

ANTOLOGÍA DE DIECISÉIS MATERIALES

QUE FUERON COMPILADOS Y UTILIZADOS PARA LA PRESENTACIÓN
DE LA EXPOSICIÓN QUE LLEVO EL TEMA: **LA JUSTIFICACIÓN POR
LA FE SEGÚN LA TRADICIÓN METODISTA: PROLEGÓMENOS
HISTÓRICO TEOLÓGICOS SOBRE UNA IDENTIDAD DOCTRINAL
SOTERIOLÓGICO CRISTOLÓGICA DIVERSA Y AMPLIA.**

- I. DEFINICIONES EN PERSPECTIVAS LUTERANAS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE
- II. NOCIONES SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA FE Y DE LA GRACIA EN LOS SIGLOS II Y III. UN PAR DE EJEMPLOS EN TEXTOS CRISTIANOS DE LA ÉPOCA
- III. LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE DEFINIDA EN LA CONFERENCIA ANUAL DE 1744
- IV. SÍNTESIS DE UNA COMPRENSIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN DE JOHN WESLEY
- V. ALGUNOS TEXTOS DE WESLEY QUE MUESTRAN SU NOCIÓN COMPLEJA, PROGRESIVA Y CRÍTICA, RESPECTO DE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE
- VI. TEXTOS WESLEYANOS, PERO NO DE JOHN, SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE
- VII. TEXTOS CRÍTICOS DE JOHN WESLEY SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE
- VIII. AUTORES CRISTIANOS ANTIGUOS
- IX. ACADÉMICOS EN ESTUDIOS WESLEYANOS SOBRE LA NOCIÓN DE REDENCIÓN
- X. TEMAS VINCULANTES A JUSTIFICACIÓN POR LA FE
- XI. LOS CINCO GRADOS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN EN WESLEY
- XII. LA DOCTRINA DE JUSTIFICACIÓN DE JOHN WESLEY
- XIII. UNA SELECCIÓN DE 18 TESIS
- XIV. LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE DESDE LOS EXCLUIDOS
- XV. PERSPECTIVAS ACADÉMICAS EN CIENCIAS BÍBLICAS
- XVI. DECLARACIÓN DEL CONSEJO METODISTA MUNDIAL DE ASOCIACIÓN CON LA DECLARACIÓN CONJUNTA DE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

I. DEFINICIONES EN PERSPECTIVAS LUTERANAS

SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

Voz «JUSTIFICACIÓN» en el *Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma*

1. Justificación

La justificación es un concepto enfatizado sobre todo por san Pablo que condensa de forma abreviada la totalidad de la acción salvífica de Dios y parte del hombre (siendo así de idéntico significado que redención, gracia, salvación, vida, Reino de Dios, renacimiento, etc.). No obstante, justificación designa estos contenidos desde una perspectiva particular: la creación de la justicia del ser humano ante Dios, es decir, el desvelamiento del perdón incondicional e inmerecido de los pecados, la fundamentación de una nueva relación «justa», o sea «correcta», entre Dios y el hombre y, consecuentemente, de una vida de renovación en el ser y en el comportamiento ético. En la justificación, la voluntad creadora de la gracia de Dios se impone en el hombre contra su propia resistencia. Como el sentido de la palabra oscila entre «declarar justo» (hebreo), «juzgar justo» (griego), «hacer justo» (latín) y «ejecutar condena» (alto alemán antiguo), y el concepto correspondiente de «justicia (de Dios)» debía reflexionarse en el contexto del concepto filosófico griego, «justificación» contiene ya desde el punto de vista literal todos los problemas de las posteriores interpretaciones teológicas y de sus controversias, que llevaron a la división de la Iglesia. Si se arroja una mirada retrospectiva a la historia de la teología y de los dogmas desde un planteamiento de carácter eclesial occidental (y ecuménico) del problema de la justificación, uno se encuentra ante dos sorpresas: primero, la sorpresa de que Pablo, y el problema veterotestamentario que lo enmarca, no han tenido en principio una historia de recepción e influencia; y, segundo, que la doctrina de la justificación sólo estuvo relacionada con la doctrina de la gracia durante determinados períodos: la mayoría del tiempo ha estado separada de ella, a veces desapareció completo de la misma y, tras su reaparición, nunca ha sido refundida con ella sino que se la incorporó como elemento sistemático de la doctrina de la gracia.

2. Justificación en Lutero

Lutero no desarrolla una nueva «doctrina de la justificación» en el sentido técnico del término: tal cosa sólo acontece en la teología luterana posterior. No obstante, la teología y la piedad de la tardía Edad Media se torna en un problema para Lutero, que él elabora como problema teológico y tiene que asumir a continuación como problema eclesiástico. Lutero rechaza el concepto de gracia como forma interior y se remonta en su búsqueda hasta Pablo, y ahí comprende nuevamente la justificación como imputación de justicia. No obstante, junto con la tradición, Lutero entiende la justicia como una acción de Dios en el individuo. Como ya no puede ser pensada como realidad interior ni tampoco como algo regalado solamente desde fuera, sino como existente estrictamente fuera del individuo (extra-nos), la justicia que se nos regala se encuentra sólo del lado de Dios, como actitud de clemencia gracia, como «favor» de Dios, y el estar justificado es pura relación, es decir, que la imputación de justicia es una sentencia absolutoria en el juicio sobre el pecado, y que la justificación es de carácter «forense» y, por tanto, aprehensible «sólo en la fe» («fides») (sola fide). Además, la idea del Juicio Final suscita en Lutero la elaboración de la doctrina de la justificación en cuanto que, en el Juicio Final, Dios justifica a aquellos que ya se han sometido en la tierra al juicio de Dios en la aceptación de la sentencia divina sobre su pecado, y en la condena de sí mismo, que es la cara opuesta de la fe que suscita la justificación. La justificación en el plano del ser en el sentido tradicional no desaparece, pero debe pensarse en la línea del concepto relacional de gracia como consecuencia de la justificación (en la posterior teología luterana y «oficialmente» a partir de 1559 en la reformada, fijada a partir de 1570 en los escritos confesionales luteranos (Fórmula de Concordia) en la distinción entre justificación y «santificación», que en Lutero no tenía aún carácter técnico. Como en esta comprensión de la justificación se resume la totalidad del Evangelio, el artículo de la justificación es uno de aquellos «con los cuales la Iglesia se sostiene o cae».

- **Otto Hermann Pesch**, 2001

“La justificación solo por la fe es el corazón de la identidad luterana y de la doctrina evangélica. “En este artículo no se puede ceder un ápice ni hacer concesión alguna, aunque perezcan el cielo, la tierra y todo lo que pueda perecer”. Que tratemos este artículo aquí en cuarto lugar, igual que lo hace la confesión de Augsburgo en el artículo 4, se basa en que el descubrimiento de la verdadera justicia divina, vale decir la justicia que nos hace justos sin merecerlo, no es únicamente una experiencia de fe personal de Lutero, es al mismo tiempo la consecuencia teológica de su cristología. La doctrina de la justificación es el equivalente soteriológico del reconocimiento de la acción salvadora de Dios por medio del Crucificado. Si entendemos la relación entre el ser humano y Dios desde la Cruz, como lo hace Lutero, se reubican las coordenadas del mundo y el modo de ver al ser humano. Es y seguirá siendo una paradoja, incluso un escándalo, pensar que Dios mostró su esencia verdadera en el sufrimiento de un ser humano, vergonzosamente crucificado e impotente. Sigue siendo paradójico e indecente querer comprender a partir de este caso extremo de tortura y muerte la esencia del ser humano. En fin, es paradójico e irracional suponer que la quebrada relación entre dos partes (Dios y el ser humano) pueda ser restablecida por uno, esto es por Dios, y que en ese acto se sustente justamente la libertad humana. Es por eso que podemos entender por qué Lutero describe una y otra vez la fe como la confianza a pesar del testimonio de nuestros propios ojos. Pero vale la pena seguir esta paradoja porque, hablando teológicamente, es allí donde reposa la salvación o redención del ser humano, o para decirlo en términos profanos, la vía a su libertad y plenitud. Los textos de Lutero introducen, en términos generales, a estos tres temas: 1) El descubrimiento de la justicia divina como experiencia personal de fe de Lutero (y como comienzo de una nueva comprensión de Dios). 2) La doctrina de la justificación como punto de vista evangélico sobre la relación entre Dios y el ser humano. 3) La justificación como fundamento de la libertad humana.”

