

PROFUNDIZACION

1) La DC y el Criterio de la verdad¹

La relevancia que tiene la doctrina de la justificación es muy discutida actualmente: ¿El principio fundamental de Pablo respecto a que un hombre, no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesucristo (Gal 2,16; Rm 3,28) es *un* criterio o *el* criterio de la verdad cristiana (DC 18)? La discusión en torno a esta palabra toca lo neurálgico de la teología evangélica y católica. Para la iglesia protestante, marcada por Lutero, el *sola fide, sola gratia* y *solo Cristo* es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. La Iglesia Católica propone en Trento un tratado importante de la justificación y estima mucho la tradición de Pablo, sin embargo, no puede decirse que su doctrina y predicación está marcada decisivamente por su doctrina de la justificación, menos todavía en la interpretación luterana y reformatoria. Una respuesta a la cuestión de la validez del criterio puede encontrarse sólo desde la Escritura².

En síntesis: Está fundado en el "asunto" del Evangelio; cuando Pablo deja hablar la doctrina de la justificación, por un lado en la carta a los Gálatas como criterio de distinción entre la doctrina ortodoxa y falsa, por otro lado, en la carta a los Rm como "suma" de su teología y con esto como característica de la identidad cristiana. Pese a que la doctrina paulina tenía su hora, porque creció en el dialogo del apóstol con sus comunidades, como reflexión sobre el acontecimiento de Cristo que le fue revelado y que aplica según la situación, sin embargo, su relevancia traspasa el tiempo de su génesis, para presentar la "verdad del evangelio" (Gal 2,5.14). La doctrina de la justificación encuentra su propio criterio en la teología y cristología, que la protege contra cualquier intento de nivelación y proyección. A la inversa, la antropología, Eclesiología y la ética, según Pablo, se miden por la doctrina de la justificación que, sin embargo, por su parte, no se comprende si se abrevia su dimensión antropológica, eclesiológica y ética.

Pablo no se sitúa con su doctrina de la justificación en el "centro" de la Escritura. Allí está la persona de Jesús de Nazaret, quien por su parte apunta a Dios, el Padre, como origen y meta del acontecimiento histórico salvífico. Pero Pablo mismo vio esto más que nadie y desarrolló su doctrina de la justificación, para que Jesucristo para el creyente pueda ser aquel que es según la voluntad de Dios: El "hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí"(Gal 2,20)

2. El lugar de la doctrina paulina de la justificación y la DC³

La discusión ecuménica, que surgió con la "Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación", conduce nuevamente a la tarea de interpretar el mensaje de la justificación paulina exegética y teológicamente. Esta interpretación es eo ipso ecuménico; pues el hecho de la división de la Iglesia está en oposición llamativa a la doctrina paulina sobre la justificación, que convergen con la Eclesiología del Cuerpo de Cristo (1 Co 10, 16s; 12,12-27; Rm 12,4s) y del pueblo escatológico de Dios (Rm 9-11). Un ecumenismo, que se sabe rigurosamente ligado a la búsqueda de la "verdad del evangelio" (Gal 2,5.14) obtiene futuro sólo a partir de la interpretación del testimonio paulino. La re-reflexión sobre la soteriología del apóstol y de toda la Sagrada Escritura no se logra sin que sea agudice la conciencia del problema de la historia de los efectos (wirkungsgeschichtlich).

Sigue siendo el mérito de Lutero, que logró interpretar de modo nuevo desde sus raíces, la teología de la justificación de Pablo, con los instrumentos que le dio el humanismo, al aplicarla a

¹SÖDING TH., Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre, en SÖDING Th.(ed), Warum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der "Gemeinsamen Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (QD, 180) Freiburg-Basel-Wien 1999, 193-246.

² SÖDING TH., Kriterium, 246.

³SÖDING Th., Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht, ZTK 97(2000) 404-433.

la pregunta del hombre por la salvación del alma. y la interrelaciona con la realización del reinado de Dios en el mundo del pecado, para abarcar desde este centro la totalidad de la teología cristiana: LA FE como unidad de *fides* y *fiducia*, el amor como energía de la fe obrada por el Espíritu, la gracia como reo de libertad, el pecado como poder del mal y trasgresión personal, el juicio como medio para la realización de la salvación escatológica, la justicia de Dios como *iustitia iustificans*, la gracia como *gratia aliena*, la esperanza como certeza de salvación. Es mérito de Calvino, que bajo el uso de las posibilidades sistemáticas que Lutero le facilitó como conocimiento fundamental reformador, de integrar la doctrina de la justificación en el horizonte de la teología de la alianza, para así reconocer la unidad de la obra salvífica de Dios y de este modo no oponer dialécticamente justificación y salvación como ley y Evangelio, sino mediarlos interiormente. Es mérito del concilio de Trento, que aprovechando todas las posibilidades dogmáticas que le dio la escolástica, de interpretar de modo nuevo la doctrina de la justificación de Pablo a la luz de los concilios occidentales, al destacar la importancia de la Iglesia, especialmente del ministerio apostólico, para el acontecimiento salvífico del perdón de los pecados y reflexiona la integración del hombre en la obra salvífica de Dios, para integrar bajo este signo, la doctrina de la justificación en la totalidad de la teología cristiana: La dimensión eclesial de la vida de fe, la transformación de la fides (entendida de modo tomista) por la *caritas Dei*, el alto valor del sacramento de la penitencia, el juicio según las obras, la *nova lex*, la confianza en la misericordia de Dios en el juicio, la autenticidad del arrepentimiento humano, la seriedad de la conversión, el regalo de gracia de la libertad que llama a la responsabilidad.

