferentes visiones y de los distintos caminos de acceso al tema específico se encuentra ya en el Nuevo Testamento, en el documento fundacional de nuestra fe. La unidad compaginada con la variedad sólo será posible si, como sucede en la Declaración Conjunta, nos retrotraemos al testimonio multiforme del Nuevo Testamento, que siempre nos depara nuevas sorpresas y nos invita constantemente a realizar descubrimientos nuevos.

²⁷ El texto alemán, entre otras cosas, en JOHANNES BROSEDER / ULRICH KÜHN / HANS-GEORG LINK, *Überwindung der Kirchenspaltung. Konsequenzen aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn 1999, 32-42, aquí 36. Acerca de la discusión, especialmente, desde la perspectiva exegética, véase sólo ULRICH WILCKENS, “Die ‘Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre’ (GE) und ihre biblische Grundlage”, en Thomas Söding (Ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre* (v. nota 1) 27-63; HANS HÜBNER, “Die paulinische Rechtfertigungstheologie als ökumenisch-hermeneutisches Problem”, *ibíd.*, 76-105, y THOMAS SÖDING, “Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre”, *ibíd.*, 193-246, así como MICHAEL THEOBALD, “Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur ‘Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre’”, en *ZTHK* 95 (1998) 103-117.

²⁸ DS 1551, como Can. 1: “Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Jesum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit”.

²⁹ En otro lugar (v. nota 27) 43.