- **Martin Hoffmann**, 2014

II. NOCIONES SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA FE Y DE LA GRACIA EN LOS SIGLOS II Y III. UN PAR DE EJEMPLOS EN TEXTOS CRISTIANOS DE LA ÉPOCA:

“La **fe** recibe, el amor da. Nadie podrá recibir sin **fe**. Nadie podrá dar sin amor. Por eso, para poder recibir, creemos, y para poder amar, damos, porque si uno da sin amor, no encuentra ningún provecho de lo que ha dado.”

– **Evangelio de Felipe**, s. III

“El *Evangelio de la Verdad* es **Alegría** para quienes han recibido del Padre, la **Gracia** de conocerlo mediante el poder de quien es su **Palabra**; aquel que ha venido desde la **Plenitud** que está en el pensamiento y la mente del Padre, y recibe el nombre de **Salvador** en referencia al nombre de la obra que lleva a cabo para la salvación de los que desconocían al Padre. De modo que el nombre de **Evangelio**, se refiere a la manifestación de esta **Esperanza**, que es descubrimiento atesorado para aquellos que lo buscan, y lo han estado encontrando.”

– **Evangelio de la Verdad**, c. 170 d.C.

III. LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE DEFINIDA EN LA CONFERENCIA ANUAL DE 1744

En la primera Conferencia Anual de 1744, Charles y John Wesley plantearon preguntas clave:

“ *¿Qué debemos enseñar?, ¿Cómo debemos enseñar?, ¿Qué debemos hacer?* ”

También en esta Conferencia Anual de 1744, comenzó Wesley junto con otros, a intentar dar respuesta a las cuestiones antes presentadas, pero específicamente, con respecto a la *Doctrina*, a continuación, se presenta el texto de las 16 preguntas y respuestas que competen específicamente al tema de la Justificación por la Fe:

“ *Alrededor de las 7 comenzamos a considerar la **doctrina de la justificación**, cuyas preguntas fueron las siguientes, con la esencia de las respuestas dadas.*

Pregunta: 1. *¿Qué significa ser justificado?*

Respuesta: *Ser perdonado y recibido en el favor de Dios, y en un estado tal que, si perseveramos en él, finalmente seremos salvos.*

P. 2. *¿Es la fe la única condición para la justificación?*

R. Sí: *Porque todo aquel que no cree es condenado, y todo aquel que cree es justificado.*

P. 3. *Pero, ¿no deben el arrepentimiento y las obras dignas de arrepentimiento preceder a la fe?*

R. *Sin duda, si por arrepentimiento se entiende la convicción de pecado; y por obras dignas de arrepentimiento, obedecer a Dios en la medida de lo posible, perdonar al prójimo, apartarse del mal, hacer el bien y usar sus preceptos según el poder que hemos recibido.*

P. 4. *¿Qué es la fe?*

R. *La fe, en general, es una visión divina y sobrenatural de cosas invisibles, es decir, de cosas pasadas, futuras o espirituales; es una visión espiritual de Dios y de las cosas de Dios. Por lo tanto, el arrepentimiento es una forma inferior de fe, es decir, una percepción sobrenatural de un Dios ofendido. La fe justificadora es una visión interior y sobrenatural de Dios en Cristo, que reconcilia al mundo consigo mismo. Me amó y se entregó por mí, esta es la fe por Cristo, por la cual es justificado o perdonado en el momento en que la recibe. Inmediatamente, el mismo espíritu da testimonio: “Estás perdonado, tienes redención en su sangre”, y esta es la fe salvadora, por la cual el amor de Dios se derrama en su corazón.*

P. 5. *¿Tienen todos los [verdaderos cristianos] esta fe? ¿No puede un hombre ser justificado y no saberlo?*

R. *Que todos los verdaderos cristianos tienen una fe que implica la seguridad del amor de Dios, aparece en Romanos 8:15, Efesios 4:32, 2 Cor. 13:5, Heb. 8:10, 1 Juan 4:10, 5:19. Y que nadie puede ser justificado sin saberlo parece estar más lejos de la naturaleza misma de la cosa. Porque la fe después del arrepentimiento es alivio después del dolor, descanso después del trabajo, luz después de la oscuridad. Esto se ve también por sus frutos inmediatos, así como por los lejanos.*

P. 6. *¿Pero no puede un hombre ir al cielo sin ella?*

R. *No parece en las Sagradas Escrituras que un hombre que oye el evangelio pueda (Marcos 16:16), lo que sea que haga un pagano (Rom. 2:14).*

P. 7. *¿Cuáles son los frutos inmediatos de la fe justificadora?*

R. *Paz, gozo, amor, poder sobre todo pecado externo y poder para reprimir todo pecado interno.*

P. 8. *¿Cree alguien que no tiene el testimonio en sí mismo, o que no ve, ama y obedece a Dios?*

R. *No lo comprendemos; ya que Dios es la esencia misma de la fe; el amor y la obediencia son propiedades inseparables de ella.*

P. 9. *¿Qué pecados son compatibles con la fe justificadora?*

R. *Ningún pecado voluntario. Si un creyente peca voluntariamente, desecha su fe. Tampoco es posible que vuelva a tener fe justificadora sin haberse arrepentido previamente.*

P. 10. *¿Debe todo creyente entrar en un estado de duda, temor u oscuridad? ¿Lo hará, a menos que sea por ignorancia o infidelidad? ¿Se retira Dios de otra manera?*

R. *Es cierto que un creyente nunca más necesita volver a caer en la condenación, a menos que sea por ignorancia o infidelidad. Sin embargo, es una condenación. Parece que no necesita entrar en un estado de duda, temor u oscuridad; y que (al menos ordinariamente) suele ir seguido de dudas y temores; y que Dios es cierto que la primera alegría rara vez dura mucho; que con frecuencia permite una gran pesadez antes de cualquier gran manifestación de sí mismo.*

P. 11. *¿Son necesarias las obras para la continuidad de la fe?*

R. *Sin duda; porque un hombre puede perder el don gratuito de Dios, ya sea por pecados de omisión o de comisión.*

P. 12. *¿Puede perderse la fe, sino por falta de obras?*

R. *No puede sino por desobediencia.*

P. 13. *¿Cómo se perfecciona la fe por las obras?*

R. *Cuanto más ejercemos nuestra fe, más aumenta. Al que tiene, se le dará.*

P. 14. *San Pablo dice que Abraham no fue «justificado por las obras», Santiago dice que sí lo fue. ¿No se contradicen?*

R. *No.*

(1) Porque no hablan de la misma justificación. San Pablo habla de la justificación que se produjo cuando Abraham tenía setenta y cinco años, más de veinte antes del nacimiento de Isaac; Santiago habla de la justificación que se produjo cuando ofreció a Isaac en el altar.

(2) Porque no hablan de las mismas obras, San Pablo habla de las obras que preceden a la fe, Santiago de las obras que surgen de ella.

P. 15. *¿En qué sentido se imputa el pecado de Adán a toda la humanidad?*

R. *En Adán todos mueren, es decir;*

(1) Nuestros cuerpos se volvieron mortales

(2) Nuestras almas murieron, es decir, se separaron de Dios; y, por lo tanto, (3) todos nacemos con una naturaleza pecaminosa y diabólica; por razón de lo cual, (4) todos somos hijos de ira, sujetos a la muerte eterna (Rom. 5:18; Ef. 2:3).

P. 16. *¿En qué sentido se imputa la justicia de Cristo a toda la humanidad o a los creyentes?*

R. *No encontramos en las Escrituras una afirmación expresa de que Dios impute la justicia de Cristo a nadie; aunque sí encontramos que la fe nos es imputada por justicia.”*

IV. SÍNTESIS DE UNA COMPRENSIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA REDENCIÓN DE JOHN WESLEY

(Como se ve especialmente en sus once *sermones*, núms. 54-64, que comienzan con “*Sobre la eternidad*” y terminan con “*La nueva creación*”; propuesto desde las comprensiones heurísticas de Colin W. Williams 1960 y, de Randy L. Maddox, 1994).