Una comprensión ecuménica no se obtendrá por una relativización de estas tradiciones confesionales, sino sólo por su reconstrucción teológica. Como cada uno pertenece a su manera a la historia de los efectos de la teología paulina, quieren también ser medidos por Pablo, tal como habla dentro del marco de toda la Sagrada Escritura. ¿Subraya el movimiento ecuménico esta hermenéutica? Los documentos existentes hasta la declaración conjunta ofrecen una respuesta diferenciada, aunque corren el peligro de no escuchar suficientemente la voz de los reformados.

La Iglesia Católica, con su competencia gradual propia en diferentes niveles de teología y magisterio, siguió una línea clara de interpretación -por cierto no sin vueltas-, por un lado se mantiene firme al espíritu y la letra de Trento; por otro lado, se manifiesta una dirección de una interpretación más profunda, al abrir más el horizonte del concepto paulino de fe, pecado y gracia. Por eso se puede afirmar a través de un desarrollo cuidadoso de la teología de Trento el *sola gratia*, *sola fide*, hasta el *simul iustus et peccator*; se puede todavía elaborar más la función criterial de la doctrina de la justificación, de lo que era costumbre en la tradición católica. Según como se puede prever, esta será la perspectiva de expresiones futuras del Magisterio. La teología católica está exigiendo hace tiempo esta dirección en su gran mayoría y urge ahora sacar las justas consecuencias, tanto lo que se refiere al reconocimiento de ser-Iglesia como también de la teología de los sacramentos y del ministerio., inclusive la comunión eucarística.

Por el lado evangélico habría que preguntarse, bajo qué condiciones se puede lograr, someter también la doctrina de la justificación de Lutero, Calvino y de los escritos confesionales a una reinterpretación a la luz de la Escritura. Llama la atención en los textos ecuménicos de consenso, que el "lado católico" de Pablo se ilumina más, de tal modo, que se acentúa la importancia de la Iglesia y del sacramento de la penitencia, se elabora la pertenencia de justificación y santificación, se valora la importancia de las buenas obras y se fortifica la introducción del hombre, movido por el Espíritu en el acontecimiento de la justificación y se exige el crecimiento en la fe. Hay que probar, que posibilidades tendrá esta dirección de interpretación, dentro del marco internacional de un nuevo consenso intraprotestante entre la teología universitaria y las direcciones de las Iglesias, que pueden fecundar la conversación con el lado católico.

Es decisivo, que la teología ecuménica media la doctrina paulina de la justificación en su capacidad específica de dejar hablar el Evangelio de Dios. Esto presupone valorarla de modo

sobrio a partir de sus presupuestos propios, en su propio contexto y sus propias interpretaciones. Aquí, la exégesis tiene una función teológica clave.

2. La discusión exegética: Una valoración crítica.

Una mirada sobre el panorama de la discusión exegética, muestra que las controversias confesiones tradicionales son cubiertos por un debate nuevo de interpretación, que recibe impulsos, en parte, por el dialogo judío-cristiano; también por los comienzos religiosos de nuevas tendencias económicas y sociológicas. Ante estos paradigmas nuevos, que aparecen sobre todo en el ámbito de habla inglesa, hay que presentarse con el interés de una exégesis textual y objetiva, de modo crítico.

a. Caminos y aporías de interpretaciones antropológicas.

En la historia de los efectos de la reforma, pero también del Concilio de Trento, se encuentra una interpretación antropológica-soteriológica de Pablo, que ve en la doctrina de la justificación la respuesta teológica del evangelio a la pregunta por la posibilidad de la mediación escatológica de la salvación en medio de este mundo de pecado y muerte.

Punto de referencia como también de alternativas, es la interpretación tanto genial como problemática de R. Bultmann. En el horizonte de la teología existencial se acerca a la crítica de Lutero respecto de la justificación por las obras, y lo interpreta existencialmente, -M. Heidegger-, en vista a la teología de la gracia; relevancia actual de la crítica al pelagianismo sublime católico. Serias deficiencias metódicas, ya ausencia eclesiales (H.Schlier); es la crítica de Käsemann. Tanto Rm como Ef muestran, según Söding, que la doctrina de la justificación critica la justicia por las obras. Pero la cuestión es, si Pablo realmente quiere acentuar esto.