1. Dios, que es amor santo, tiene un plan integral de redención que se está realizando en el plano de la historia. En la teología de Wesley este punto de partida funciona en lugar de la doctrina de la predestinación de Calvino.
2. La “*economía*” de salvación de Dios tiene sus raíces en el carácter personal y amoroso de Dios y en la correspondencia entre la naturaleza divina, la naturaleza humana y el orden creado. Aquí el pensamiento clave es la imagen de Dios. En contraste con Agustín y Calvino, Wesley equilibró el énfasis en el pecado original con un optimismo dinámico de la gracia.
3. La meta suprema de la salvación es la comunión con Dios que resulta en “*santidad y felicidad*”; “*justicia, misericordia y verdad*”. Esto se expresa en y por la santidad interior y exterior, la mente de Cristo y el caminar como Cristo caminó. Para Wesley, este es el Reino de Dios, tanto en su manifestación actual como en la realidad clave de su manifestación final.
4. El plan de Dios en la historia es posible gracias al derramamiento de su gracia, especialmente en la obra de Jesucristo. Esta gracia lo abarca todo en el sentido de que incluye la gracia precedente (preveniente), convertidora y santificadora. Nuestra redención comienza con la conversión personal (regeneración, justificación por la fe) que es posible gracias a la obra de atracción previa del Espíritu Santo. La conversión

inicia el proceso y la vida de santificación, entendida como amar a Dios con todo nuestro ser y al prójimo como a nosotros mismos.

5. Dios está cumpliendo progresivamente su plan redentor en el mundo actual, principalmente a través de la obra renovadora del Espíritu en la Iglesia y, en menor medida, en la sociedad y entre las naciones.

6. Por la acción del Espíritu de Dios, la historia avanza hacia la “*restitución de todas las cosas*”, una consumación y restauración general que traerá no sólo la redención humana (santidad) sino la redención, la curación y el reordenamiento de todo el universo creado.

V. ALGUNOS TEXTOS DE WESLEY QUE MUESTRAN SU NOCIÓN COMPLEJA, PROGRESIVA Y CRÍTICA, RESPECTO DE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

“Hay quien cree que estos errores, graves, por cierto, sólo degradan la pureza del cristianismo, pero yo estoy seguro de que los que mencionaré a continuación lo hieren en la raíz y conducen a la desaparición de la única religión verdadera que existe en el mundo: El primer error, la doctrina del mérito. El fundamento mismo del cristianismo es que los seres humanos no poseen ningún mérito delante de Dios. Somos **justificados** gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, no por nuestras obras o merecimientos, sino por fe en la sangre del pacto. Pero los católicos romanos sostienen que una persona puede alcanzar o merecer la vida eterna por sus obras, y que somos **justificados**, no sólo por la fe en Jesucristo, sino por la fe y las obras en forma conjunta. Esta doctrina ataca la raíz de la fe cristiana, el fundamento mismo de la religión verdadera.”

- **John Wesley**, 1745

“ [...] No puedo decir que soy hijo de Dios, sino de algo invisible y eterno. Y sin embargo, no me atrevo a expresarme de otra manera sobre la **fe** [...] ni sobre la **justificación** [...] .”

- **John Wesley**, 1766

VI. UN PAR DE TEXTOS WESLEYANOS, PERO NO DE JOHN, SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE:

“Hoy leí por primera vez el Comentario de Lutero a la Epístola a los Gálatas. Al comenzar a leerlo me asombré de cuán rápido nos apartamos de quien nos llamó a la gracia de Cristo. ¿Quién creería que nuestra Iglesia ha sido fundada sobre este importante artículo de la **justificación por la sola fe**? Pasé algunas horas de la noche leyendo a Lutero, quién fue de mucha bendición para mí. A partir de ese momento, me esforcé por cimentar esta verdad fundamental: la salvación por la sola fe, no una fe ociosa y muerta, sino una fe que obra por el amor, y es necesariamente la matriz de todas las buenas obras y de toda la santidad.”

- **Charles Wesley**, 1738

“Mi noción de **fe justificadora** es la misma que la suya, porque confiar en Jesucristo o en las promesas hechas en él, es ese acto especial de **fe** al que nuestra **justificación** o aceptación se atribuye con tanta frecuencia en el evangelio. No creo necesario que sepamos el momento preciso de nuestra conversión. Es suficiente si tenemos una esperanza razonable de que pasaremos de la muerte a la vida por los frutos del Espíritu Santo obrados en nuestros corazones. Nuestro Señor actúa de diversas maneras y por diversos medios con diferentes temperamentos; ni la obra de regeneración comienza y se perfecciona a la vez. Creo que has caído (Charles) en una forma extraña de pensar. Dices que hasta hace unos meses no tuviste vida espiritual ni fe justificadora. Ahora bien, esto es como si un adulto afirmara que no estaba vivo en su infancia, porque cuando era niño no sabía que estaba vivo. ¡Qué manera extraña de discutir, ésta! ¿No consideras que existe alguna analogía entre la vida espiritual y la natural? Un adulto primero debe nacer y luego pasar por las diversas etapas de la niñez y juventud antes de alcanzar la madurez. La fuerza espiritual es obra del tiempo, así como del Espíritu Santo. Lo que puedo deducir de tu pensar, es que hasta hace poco no estabas tan satisfecho de ser cristiano como ahora. Me alegro de corazón de que ahora hayas alcanzado una esperanza fuerte y viva en la misericordia de Dios por medio de Cristo. No es que piense que antes carecías de esta fe salvadora. Una cosa es tener fe y otra es ser consciente de ella.”

- **Susanna Wesley**, 1738

VII. TEXTOS CRÍTICOS DE JOHN WESLEY SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

“¡Cuántas y cuán terribles han sido las contiendas a causa de la religión! Y no sólo entre los que no sabían lo que es la verdadera religión; sino aun entre los hijos de Dios, aquéllos que han experimentado el Reino de Dios en sí mismos. El desacuerdo está en la opinión (*δόξα*) y no en el sentimiento. Ciertamente, existen grandes diferencias en las opiniones (*δόξεις*), no únicamente entre protestantes y católico romanos, sino entre protestantes y protestantes, aun entre quienes creen en **la justificación por la fe**. Pero si la diferencia es más asunto de «opinión correcta» (*ὀρθο-δοξία*) que de experiencia correcta (*ὀρθο-πάθεια*), ¿cómo puede suceder que los hijos de Dios discutan tan acaloradamente sobre este punto? Se pueden mencionar varias razones. La principal es la falta de comprensión del uno para el otro, defendiendo a diestra y siniestra sus «correctas opiniones» (*ὀρθο-δοξίεις*).”

- **John Wesley**, 1765

“La predicación de la **justificación por la fe** que no inculca la santidad es la más dañina.”

- **John Wesley**, 1774

“Muchos están abusando gravemente de la doctrina de la **justificación por la fe**. Debemos corregir esto.”

- **John Wesley**, 1775

“Encuentro más provecho en los sermones que hablan sobre como tener un buen carácter o, sobre las buenas obras, que en aquello que vulgarmente se ha venido a llamar, “sermones evangélicos”. Ese término ha llegado a ser un sin sentido. Quisiera que nadie de los metodistas lo use. No tiene ningún significado definido. Pero dejen que un animal escandaloso, que no tiene ni sentido ni gracia, grite algo sobre Cristo o sobre la **justificación por la fe**, y sus oyentes dirán, «¡Qué buen sermón evangélico!» Los metodistas no han aprendido así de Cristo.”

- **John Wesley**, 1778

“Un ministro de Cristo no es todo aquel que predica la **justificación por la fe**. Aquel que no va más allá de esto, que no insiste también en la santificación, en todos los frutos de la fe, en la santidad universal y no declara todo el consejo de Dios, por consiguiente, no es un ministro del evangelio.”

- **John Wesley**, 1784

“Si por la gracia de Dios, hemos evitado o abandonado la idolatría, todavía existe una forma de ella más peligrosa que todas las demás; la idolatría hacia la religión. Al decir esto me refiero a la religión falsa; es decir, cualquier religión que no implique el dar el corazón a Dios. Tal religión es una religión de opiniones; lo que se entiende por ortodoxia. En esta trampa muchas personas que profesan sostener la **justificación por la sola fe**; todas aquellas personas que, por fe, sólo entienden un sistema de opiniones arminianos o calvinistas.”

- **John Wesley**, 1789

[En relación con Calvino y Lutero:]

“Lo que actualmente pienso sobre **la doctrina de la justificación** es lo mismo que he venido pensando de ella en todos estos últimos veintisiete años, exactamente igual a como la pensaba el señor Calvino. En este aspecto no me diferencio de él ni en un pelo”.

- **John Wesley**, 1765

“Muy pocas personas han alcanzado una posición clara con respecto a la **justificación** y a la santificación. Son muchos los que han hablado y escrito admirablemente bien acerca de la **justificación** sin tener una idea clara, es más, ignorando por completo, la doctrina de la santificación. ¿Acaso alguien ha logrado escribir con más acierto que Martín Lutero acerca de la **justificación por la sola fe**? Y, sin embargo, nadie más ignorante que él acerca de la doctrina de la santificación”.

- **John Wesley**, 1787

VIII. AUTORES CRISTIANOS ANTIGUOS

... que influenciaron el pensamiento teológico de John Wesley (especialmente, en cuanto a su antropología teológica) para difuminar en él, una acepción de la doctrina de la **Justificación por la Fe**, en desacuerdo a las nociones protestantes magisteriales.

“¿Consideras cristiana a una persona cuyo pan jamás ha saciado a alguien con hambre? [...] esa **sola fe** no aprovechará a nadie, porque no se han practicado **obras de justicia**. Está completamente equivocado cualquiera que piense o difunda que la gracia de Dios, por la que «Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores», no es necesaria, no solo en cada hora y en cada instante, sino también en cada uno de nuestros actos. Algunos abusan de este pasaje (Rm. 3:28) para justificar la eliminación de las obras de justicia al afirmar que en el cristiano solo la fe es suficiente, aún cuando el mismo Apóstol dice en otro lugar: «Aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy» (1 Cor. 13:2); dicho amor, afirma en otro lugar, contiene la plenitud de la ley (Gal. 5:14). Aunque esto a muchos les parezca contrario a su forma de pensar. Entonces, ¿sin cuáles obras de la ley hay que pensar que el Apóstol afirmaba que el ser humano es **justificado por la fe**? Por supuesto, sin las de la circuncisión, sin las del sábado, sin las de los alimentos y otras similares. Pero nunca sin las obras de la justicia; de las cuales dice Santiago: «La fe sin obras está muerta» (Stg. 2:17). Por todo esto la Escritura manifiesta que hay también obras de amor y de justicia que debemos poner en práctica los cristianos.”

– **Pelagio**, originario de las islas británicas, c. 418 d.C.

“Las Escrituras manifiestan la libertad del ser humano, porque Dios lo hizo libre dotándole desde el principio de decisión propia, ya que el forzar no viene de Dios, por eso puso en el ser humano el poder de la elección. Todos los seres humanos son de esta misma naturaleza, capaces de retener y hacer lo bueno, y capaces a su vez, de perder y no hacer lo bueno. Por esto los profetas exhortaban a las personas a que practicasen **la justicia** e hicieran el bien. Porque en nosotros mismos está el obrar el bien. En poder del ser humano está la desobediencia y la pérdida del bien, lo mismo que la obediencia y la recuperación del bien.

El ser humano es libre desde el principio en su albedrío, y libre también en su albedrío es Dios, a cuya semejanza fuimos hechos. Y no solo en el obrar sino también en la fe, conservó el Señor el arbitrio del ser humano.”

- **Ireneo de Lyon** (originario de Esmirna), c. 180 d.C.

[Cómo influyó en John Wesley:]

“Ciertamente no confirmamos la antigua ley mosaica, puesto que sabemos que fue abolida para siempre. Mucho menos confirmamos la totalidad de las instituciones mosaicas, las cuales sabemos que nuestro Señor clavó en la cruz. Tampoco confirmamos la ley moral (lo cual, como es de temerse, muchos hacen) como si el cumplirla, el guardar todos los mandamientos, fuese condición necesaria para nuestra **justificación**. [...] Sin embargo, confirmamos la ley, la ley moral, en el sentido que el Apóstol da a esta expresión. [...] Confirmamos, la ley cuando declaramos cada una de sus partes, cada uno de los mandamientos, no sólo en sentido literal, sino también en el sentido espiritual; no sólo en lo concerniente a nuestra conducta, las acciones que puede prohibir o aconsejar, sino también en lo que se refiere a nuestros principios, pensamientos, deseos e intenciones. [...] A pesar de la enorme importancia de este tema, se le estudia y se lo entiende poco. Tan poco se lo conoce, de forma que podemos decir sin temor a equivocarnos, que la ley tomada en su más profundo sentido espiritual es el misterio que había estado oculto desde los siglos y edades. [...] En cuanto a su significado espiritual, estuvo oculta para la mayoría de la nación judía. Aun ellos se encontraban bajo la terrible ignorancia. Recordemos los continuos reproches de nuestro Señor por sus malas interpretaciones de la ley. Recordemos la suposición aceptada, casi universalmente por todos ellos, que bastaba con limpiar el vaso por fuera, y diezmar la menta y el eneldo y el comino. Creían que la perfección exterior podía compensar la impureza interior y una falta absoluta de justicia y misericordia, de fe y del amor a Dios.”

- **John Wesley**, 1750

IX. TEXTOS ACADÉMICOS EN ESTUDIOS WESLEYANOS QUE PROBLEMATIZAN LA NOCIÓN DE LA REDENCIÓN

“A veces han surgido confusiones porque los cristianos han tendido a aplicar significados contemporáneos a la palabra «*conversión*» que simplemente no existían en el siglo XVIII. Sabemos que las diferentes ramas de la Iglesia cristiana tienden a interpretar la palabra con diferentes sentidos. Algunos verán el proceso en términos «*evangélicos clásicos*», es decir, como una transición relativamente brusca de la salvación por las obras a la salvación por la fe. Otros, que sostienen lo que podríamos llamar, una visión «*católica*», consideran que esta definición tiene un alcance demasiado limitado. Entre los primeros, algunos han tendido a utilizar el término «*conversión*» en un sentido literal e incondicional que deja muchas preguntas abiertas. Si Charles y John tuvieron algo parecido a una *experiencia paulina*, entonces ¿no devaluaría esto cuánto de lo que había pasado con ellos antes? El canónigo Overton, estudiando a los Wesley desde una perspectiva anglicana, escribió: «*Si John Wesley no hubiese sido cristiano en Georgia, Dios ayude a todos aquellos que profesaban su fe y se llamaban a sí mismos cristianos cuándo él les ministró*». El problema de establecer una distinción demasiado clara en el estado espiritual de John entre antes y después del 24 de mayo de 1738, es que da la impresión de que su «*conversión*» fue instantánea, lo que ignora su propio testimonio. Recordamos que Charles y John estaban en marcado desacuerdo en cuanto a lo qué se entendía exactamente por conversión instantánea. Incluso John, que hizo muy poca referencia a su experiencia en Aldersgate en escritos posteriores, parecía sentir que había enfatizado demasiado su falta de fe antes de ese año.”