Las oposiciones que Pablo construye, no se llaman soberbia y humildad, exigencia y renuncia, pensar exitosos y petición de gracia, tampoco exterioridad e interioridad, egoísmo y altruismo o hasta tener y ser, sino "obras de la ley" y "fe en Cristo"; gracia y obra; justicia propia y justicia de Dios y, en consecuencia, se llaman esclavitud y filiación, esclavitud y libertad., en definitiva, vida y muerte. ¿Estas antitesis se comprenden sin su dimensión ética sublime? ¿No hay que cuestionar radicalmente toda interpretación antropológica soteriológica y más allá de esta, luterana y tridentina?

b. Puntos de partida y aporías de las interpretaciones sociológicas.

En el ámbito ingles hay una dirección en la interpretación que pretende tomar distancia de la antropología y cuenta con la ruptura de la tradición tradicional, para llegar a un paradigma nuevo. K. Stendahl, Dunn, marcan la misión a los gentiles como el *sitz im leben*, como solución del problema. El lugar de la doctrina de la justificación sería la superación de todas las barreras, que excluyen a los gentiles del pueblo elegido. Sanders encuentra la solución en el nomismo de la alianza. Los problemas de estas interpretaciones son inmensos, según Söding.

3. El acento de la doctrina paulina de la justificación

Pablo desarrolla su doctrina de la justificación en el dialogo con sus comunidades y en confrontación con sus opositores. Pero es mucho más que un "concepto para resolver problemas" o una "doctrina de combate". Se muestra más bien en la carta a los Filipenses, Gálatas y, sobre todo a los Romanos, como una interpretación perfilada del Evangelio y, a la vez, como Suma de su teología, en la medida que interrelaciona las líneas relevantes de desarrollo del pensar paulino y da conocer en el signo de la justicia de Dios un concepto teológico fundamental, que revela que teología, cristología y pneumatología, soteriológica y escatología, Eclesiología y ética están conectados desde dentro. Así Söding lo ha mostrado en su estudio *Kriterium der Wahrheit*. ¿Qué metas persigue Pablo con este concepto?

No es suficiente como respuesta que Pablo se defiende contra los opositores nominalistas, pues, ¿Por qué Pablo-hasta en Antioquia (Gal 2, 11-14) busca la discusión, donde

la tolerancia hubiese sido más fácil? El apóstol ofrece en sus cartas mismas una serie de indicaciones, donde el skopos de la doctrina de la justificación se encuentra. Una síntesis elemental se da en Rm 4,14: "Porque si son herederos los de la ley la fe carece de objeto y la promesa queda abolida. Se trata de la pertenencia a una comunidad de aquellos que son partícipes de la bendición de Abraham, según la voluntad de Dios. La posesión de la ley distingue por cierto a los hijos de Israel (Rm 3,1s; 9,1-5), pero no fundamenta su justificación, porque se interrelaciona con las transgresiones permanentes bajo el poder del pecado y la autovanagloria, que no percibe la necesidad de la gracia creadora de Dios (Rm 1,18-3,20) Si esto no se tomase en cuenta, la promesa será vana, por que la ley -así la convicción paulina fundamental- fue dado por Dios para la condenación del pecado, pero no puede superar la muerte. Al mismo tiempo la fe sería -como la negación de la resurrección- privada de su contenido como de su efecto (1Co 15), porque no sería comprendido en el sentido cristológico como fe en el Señor muerto y resucitado (Rm 4,7) y porque perdería su "función" producida por el Espíritu, de anclar toda la vida del hombre, toda su esperanza y caridad únicamente en Dios.

a) El acento cristológico: comunión con el Jesucristo crucificado.

En Flp 3, su confesión dramática, Pablo escribe, de aquello que el mismo aspira, cuando se abandona a la fe justificante y por eso, rompe con su biografía.."y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión de sus padecimientos hasta hacernos semejantes a él en su muerte "Flp 3,10. La "gnosis" de Jesucristo, que supera todo (Flp 3,8) es un conocimiento de fe. Sólo el Espíritu de Dios, que escrudiva todo, también la profundidad de Dios (1Co 2,10) la puede comunicar (1Co 2,6-16), pues consiste en ver en la locura de la cruz toda la sabiduría de Dios, en la debilidad del crucificado todo el poder de Dios y en el escándalo de la cruz todo el amor de Dios (1Co 1,18-25; 13,1-13). Dicho cristológicamente: El conocimiento de fe consiste en ver en el humillado el preexistente, quien se ananodó de su ser igual a Dios y en el resucitado el crucificado, que aceptó la forma de un esclavo (Flp 2,6-11)

A modo de fe abarca este conocimiento el reconocimiento de Jesucristo en la forma de la confesión a él (Rm 10,9). Si al revés, el creer se comprende como "conocer", está en juego más allá que una intelectualidad espiritual y éticamente responsable. el amor a Jesucristo, del cual Pablo habla poco, pero no menos impresionantemente. La mística de Cristo es una concepción ambigua y no apta como contraposición a la justificación, pero como designación de la relación, que cultiva el diakons apostólico a su kyrios, es muy pertinente e irrenunciable. De esto hablan no sólo las visiones y éxtasis, los estigmas, sino sobre todo la confesión al evangelio(Rm 1,16), su servicio misional, la existencia de la locura de la cruz, la fuerza de su debilidad (1Co 12, 10), la preocupación maternal hacia sus comunidades(1Ts 1,7), el pedido de unirse definitivamente con el kyrios, de tal modo que Pablo confeso en pleno peligro de muerte: "para mi la vida es Cristo y la muerte ganancia".