- **Barrie W. Tabraham**, 2003

“El examen superficial de las doctrinas cardinales de Lutero a través de la lente interpretativa proporcionada por la nueva «*Escuela Finlandesa*» sugiere que John Wesley, en particular en sus críticas posteriores a la visión de Martín Lutero sobre la santificación, pudo haber pasado por alto un aspecto encarnacional de la soteriología del reformador con respecto a la presencia real de Cristo en la fe del cristiano. Pero también debe decirse que, incluso si la Escuela Finlandesa tiene razón en esto, Wesley no fue el único en pasar por alto este principio de la soteriología de Lutero. La misma «*mala interpretación*» de Lutero puede verse

fácilmente en la Fórmula Concordia (1577), que resumió la tradición luterana. Como señaló Mannermaa, «en la FC, “justificación por la fe” simplemente denota el perdón de los pecados que se “imputa” a los cristianos sobre la base de la obediencia perfecta y el mérito completo de Cristo». Curiosamente, la teología del «viejo Wesley» y del «nuevo Lutero» comparten muchos puntos en común. Esto es cierto con respecto a las trayectorias transformadoras de sus soteriologías. Si bien hay que admitir que la nueva lectura de Lutero por parte de la Escuela Finlandesa ofrece una base muy fructífera para el diálogo y el consenso sobre temas como: la justificación por la fe, la cristología en la forma de «Cristo por nosotros» y «Cristo dentro de nosotros», así como la naturaleza de la justicia —tanto «imputada» como «implantada» (para usar el término de John Wesley)— que permite y exige un crecimiento real en la gracia y, en última instancia, una comprensión de la vida cristiana como *theosis*, es decir, ser «participantes de la naturaleza divina» (2 Pe. 1:4). Este nuevo punto de vista supera en parte el dilema que planteaba la tradicional interpretación de la soteriología de Lutero ha sido presentada a los metodistas debido a su aparente énfasis en la justificación forense sin un énfasis concomitante en la transformación y rectitud de la persona (santificación). También parece superar la polarización luterana tradicional entre fe y buenas obras, lo que parece socavar el énfasis metodista en los “*métodos*” (obras de piedad y obras de misericordia) o “*medios de gracia*” en el proceso de santificación. Vista desde este punto de vista, la crítica posterior de John Wesley a la soteriología de Lutero, como una persona “*ignorante de la doctrina de la santificación*” y “*confundida en su concepción de ella*”, fue algo desacertada. En mi opinión, la recepción que John hizo del pensamiento de Lutero, tal como le fue transmitido inicialmente por los moravos ingleses, también estuvo fuertemente influenciada por las propias luchas personales de Wesley con los peligros del “*misticismo*” y su cisma con los “*inmóviles*” moravos. Si John hubiera leído el Comentario de Lutero a los Gálatas con una mente abierta en 1741, tal vez habría captado al menos un atisbo del concepto de *theosis*, tan fundamental para la soteriología tanto de él como de Charles, y que se ha convertido en la base de la nueva interpretación finlandesa del pensamiento de Lutero. Pero cabe mencionar que generaciones de eruditos luteranos pasaron por alto el mismo punto que Wesley, quizás porque se vieron influenciados por la soteriología más estática del luteranismo posterior, tal como se ejemplifica en algunas partes de la Fórmula de la Concordia.”

X. TEMAS VINCULANTES

... que se encuentran en la discusión y el desarrollo progresivo de la noción sobre la doctrina de la Justificación por la Fe, en el pensamiento y la obra de John Wesley

1. La fe como requerimiento para la justificación
2. La justificación como doctrina fundamental
3. Justificación como acontecimiento instantáneo
4. Justificación como estado de vida
5. Declaración divina de la justificación humana
6. La fe como la única condición para la justificación
7. Debate sobre las variadas maneras de ser justificado (¿por fe y por obras?)
8. Discusión acerca de si la justificación incluye o no, la imputación o la implantación de la justicia activa de Jesucristo
9. La causa formal y meritoria de la justificación es Cristo
10. La naturaleza de la justificación
11. La justificación y la santificación
12. Doble justificación
13. Frutos de la justificación
14. Grados de la justificación
15. Justificación final
16. Justificación y merito humano
17. Nuevo nacimiento y Justificación e indulto
18. El estado de vida de quien es justificado
19. Salvación de la culpa y del pecado / Conversión al Evangelio
20. Justificación, ¿entendida en los mismos términos que Calvino y Lutero?
21. Pensamiento de fe en el marco de la redención cristiana y la justificación
22. Justificación divina como búsqueda del espíritu religioso humano
23. Justificación y perdón
24. Principio de la justificación
25. Homilias y predicación sobre la justificación
26. Debate con Maxfield, Zinzendorf y el Obispo George Bull, sobre la justificación

XI. LOS CINCO GRADOS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN EN WESLEY

(Apenas una síntesis que debe estudiarse más a fondo)

1. **Aceptación para el no creyente que responde a Dios:** Ocurre cuando una persona todavía no ha nacido de nuevo, pero responde bien a la gracia preveniente de Dios (la fuerza que Dios da a todos para buscar el bien). Dios acepta este primer paso de búsqueda.
2. **Justificación sacramental:** Wesley tenía raíces de la Iglesia Anglicana. Creía que los bebés reciben un perdón inicial y son adoptados por Dios al ser bautizados (aunque enseñaba que la gran mayoría pierde esto al crecer si caen en pecado).
3. **La fe del siervo:** Es para las personas que creen en Dios y quieren hacer lo correcto, pero todavía sienten miedo del castigo y no tienen la seguridad total en su corazón de que ya son salvos.
4. **Justificación presente o evangélica:** Es el momento clave de la conversión. Ocurre cuando la persona tiene una fe viva y la seguridad dada por el Espíritu Santo de que sus pecados fueron borrados. Wesley vivió esto en carne propia cuando sintió su «corazón extrañamente calentado» en la calle Aldersgate.
5. **Justificación final:** Ocurre en el Juicio Final al final de los tiempos. Aquí es donde Dios hace pública su aprobación definitiva sobre el creyente. En este punto se toma en cuenta tanto la fe de la persona como los frutos de amor y santidad que demostró en su vida.

A continuación, presento una traducción al español sin notas, de la *Introducción*, el *Capítulo 5* (final) y la *Conclusión* del libro *John Wesley's Doctrine of Justification*, publicado en 2024 por Mark K. Olson, el cual representa el trabajo más completo y académicamente más riguroso y exacto, histórica y teológicamente, sobre la noción de la Doctrina de la Justificación por la Fe en el pensamiento de John Wesley.

XII. LA DOCTRINA DE JUSTIFICACIÓN DE JOHN WESLEY

Mark K. Olson

INTRODUCCIÓN

La doctrina de la justificación era una verdad fundamental de la fe cristiana para John Wesley (1703-1791). Lo dejó claro en varias ocasiones, como cuando afirmó en 1746 que la justificación es el «fundamento de toda nuestra esperanza» y veinte años después el «pilar y fundamento de esa fe» de la cual «solamente procede la salvación». Asimismo, la incluyó como una de las dos verdades organizadoras en torno a las cuales explicó su doctrina de la salvación. Una tercera forma en que Wesley enfatizó su centralidad fue al incluir la justificación en la «analogía de la fe», el «gran esquema de la doctrina» que se encuentra en toda la Sagrada Escritura. Tan esencial era esta verdad fundamental que Wesley afirmó en su vida adulta que nunca vaciló ni varió *ni un ápice* al respecto.

Aun con esta afirmación de fidelidad, las ideas de Wesley sobre la justificación evolucionaron a lo largo de su vida. La metamorfosis más significativa fue la de 1738, cuando adoptó una comprensión evangélica del evangelio. A mediados de la década de 1740, Wesley compartió su desconocimiento previo de la justificación evangélica y admitió que en Oxford «no sabía nada de la justicia de la fe en la justificación». Dos décadas más tarde, en su *Breve historia del metodismo*, recordó que en 1738 se convenció de tres verdades esenciales: por naturaleza, todos estamos muertos en el pecado; la justificación es solo por la fe; y el fruto de la fe justificadora es la santidad interior y exterior. En ese momento, les recordó a sus críticos calvinistas que esto era lo que «constantemente creía y enseñaba» desde 1738. Si bien estas afirmaciones muestran que las ideas de Wesley experimentaron una transición importante en 1738, dejan sin respuesta preguntas sobre sus ideas previas y qué cambió en ese año. También llevan a los estudiosos a reflexionar sobre los desarrollos posteriores a 1738, ya que su soteriología continuó evolucionando de manera significativa. Estos temas se explorarán en profundidad en este estudio.

Dado que la justificación desempeñó un papel tan fundamental en el desarrollo religioso y teológico de Wesley, los académicos e historiadores han adoptado un enfoque muy atento e interesado en el tema. Para citar algunos ejemplos, la *Teología de John Wesley* de William Cannon se publicó en 1946 y hasta ahora ha sido la única monografía completa sobre el tema. Siguiendo el influyente estudio de George Croft Cell que reposicionó a Wesley a la sombra de la Reforma Protestante, Cannon presentó un punto de vista más reformado de su doctrina de la justificación. Al hacerlo, malinterpretó en cierta medida las opiniones anglicanas del siglo XVIII y concluyó que el Wesley primitivo era algo que el denominó erróneamente, semipelagianismo. Catorce años después, Colin Williams examinó la doctrina de la justificación de Wesley en relación con las discusiones ecuménicas actuales y el *ordo salutis* (orden de la salvación). Williams enfatizó la coherencia interna y la relevancia contemporánea de la teología de Wesley. Al hacerlo, su discusión sobre la justificación está precedida por varios capítulos sobre la gracia preveniente, el pecado original y el arrepentimiento, seguidos de la expiación, la regeneración, la seguridad y la santificación. De interés para nuestro estudio, Williams distinguió la fe de un siervo de la fe de un hijo en la teología de Wesley al atribuir la fe justificadora solo a este último. La metáfora del siervo/hijo se convertiría más tarde en uno de los temas más controvertidos relacionados con la doctrina de la justificación de Wesley. Varios estudios más recientes merecen ser mencionados.

En 1994, Randy Maddox publicó una obra influyente que busca organizar la teología práctica de Wesley en torno a la preocupación orientadora de la «gracia responsable». Esta perspectiva orientadora se enmarca además dentro de una tensión entre Oriente y Occidente entre las concepciones terapéuticas y jurídicas de la salvación, con la primera enfatizada como la principal preocupación de Wesley. Alejándose del enfoque *ordo* de Williams, Maddox presentó la justificación como una etapa en la *via salutis* (camino de la salvación) que enfatiza la renovación interior dentro del proceso de salvación. Ya sea intencional o no, la justificación se ve relegada como doctrina estructural en la soteriología de Wesley, aunque Maddox captó muchos de los matices de la doctrina de la doble justificación de Wesley. La importancia estructural de la doctrina se reitera en la obra de Kenneth Collins, *Theology of John Wesley* (2007), en la que un capítulo entero está dedicado a la teología wesleyana de la

justicia objetiva. Enmarcada dentro de una conjunción católica y protestante de gracia cooperativa y gratuita, Collins destacó la justificación como un don soberano de la gracia divina y el primer foco del *ordo salutis* wesleyano (el segundo es la perfección cristiana). Varios años después se publicó un compendio de cuatro volúmenes de las enseñanzas de John Wesley (2012), en el que Thomas Oden propuso que Wesley pertenece teológicamente a la *Gran tradición cristiana* que se remonta a la iglesia primitiva y que ninguna doctrina cristiana importante se omite en sus homilias de enseñanza. El enfoque de Oden fue examinar los escritos de Wesley para exponer su teología, y para la doctrina de la justificación examinó varios sermones y tratados escritos a partir de 1738.

Estos eruditos y otros han contribuido mucho a nuestra comprensión de la doctrina de la justificación de Wesley. Sin embargo, una tendencia de la investigación anterior ha sido centrarse casi exclusivamente en el Wesley posterior a Aldersgate para explicar su doctrina de la justificación. A primera vista, esto tiene sentido dadas las observaciones de Wesley posteriores a 1738. Pero este estudio propone un punto de partida diferente. Se demostrará que Wesley ya tenía una doctrina de la justificación mucho antes de su redescubrimiento del evangelio evangélico en 1738 y que los conceptos fundamentales de su doctrina temprana continuaron informando su punto de vista mucho después de que adoptara su "nuevo evangelio". Aunque Wesley afirmó que sus ideas no cambiaron después de 1738, se demostrará que hubo desarrollos significativos a lo largo de las décadas. Por lo tanto, la doctrina de la justificación de Wesley es tanto una historia que contar como una doctrina que explicar.

Parte de la historia es que Wesley bebió de diversas corrientes teológicas, lo que lo llevó a desarrollar un enfoque conjuntivo del tema. Su doctrina completa de la justificación incluye varias tensiones dialécticas, como presente y final, sacramental y no sacramental, imputado e impartido, condición y mérito, relación y realidad, siervo e hijo, monergismo y sinergismo, fe y obras. Wesley desarrolló, por consiguiente, una teología de la justicia objetiva de naturaleza y expresión eclécticas. A partir de su amplia gama de experiencias religiosas y controversias teológicas, Wesley llegó a la convicción de que existen diferentes

grados de aceptación ante Dios. Cómo se produjeron estos desarrollos es otro punto central de nuestra historia.

La complejidad de la doctrina es otra razón para este estudio. Al examinar la obra completa de Wesley (en sus etapas inicial, intermedia y tardía) y sus escritos esenciales sobre la justificación en cada período —no solo sus sermones, diarios, cartas y tratados, sino también sus himnos y obras sacramentales— se puede realizar una evaluación integral de lo que la doctrina significó para Wesley en las diferentes etapas de su vida y carrera. Este estudio ofrece mucho material para reflexionar. La naturaleza detallada del tema, los sutiles argumentos sobre cuestiones minuciosas y la enorme cantidad de material inevitablemente darán lugar a diferentes interpretaciones. Pero la doctrina es demasiado vital para la teología de Wesley y su explicación de la salvación por el evangelio como para que la ignoremos o la malinterpretemos sobre su naturaleza y ramificaciones. Por lo tanto, este estudio pretende estimular un renovado interés en el tema y fomentar el diálogo y el debate constructivo a medida que se estudian y evalúan las diferentes vertientes de la doctrina completa de la justificación de Wesley. Para algunos, se propondrán conceptos novedosos, pero se anima al lector a consultar las referencias, leer las fuentes y participar críticamente en los argumentos y análisis antes de llegar a conclusiones. Como el hierro afila el hierro, este autor acoge con beneplácito el intercambio.

Nuestro estudio comienza con las fuentes de fondo que influyeron en Wesley. Las tradiciones principales fueron el catolicismo romano, la Reforma protestante, el anglicanismo, el puritanismo/calvinismo y el pietismo, con Wesley situado dentro de la tradición de la Alta Iglesia de la Iglesia de Inglaterra. A continuación, se presenta un esbozo histórico de la doctrina desde la Reforma protestante hasta la época de Wesley en la Inglaterra. En esta revisión se presta atención a cómo la doctrina se matizó con respecto a los principales temas de debate que involucrarían a Wesley. Estos temas incluyen cuestiones de definición y causa formal, pero también la naturaleza de la justicia imputada de Cristo, si la justificación es completa en la conversión o en el juicio final, y su relación con el nuevo nacimiento y las buenas obras.

Los siguientes cuatro capítulos narran cómo se desarrolló la doctrina de la justificación de Wesley a lo largo de su vida. Este enfoque es la mejor manera de conocer los detalles de su doctrina de la justificación y de contextualizar y evaluar sus escritos sobre el tema. El capítulo 2 abarca su juventud, desde Epworth hasta la víspera de su conversión evangélica en 1738. Comienza con la educación de Wesley en la tradición de la Alta Iglesia Anglicana y su visión sacramental de la justificación. La narración continúa con su despertar espiritual en 1725 y su inmersión en la tradición de la vida santa que vinculaba la justificación con la vida santa. Tras su crisis de duda durante su viaje a Norteamérica a finales de 1735, los pietistas orientaron a Wesley hacia una visión no sacramental de la justificación basada únicamente en la fe. El capítulo 3 aborda el redescubrimiento por parte de Wesley del mensaje de la Reforma sobre la justificación por la sola fe. En ese momento, adoptó una perspectiva morava/luterana de la justificación presente basada en la imputación de la justicia activa y pasiva de Cristo. Sin embargo, a mediados de la década de 1740, se inclinó hacia una posición reformada moderada que afirmaba la imputación de la justicia pasiva de Cristo para refutar los errores antinomianos de los calvinistas y moravos. También comenzó a reenfatizar la doctrina de la doble justificación e introdujo el concepto de grados en su teología de la justicia objetiva. Los siguientes dos capítulos abarcan las últimas cuatro décadas de la vida de Wesley.