El conocimiento de Jesucristo apunta a la comunión con él y se debe a ella. Es una comunión en la vida y en la muerte; pues el crucificado resucitado participa así al apóstol el significado salvífico de su muerte y resurrección, de tal modo que afirma de si mismo: "no vivo yo sin que es Cristo quien vive en mi" Gal 2,20) Lo que Pablo confiesa, de modo muy personal en Flp 3 y Gal 2, es a la vez paradigmático. Si se fija en los fieles individuales o en la comunidad eclesial, que constituyen el cuerpo de Cristo, da lo mismo: Cristo puede dar expresión a su forma, es decir, del Hijo de Dios, quien como siervo sufriente murió por todos, de tal modo que ellos "en Cristo" viven, esto es, dentro del ámbito de su gracia (2Co 4,2-6 y Rm 6,1-1; 8, 1-11)

Pablo hace entonces, teología de la justificación, para hacer justicia a aquel a quien Dios "reveló en mi, para que le anunciase entre los gentiles" Gal ,1,15). Se dirige críticamente contra toda nivelación de los efectos salvíficos y de la persona de Jesucristo, de tal modo como Dios, en la muerte y resurrección de Jesucristo, se reservaría algo de su gracia y hubiese realizado bajo reserva una reparación. Positivamente visto, vale que la doctrina de la justificación exprese con precisión excepcional el "pro" del sufrimiento y la muerte de Jesucristo, pero también su filiación divina con una acentuación específicamente teocéntrica-soteriológica: Jesús es el Hijo de Dios

por un lado como aquel que -de modo escatológico y protológico- vive plenamente desde Dios y hacia El (1 Co 3,21s, Rm 6,10; 1 Co 15,28), por otro lado como aquel, a quien Dios hizo "primogénito ente muchos hermanos, que a su vez claman Abba Padre (Rm 8,15; Gal 4,6), porque Dios los predestinó de antemano, para ser conformado a la imagen de su Hijo (Rm 8,29)

b) El acento teológico: La grandeza de la gracia de Dios.

El primer desarrollo de su tesis de la justificación en Gal 2,16-21 apunta a la afirmación enfática: "No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces, hubiese Cristo muerto en vano" (Gal 2,21) (Cf. Rm 4,14). De modo semejante Pablo interrelaciona en el capítulo de Abraham en Rm, la obra de la ley con el pago debido, es decir, la condenación definitiva, pero la fe con "la herencia según la gracia", es decir "la salvación definitiva (Rm 4,4s) para sacar la siguiente conclusión: "...por eso, depende de la fe para ser favor gratuito (Rm 4,16) En la misma línea, sintetiza su argumentación respecto de la justificación de la elección de los que creen (Rm 9,12) en dos sentencias. Por un lado, Rm 9,16: "Por tanto no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia" y por otro lado Rm 11,6: "...y si es por gracia, ya no lo es por las obras; de otro modo, la gracia no sería ya gracia". ¿Cómo entender esto?

La gracia, de la cual depende toda la esperanza, es la acción de Dios, en la cual, indebidamente, no obligadamente, por pura misericordia, viene en ayuda de nuestra debilidad. Pero ¿cómo es esta ayuda posible frente a la sobrepotencia del pecado, que demuestra Rm 2,18-3,20 en todos sus detalles a partir de la Escritura y por medio de la razón? La gracia, según san Pablo no consiste en encender en el hombre la luz del conocimiento, como diría Filón. Pero el apóstol no se contenta con la afirmación que la gracia consiste en que motive al hombre para la obediencia de la ley y ayudarlo en el cumplimiento de la ley, de perdonar a Israel sus deudas en el año de gracia, tampoco que el juicio final sea para su bien.