El capítulo 4 examina su doctrina de la justificación desde 1750 hasta 1769. Su comentario del Nuevo Testamento, tratados sobre el bautismo, observaciones sobre la seguridad y la controversia de la imputación con el calvinista James Hervey conforman la esencia de este capítulo, que conduce a su declaración madura sobre la imputación en El Señor Nuestra Justicia. El concepto de cinco grados de aceptación tomó forma durante este período a medida que la gracia preveniente se hizo más prominente en las descripciones de Wesley del «camino de salvación de las Escrituras». El capítulo 5 abarca las últimas dos décadas en las que Wesley reafirmó la necesidad y la condicionalidad de las buenas obras durante la Controversia de las Actas. También empleó el dispensacionalismo de John Fletcher para desarrollar aún más su concepto de grados en el favor de Dios. Esto incluye su uso de la metáfora del siervo/hijo y sus comentarios maduros sobre la posición soteriológica del no regenerado receptivo (aquellos que nunca han oído hablar de Cristo). Al mismo tiempo, sus

decisiones editoriales en el *Servicio Dominical* articularon su posición establecida sobre la justificación sacramental. Con tal complejidad y matices en su punto de vista, el objetivo de este estudio es capturar la perspectiva completa de John Wesley sobre el tema.

El estudio concluye repasando los temas que este autor considera perdurables en la teología de la justicia objetiva de Wesley. Wesley es presentado como un teólogo doctrinal por cómo entrelazó los temas centrales para formar una comprensión teológica integral de la justificación. Algunos de los temas examinados son la Trinidad económica y la visión matizada de Wesley sobre la gracia; su reinterpretación arminiana de los decretos divinos y su uso de la teología del pacto para articular un concepto de grados; el empleo de los roles trinitarios para estructurar internamente su doctrina; y la comprensión que Wesley tenía del arrepentimiento, la fe y las buenas obras como condiciones en su doctrina de la doble justificación.

Ahora que se han explicado el objetivo y la metodología del estudio, estamos listos para comenzar nuestra historia con los antecedentes de la doctrina de la justificación de John Wesley.

CAPÍTULO CINCO

LA CONTROVERSIA DE LAS ACTAS Y

LOS GRADOS DE JUSTIFICACIÓN: 1770-1791

Los últimos veinte años de la vida de Wesley vieron varios desarrollos que definirían su doctrina madura de la justificación. El primero se refería al papel de las obras en relación con la salvación evangélica. Desde el momento del despertar espiritual de Wesley en 1725, creyó que «nadie verá al Señor» sin santidad. Los santos teólogos anglicanos habían inculcado tanto esta verdad en el joven Wesley que creyó que no habría justificación final sin buenas obras como fruto de la santidad interior. Incluso después de su conversión evangélica en 1738, Wesley continuó enfatizando la necesidad de las buenas obras y la santidad personal para la fe auténtica y la justificación final. Para muchos calvinistas, esto era catolicismo disfrazado de protestante. El tema estalló en una gran controversia en la década de 1770 que llevó a Wesley a refinar su posición una vez más.

Un segundo desarrollo se refería a los grados de justificación. En la década de 1770, Wesley comenzó a emplear el concepto de dispensaciones para distinguir entre dos grados de fe salvadora: la fe de un siervo y la fe de un hijo. Este concepto se basaba en la teología federal de Wesley, que se remontaba a su época en Oxford e incluso antes, pero que ahora se hacía más explícita gracias a la influencia de John Fletcher. De igual modo, el dispensacionalismo de Wesley lo llevó a abordar la cuestión de la salvación final para los no regenerados que respondían al llamado. Y, una vez más, sus reflexiones sobre el tema estuvieron influenciadas por Fletcher. El resultado fue una forma de inclusivismo que fundamentaba la salvación final en la gracia divina, disponible a través de la obra redentora de la cruz, pero definida experiencialmente por el grado de revelación que se encuentra en las diferentes dispensaciones de la gracia.

Otro ámbito de desarrollo fue la teología sacramental de Wesley. Algunos estudiosos sostienen que, en sus últimos años, Wesley abandonó sus puntos de vista de la Alta Iglesia sobre la justificación bautismal, aunque mantuvo su perspectiva de la Alta Iglesia sobre la

Cena del Señor. La postura que se presenta a continuación es que el sacramentalismo de Wesley permaneció prácticamente inalterado y continuó influyendo en su comprensión madura de la justificación. Por último, cabe mencionar la primacía de la justificación evangélica presente. En 1780, Wesley publicó un nuevo himnario para uso general en las sociedades metodistas. Esta colección de himnos representaba un «pequeño cuerpo de teología experimental y práctica» y, por lo tanto, ofrece perspectivas sobre cómo la justificación presente se incorporó a la espiritualidad metodista primitiva.

LAS ACTAS DE LA CONFERENCIA DE 1770

La sección doctrinal al final de las Actas de la Conferencia de 1770 probablemente representa la declaración más significativa hecha por Wesley sobre la justificación en las últimas dos décadas de su vida. Publicada por primera vez en las Actas Anuales de 1770, la sección se incorporó inmediatamente a las Actas Disciplinarias o “Grandes” de 1770 y se reeditó otras tres veces durante la vida de Wesley (1772, 1780 y 1789). La misma sección doctrinal se incluyó luego al comienzo de la *Vindication of the Rev. Mr. Wesley's Minutes* de John Fletcher, que fue editada y publicada por Wesley en agosto de 1771. La *Vindication* se publicaría otras cuatro veces durante la vida de Wesley. Esto hace un total de diez veces que se publicaron estas actas, lo que sugiere que Wesley quería que estas actas se distribuyeran lo más ampliamente posible entre los metodistas y el público en general. La importancia de las actas se evidencia aún más en que representan un cambio de énfasis en el papel salvífico de las buenas obras. Por lo tanto, las actas doctrinales requieren un análisis más detenido para determinar cómo el Wesley maduro comprendía la relación entre las obras y la justificación.

Los historiadores metodistas enumeran varios precursores de la controversia de las actas con los evangélicos calvinistas. Aunque la disputa con James Hervey pareció resolverse, los partidarios de Hervey nunca aceptaron la postura de Wesley respecto a la justicia imputada. Para 1769, se desató una guerra de panfletos. La situación se estaba gestando una vez más. Augustus Toplady publicó una obra que afirmaba que el calvinismo era la verdadera fe de la iglesia establecida, lo que provocó una respuesta del colega de

Wesley, Walter Sellon. Los ataques contra Wesley en la prensa provinieron de varios sectores calvinistas, incluidos los partidarios de Hervey. Para entonces, Wesley había perdido toda esperanza de formar una unión con los calvinistas para promover el evangelio. Su piedad antinomiana se había vuelto aún más desagradable. La condesa de Huntingdon, una antigua conocida de Wesley y una calvinista comprometida, fundó recientemente un colegio en Trevecca para capacitar a ministros evangélicos. Los metodistas John Fletcher y Joseph Benson (fallecido en 1821) ejercieron como presidente y director, y pronto se mostraron insatisfechos con Trevecca, lo que llevó a Wesley a advertir a Benson que no murmurara ni una palabra sobre la perfección cristiana en presencia de la condesa. La conferencia anual de 1770 le brindó a Wesley la plataforma perfecta para abordar lo que él percibía como peligros inherentes al evangelio calvinista.

Se inclinaron demasiado hacia el calvinismo

La pregunta que preparó los comentarios doctrinales de Wesley fue “¿*Qué se puede hacer para revivir la obra de Dios donde está decadente?*” Primero se discutieron asuntos prácticos, como la visitación, la predicación, el ayuno comunitario y el ministerio a los niños, antes de pasar al tema candente en cuestión: “Tengan cuidado con su doctrina”. Remontándose a la Conferencia de 1744, Wesley afirmó una vez más que los metodistas se habían “*inclinado demasiado hacia el calvinismo*”. Luego especificó tres áreas donde esto estaba sucediendo:

I. Con respecto a la fidelidad del hombre. Nuestro Señor mismo nos enseñó a usar la expresión. Y nunca debemos avergonzarnos de ella. Debemos afirmarlo firmemente, en su autoridad, que, si un hombre no es “fiel en las riquezas injustas”, Dios no le “dará las verdaderas riquezas”.