El apóstol no niega fundamentalmente los efectos de la gracia, de los cuales estaba convencido previamente a Damasco. Pero piensa que el pecado domina desde siempre a la ley y logra poder a través de la obediencia a ella, no se trata de que la ley lleva a la transgresión; la justificación vendría del cumplimiento de la ley. Aunque se desconociera, que la justificación constituye una anticipación escatológica del juicio y de la consumación, se trata pues del Reino de Dios. Apunta a la victoria definitiva sobre la muerte (1Co 15,20-28), en que se paga el pecado y sólo desde aquí es comprensible. La gracia de la justificación es amnistía del culpable (Rm 5,16), pero tiene que ser comprendido en sentido pleno como una creación nueva (2 Co 5,17; Gal 6,15). Como Dios, porque es el Padre de Jesucristo, realiza la salvación escatológica "desde arriba" al modo, que se lleva a cabo en lo "mas bajo" en la esfera de la carne dominada por el pecado, (Rm 8,3s cf. Flp 2,6s) es la muerte vicaria del Hijo de Dios la síntesis de la gracia escatológica. Ella consiste, en que Dios entrega su propio Hijo y lo resucita, para redimir a aquellos, que consiguieron la enemistad con Dios (Rm 4,25; 5,11-11; 8,31-39;) precisamente esta es la "verdad del Evangelio" (Gal 2,5.14) que Cristo me amó y se entregó a si mismo por mi" Gal 2,20; y que Dios pese que éramos pecadores, no está contra nosotros, sino por nosotros (Rm 8,31), de tal modo que "nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro"(Rm 8,39)

Según Rm 3,21-26 Dios exhibe por eso a Jesús como propiciación para el perdón de los pecados, para "ser él justo y justificador del que cree en Jesús" Rm 3,26. Este teocentrismo de la soteriología, la auto-comunicación de Dios para la salvación de los hombres en Jesucristo, quiere destacar el apóstol en su teología de la justificación. La teología de la gracia de Dios es teología de la justicia de Dios; Dios por Jesucristo cumple su promesa (2 Co 1,20) y por eso no solo se muestra fiel y confiable, sino también se revela a Si mismo; al revés la teología de la justicia de Dios siempre es teología de la gracia, porque Dios crea vida por medio de la muerte y la salvación por medio del juicio, cuando se muestra en su acción histórica y escatológica de salvación como el mismo y instaura su Reinado (Rm 14,17)

Pablo está convencido que aferrarse a la letra de la ley significa una contradicción profunda para con Dios, es decir, a su acción salvífica en el crucificado -y esto lo demuestra abiertamente en su propia persona (Gal 1,12-16; Flp 3,3-12): un arraigarse radicalmente en la gracia. Pablo está convencido (1 Co 1,18s) que la comprensión del sentido de la ley según el errónea, no es la única, sino la que predomina en el cristianismo primitivo, que únicamente ve en el crucificado sólo el condenado por el Padre (Dt 21,23 cf. Gl 3,) pero "no el que fue hecho pecado por nosotros"(2 Co 5,21).

La fe por el contrario acepta el evangelio gracias a la gracia de Dios; sólo ella lo puede. Por eso, la fe sabe que no tiene nada lo que no haya recibido(1Co 4,7) y que Dios en nosotros realiza el querer y el consumir (Flp 2,13). Pero la *pistis* no se agota en esta actitud, sino se introduce en ella, al confesar a Dios y su Hijo a la *ekklēsia* (1 co 12,1s; Rm 10,9s), pone su esperanza totalmente en el amor de Dios y actúa por medio del ágape (Gal 5,6). También la fe trabaja (1 Ts 1,3) también tiene delante de sus ojos la "ley de Cristo"(Gal. 6,2) Pero "la obra" que realiza, no se basa en la exigencia de pago, sino afirma que ningún hombre se justifica por su propia obra, sino aquel, sea judío o pagano, solo por el reinado de Jesucristo en él (Rm 6,1-1; 8, 1-11)

Pablo hace su teología de la justificación para la mayor gloria de Dios (Rm 11,33-36). Así como la cristología está orientada teocéntricamente, así también la doctrina de la justificación se orienta teocéntricamente. Se dirige en forma crítica, contra el politeísmo pagano y todo sincretismo dentro del cristianismo; de modo crítico se dirige también contra las formas de insistir en la dignidad de la torah, que no quieren admitir la promesa de la nueva alianza, mientras Pablo marca la posición cristiana de modo inverso, en la cual la crítica a la revelación salvífica de la ley se pretende garantizar en su dignidad teológica. Positivamente, la doctrina de la justificación está definida por el amor de Dios, según el cual Dios nos regala su Hijo, como amor al enemigo, por que los ateos, que solo merecen la muerte pueden vivir gracias a la fe (Rm 8,31-39) Tratar de Dios como el justo, significa tratar de la justificación del impío; ver la justicia de Dios como síntesis de su ágape, significa creer en Dios como el Padre, que no perdonó a su propio Hijo, sino los entregó por nosotros" (Rm 8,32)

c) El acento misional teológico-ecclesiológico: La salvación de judíos y gentiles.

Según Gal 3,13s y 2,15 ss, Pablo está convencido de la universalidad de la misión entre los gentiles, también antes de elaborar la teología de la justificación; tan sólo con ésta, Pablo radicaliza su punto de vista: La ley no es obstáculo sino don de Dios para los judíos; así la ley está inscrita en el corazón de los gentiles. La universalidad de la promesa depende de la fe.

d) El motivo antropológico: consolación de los pecadores, animación a la libertad

La doctrina de la justificación expresa la buena noticia para los pecadores. La idea fundamental de la Reforma que los católicos acepta con gusto, consiste en que al *iustitia dei* es vista como aquella que Dios mismo crea, en declarar libre al pecador y inicia su reino de gracia. Como *iustitia* siempre ya es *iustitia* distributiva (como hay que afirmar según la corriente fundamental de la investigación protestante y católica) en la medida en que propone el castigo al pecado por su pecado, que merece y la recompensa para sus obras. El salvador no es otro sino el juez; la salvación no puede realizarse sin juicio. Pero la recompensa se mide según la gracia y el castigo sirve para la salvación. Es decisivo que el lugar escatológico del juicio universal es la cruz, en la cual el Hijo de Dios tomó sobre sí a modo de sustitución la condenación, que pende sobre todos a causa de la ley santo.(Gal 3,10; Dt 27, 26) Sólo para aquellos que se encuentran "en Cristo", no hay condenación (Rm 8,1). Dios no hace preceder la gracia al derecho, sino sitúa la gracia en su derecho, porque transforma la muerte en vida Rm 14,17; Rm 8,29.

paraklēsi- es una palabra fundamental del evangelio paulino (Cf. .Flp 2,1; Rm 12,8; 15,4).El consuelo que da el evangelio al pecador, no consiste en que el pecado no sería tan grave, ni el sufrimiento tan grave, ni la muerte tan amarga. Crítica fuerte realiza Pablo a toda

manifestación del pecado, tanto en los judíos como en los paganos, que no permite entregarse a ilusiones. El consuelo del evangelio consiste más bien, en que el pecado puede ser perdonado, el sufrimiento se basa en la comunión con Cristo sufriente y la muerte es *exitus* a la vida eterna, para aquellos en los cuales Dios mismo enciende la luz del conocimiento de su gloria (2 Co 4,6). A través de este consuelo, el mensaje de la justificación anima para la libertad de la fe (Gal 5,1-5,13s). La libertad es de índole soteriológica y ética, pues libera para el amor.

4. Perspectivas ecuménicas

¿Qué perspectiva ecuménica puede abrir una exégesis paulina, que se mantiene a la centralidad antropológico-soteriológica, pero que supera una identificación con la piedad judaica de la ley con la idea demasiado humana del éxito y que integra la dimensión eclesial de justificación inclusive sus actos históricos, sociológicos, religiosos, sin relativizar el cristocentrismo y el teocentrismo mediado por el?

a) El *status quaestionis* y su impulso para el ecumenismo

La investigación neotestamentaria trajo durante los últimos treinta años, múltiples aclaraciones de lugares problemáticos, que trascienden todavía las afirmaciones de la "Declaración Conjunta": justificación no acontece sólo a causa de, sino *por* Cristo, en la medida en que el como Crucificado Resucitado se hace presente para la salvación. Justificación no es comprendido sólo forense, sino también efectivamente, porque Dios dice su palabra poderosas en el juicio y la justificación presente es anticipación de la salvación definitiva. La gracia que justifica al pecador es y permanece única y exclusivamente la gracia de Dios, y llega a ser así propia del creyente, que en su yo vive en Cristo; pues lo que es posible para Dios, lo realiza también: la libertad de los creyentes en el servicio de Dios y del prójimo. Justificación y santificación no se dejan separar. Las obras de la caridad, que se pide al cristiano, no se debe comprender como agregado de la fe justificantes, sino "fruto del Espíritu" (Gal 5,22). En este sentido no deben ser considerados como "meritos", que puede exigir de Dios recompensa, sino como obras, en que la fe desarrolla su energía (Gál. 5,6) y que ante Dios en el juicio no pasan inadvertidos, sino son reconocidos, porque la salvación viene sólo por Jesucristo y no es otro sino el quien obra en los creyentes en la fuerza del Espíritu el amor a Dios y al prójimo. Es importante la dimensión sacramental del bautismo y de la eucaristía. (1 Co 10,16; 1 Co 3; Rm 15,8-13)

b) La nueva visión del judaísmo y su significado para el ecumenismo cristiano

Los efectos constructivos de esta investigación paulina exegéticamente acertada y teológicamente reflexionada se hacen más grandes todavía, si se renuncia a la identificación entre justicia de las obras y pensar exitoso. Aparece central la cuestión teológica, que significa: Los hombres pueden depositar su esperanza sólo en las obras de la ley, el culto de expiación del templo y finalmente en la mansedumbre del juez, o no les será concedida, de modo totalmente inmerecido e indebido, sin medida, de modo sobreabundante aquella plenitud infinita una vez por todos (Rm 6,10), aquella gracia, que consiste, en que el Hijo de Dios por ellos, en su lugar muere en favor nuestro e intercede por ellos, de tal modo que en el llegan a ser justicia de Dios (2 Co 5,219) Preguntado de otra manera: ¿El Jesús de Nazaret crucificado es realmente el sirvo sufriente, que ofrece expiación de modo vicario para los pecadores y este siervo de Dios es realmente el Hijo de Dios, que a la derecha del Padre intercede "por nosotros" (Rm 8,34) de ahí que se puede decir, que Dios creó todo por el, para ordenar todo hacia el (1Co 8,6) para que Jesús entregue al final la basileía al Padre y Dios será todo en todos (1 Co 15,28)

Si se interpreta la doctrina de la justificación en esta perspectiva, permanecen las diferencias teológicas entre judaísmo y cristianismo, dentro de lo básicamente común, no nivelado, se pone más bien la relación entre la Iglesia y los judíos en una base nueva. De esta nueva determinación de la relación para con Israel saca también provecho el ecumenismo

cristiano. Lo único que vale la pena discutir es: dónde y cómo se hace creíble y comprensible, en palabra y gesto, Jesucristo como anunciado en cuanto en su nombre encontramos la salvación? ¿Que caminos escoge Dios para acercar este evangelio a los hombres? Qué significado tiene la comunidad de los creyentes para la certeza de la verdad del evangelio y la mediación de la gracia de la justificación? ¿Qué espacio de libertad abre la fe? ¿Qué esperanza y que responsabilidad fundamenta?

c) Tareas futuras y su significado para el ecumenismo

Una tarea importante del futuro será interrelacionar más fuertemente, dentro del marco bíblico-teológico la teología de la justificación con la teología de la creación y reflexionar esta relación dentro del horizonte de la escatología. Según Rm 8 Dios sometió toda la creación a causa del pecado de Adán a la caducidad, pero en la esperanza (Rm 8,20). La gracia de la justificación no niega la vida de la creación, pero la determina desde la realidad salvífica futura y presente escatológica de la basileia. Esto hay que tomarlo en cuenta respecto a la creatio ex nihilo. La antigua creación siempre está orientada hacia la nueva, la creación del hombre a su redención y la justificación de los impíos a la espera de toda la creación de la liberación de la esclavitud de la corruptibilidad.

En la perspectiva esbozada se manifiesta una salida de la controversia en torno al concepto del pecado, en el cual se concentran los críticos protestantes de la Declaración conjunta. La cuestión decisiva es, por que cosa está amenazada la fe de un cristiano, de dónde viene esta amenaza y como en Cristo no domina al creyente. En la doctrina católica debería ser posible, tomando en cuenta la teología paulina, hablar más claramente del *poder* destructor desgraciado del pecado; en la evangélica, distinguir más claramente de la responsabilidad de la culpa, cometida por propia cuenta, del estar sometido en el poder colectivo de la desgracia del pecado, a cuya maldad pertenece la apariencia de ser voz del yo del pecador. En la doctrina católica debería ser posible distinguir la concupiscencia, que según Trento no es culpa propia, pero si expresión de la tentación y debilidad del hombre, de la ejpiquiva, que según Pablo en la unidad de inclinación y querer llega a ser amenaza para la fe. Por otro lado debería ser posible en la teología evangélica reinterpretar sobre la base paulina el simul iustus et peccator de tal modo que el señalar que el hombre permanece pecador totalmente, no relativice el poder re-creador del Espíritu en él y según el. Los textos de la DC y otros no tienen la última palabra en esta dirección. El pecador justificado es realmente justificado por la fe. Pero continua pecando, cuando cede a las aspiraciones de la carne. (Gal 5). Por eso debe confesarse pecador -aunque no a modo del viejo Adán-, quien estaba venido al poder del pecador, sino a manera de los hijos de Dios, que claman: Gracias sean dadas a Dios por medio de Jesucristo (Rm 7,25)

Con la aclaración del concepto de pecado se abriría una nueva comprensión del proceso de la reconciliación. Según Pablo, el perdón de los pecados, relacionado fundamentalmente al bautismo, pero integrado a modo de iniciación en los procesos eclesiales (1Co 5-6; 2 Co 2,5-11), sólo presente como anticipación escatológica presente pensable como dicho de liberación, el cual Dios reconoce en el día del juicio, porque Jesús murió y resucitó (Rm 4,25). Hay que entender por eso, la reconciliación como una ser puesto en el status quo ante, como la gracia de la justificación, que se apropia sacramentalmente en el bautismo, que no se puede acrecentar ni aumentar; por otro lado, sin embargo, todo perdón de los pecados es efecto de aquella creación nueva, que acontece en la resurrección de los muertos y como participación en la muerte y resurrección de Cristo. Esta creatividad del perdón de los pecados, efectuado por el Espíritu, debería por el lado católico, ser nuevamente integrado en el derecho canónico.

Tanto el bautismo, como también la praxis iniciada en Pablo, apuntan a la dimensión eclesial del perdón de los pecados. Toca así en cuanto Dios perdona la culpa en Jesucristo, siempre la comunidad de los creyentes y la palabra del perdón de los pecados -como admisión en la Iglesia- se dice por un creyente ante la ejkklhsiva "en el nombre de Jesucristo". Para no perder el contacto con Jesucristo, la teología católica debe destacar el primado de la cristología de la gracia entregada como perdón de los pecados. A lo inverso cabe aclarar en la teología

evangélica, que forma puede adquirir el servicio de la reconciliación en el tiempo post-apostólico, de tal forma que en la Iglesia y por ella puede ser dicho el ego absolvo como obra de Jesucristo, dicho por un cristiano llamado y capacitado.

Con consecuencia histórica y no sin razones teológicas la discusión ecuménica de la doctrina de la justificación se concentra en la Eclesiología. Por el lado católico esto es motivo para avanzar en la cuestión del reconocimiento de las "comunidades eclesiales" de confesión evangélica como Iglesia. Si la doctrina de la justificación hoy realmente es un factor que no separa las confesiones, sino une, esto tiene consecuencias eclesiales considerables. No sólo se amplió el campo de la *didaché* común. La Iglesia católica ve, que para la teología evangélica la doctrina de la justificación es un artículo con que está de pie o cae -*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Conjuntamente confiesan los participantes en DC 18, que la doctrina de la justificación es un "criterio irrenunciable" para toda la doctrina y praxis de la iglesia y como tal orienta incesantemente a Cristo. Pero si la Eclesiología no se toma en cuenta en general en la DC, la Iglesia Católica con la firma solemne documentó que ve aspectos substanciales comunes en la comprensión de la doctrina de la justificación de Pablo, a la cual la teología Evangélica refiere esencialmente su comprensión de la iglesia, sacramento y ministerio. Con esto no se alcanza la unidad como tal respecto a *como* se puede establecer la relación con la Eclesiología, pero se cumple con esto un presupuesto esencial, para valorar la base de la comprensión evangélica de la Iglesia, y habrá un impulso nuevo para profundizar la Eclesiología católica a la luz de la justificación. Valorar estas posibilidades nuevas falta todavía por el lado del magisterio católico. Al revés para la teología evangélica se pregunta, como se comprende hoy sobre la base de la Escritura los enunciados de la *Confessio Augustana* sobre el ministerio eclesial (CA 5,14) y la Eucaristía (CA 10)

El nexo paulino entre justificación y comunión eclesial, como se manifiesta en forma paradigmática en las controversias de Jerusalén (Gal 2,1-10) y Antioquia (Gal 2,11-14), abre el horizonte de un ecumenismo, que se orienta estrictamente por la "verdad del evangelio"(Gal 2, 5.14) y por eso por un lado pone el límite para con los falsos hermanos, que se introdujeron, por otro lado ofrece lugar para la variante tanto petrina como paulina. Hay que indagar en que consiste lo paradigmático de esta orientación eclesiológica, que como ninguna otra marcó el camino histórico concreto de la Iglesia, e indagar con que motivos y argumentos nuevos cuenta.

5.Posibilidades de aplicación.

La reflexión sobre la doctrina paulina de la justificación no sólo puede ser motivo para solucionar los problemas del signo XVI y de la teología posterior, llena de controversias. Se trata en forma decisiva de reconocer también hoy la verdad del evangelio y la misión actual de la Iglesia. No se requiere una fijación precisa, pues esta puede terminar en la autosuficiencia. Anima más bien, a reconocer la unicidad de Dios como presupuesto de toda libertad humana; muestra a Jesús de Nazaret como el que trae la salvación, cuya Cruz es salvación en medio del escándalo.

El mensaje de la justificación puede ser anunciado también hoy allí donde hay hombres, que no saben que hacer con su debilidad, su desgracia, su culpa y donde frecuentemente estos mismos no saben, de donde les viene su alegría, fuerza, felicidad y éxito. La doctrina de la justificación apunta a Jesucristo, el Hijo de Dios Crucificado y Resucitado, por el cual Dios expió la culpa y por quien su vida se llena de gracia. Este indicio a Jesucristo, que no es una teoría, es la máxima oportunidad de la teología cristiana, porque ella puede hablar de modo inaudito del amor de Dios en la persona de aquel cuya fuerza consiste en la debilidad, porque su poder salvador es amor. Teocentrismo y pro-existencia pertenecen juntos. La justificación por la gracia conduce a la comunión con Jesucristo, que está ordenada a la comunión con Dios. En esta *koinonia* los justificados pueden confesar confiadamente su culpa y aceptar su finitud, a la vez que afirma su propia vida, su propia esperanza y amor -no simplemente para sí-, sino siempre con otro y para si, nunca queda reducido a la experiencia presente de la gracia sino siempre sentir la anticipación del Reino de Dios.

Esta esperanza puede experimentar aquel en la predicación, que anuncia en el máximo nivel de un Dios, que es Padre, Hijo unigénito y Espíritu suyo. Pero sobre esta base se hace efectiva la teología de la justificación -como el apóstol dice en Rm 14,7ss: "...Porque ninguno de nosotros vive para si mismo; como tampoco muere nadie para si mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos. Porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para se Señor de muertos y vivos".