II. Con respecto a trabajar por la vida. Esto también nuestro Señor nos ha mandado expresamente. “Trabajo” literalmente, “trabajar para obtener el alimento que perdura para la vida eterna”. Y, de hecho, todo creyente, hasta que llega a la gloria, trabaja para obtener la vida y también recibe de ella.

III. Hemos recibido como máxima que “un hombre no debe hacer nada para ser justificado”. Nada puede ser más falso. Quien desee hallar favor con Dios debe “cesar del mal y aprender a hacer el bien”. Quien se arrepienta debe “hacer obras dignas de arrepentimiento”. Y si esto no es para hallar favor, ¿para qué las hace?

Cada proposición refutaba el evangelio antinomiano de los calvinistas apelando a las Escrituras que enfatizan la respuesta humana o las obras como condición para la salvación, tanto presente como final. Central a estos comentarios fue la distinción de la Alta Iglesia entre mérito y condición. Que Wesley pensaba en las obras como condiciones de salvación, y no como merecedoras del favor divino, se hace evidente en la serie de ocho tesis en las que revisó brevemente todo el asunto. A partir de las Tesis n.º 1 y n.º 2, Wesley desarrolló su pensamiento sobre las obras como condición y mérito a lo largo de las siguientes tesis:

¿Quién de nosotros es ahora aceptado por Dios?

El que ahora cree en Cristo con un corazón amoroso y obediente.

2. Pero ¿quién de entre los que nunca oyeron hablar de Cristo?

El que teme a Dios y obra con justicia según la luz que tiene.

¿Es esto lo mismo que «el que es sincero»?

Casi, si no del todo.

¿No es esta la salvación por obras?

No por el mérito de las obras, sino por las obras como condición.

¿Sobre qué hemos estado discutiendo, entonces, durante estos treinta años?

Me preocupan las palabras.

6. En cuanto al mérito mismo, del cual hemos tenido tanto miedo: somos recompensados según nuestras obras, sí, a causa de nuestras obras. ¿En qué se diferencia esto de por causa de nuestras obras? ¿Y en qué se diferencia esto de secundum merita operum? ¿Cómo nuestras obras merecen? ¿Puedes discernir este matiz?

Lo dudo.

7. *La gran objeción a una de las proposiciones anteriores se deriva de un hecho. Dios, de hecho, justifica a aquellos que, por su propia confesión, ni temieron a Dios ni obraron justicia. ¿No es esto una excepción a la regla general? Es dudoso que Dios haga alguna excepción. Pero ¿cómo podemos estar seguros de que la persona en cuestión nunca temió a Dios ni obró justicia? Que él mismo lo diga no es prueba: pues sabemos cómo todos los que están convencidos de pecado se subestiman en todos los aspectos.*

8. *¿Acaso hablar de un estado justificado o santificado no tiende a extraviar a los hombres? ¿Acaso no los lleva casi naturalmente a confiar en lo que se hizo en un momento dado? Considerando que a cada hora y a cada momento agradamos o desagradamos a Dios, según nuestras obras, según todo nuestro carácter interior y nuestra conducta exterior.*

Los calvinistas se escandalizaron con estas actas y las consideraron una clara muestra de papismo y una defensa de la salvación basada en el mérito. Lady Huntingdon exigió a todos en Trevecca que repudiaran las actas y que los estudiantes expresaran su postura por escrito. En una extensa carta a la condesa, Fletcher reconoció que las actas eran demasiado breves para un tema «tan sumamente delicado», pero las defendió extensamente por expresar verdades bíblicas necesarias. Stephen Gunter señaló que la respuesta de Fletcher «definió esencialmente las líneas por las que se librarían los siguientes seis años de batalla teológica». Fletcher concluyó su carta renunciando a su cargo de presidente. Se convertiría en uno de los más fervientes partidarios de Wesley y muchos lo consideran el primer teólogo del metodismo.

Por parte de Wesley, consideró revisar las actas, pero cuanto más reflexionaba sobre ellas, más se daba cuenta de que «contenían verdades de la más profunda importancia» que debían «inculcarse continuamente» en cada creyente. Antes de la Conferencia de 1771, Wesley escribió a varios de sus predicadores que su principal preocupación era que los creyentes conservaran el favor de Dios, en lugar de que los pecadores «obtuvieran el favor de Dios». Un mes después, reiteró a la Condesa que los «principios establecidos en las Actas»

«no son en modo alguno contrarios» a esa «gran verdad de la justificación por la fe» que había «predicado durante más de treinta años». Luego, le indicó a Lady Huntingdon que considerara con calma la explicación de Fletcher en la *Vindication*. Con estas observaciones preliminares, podemos ahora examinar los «principios» de las actas doctrinales con respecto al papel salvífico de las buenas obras.

La necesidad de las Obras

Las actas expresan claramente la necesidad de las obras para la salvación, tanto presentes como finales. Solo una vez, en respuesta a la primera tesis, Wesley hizo referencia a la salvación por la fe. Pero incluso allí, el énfasis recae en aquellas obras que confirman la fe justificadora («con un corazón amoroso y obediente»). A primera vista, la ausencia de una declaración clara sobre la salvación solo por la fe llevó a muchos a concluir que Wesley estaba propagando la «terrible herejía» de la salvación por las obras. Sin embargo, como señalaron Wesley y Fletcher, al considerar cada proposición y tesis, se hace evidente que expresan verdades bíblicas vitales. Además, la creencia de Wesley en la necesidad de las buenas obras se había enfatizado a lo largo de su ministerio, desde sus días en Oxford, por lo que sus oponentes calvinistas deberían haber estado bien al tanto de su postura de larga data sobre el tema.

Una segunda característica de las actas es que las proposiciones hacen referencia a diferentes tipos de obras. La proposición III aborda las obras que preceden a la justificación presente, mientras que las proposiciones I y II hablan de las obras que siguen a la justificación presente y preceden a la justificación final («obras para la vida y también desde la vida»). Además de la distinción temporal, Wesley hizo referencia a las obras como el fruto necesario y la evidencia de la fe justificadora. En la Tesis n.º 1, reiteró concisamente la doctrina protestante estándar que fue codificada en los *Artículos de Religión* ingleses: «Las buenas obras, que son frutos de la fe y siguen a la justificación... brotan necesariamente de una fe verdadera y fe viva; en cuanto que por ellas una fe viva puede ser tan evidentemente conocida como un árbol discernido por su fruto» (Art. XII). El mismo papel probatorio de las obras se aplica al no regenerado receptivo en la Tesis n.º 2. Anteriormente, vimos que Wesley

consideraba Hechos 10:35 como la expresión de un “estándar soteriológico fundamental revelado a lo largo de las Sagradas Escrituras”. Esencial para este estándar era la expectativa de que el no regenerado receptivo obrara justicia “según la luz que tiene”, una alusión al concepto de dispensaciones (más sobre esto más adelante). Finalmente, en la Tesis n.º 8 se aplica un papel probatorio similar para las obras, pero esta vez de manera más amplia para incluir la santificación, así como la justificación. Una vez más, son las obras, no la fe, las que determinan si un creyente es “agradable o desagradable a Dios en todo momento y a toda hora”. Cuatro años después, Wesley reiteraría la misma idea y añadiría que quienes niegan esta “importante verdad... socavan los cimientos mismos de la santidad, tanto interior como exterior”.

Una tercera característica de las obras mencionadas se refiere a su naturaleza. Por obras, Wesley entendía tanto acciones externas como disposiciones internas. Las obras externas incluyen la fidelidad en asuntos materiales como el dinero (Proposición I), la enmienda del estilo de vida (Proposición III), vivir con rectitud (Tesis 2) y la “conducta exterior” (Tesis 8). Las obras internas consisten en tener actitudes receptivas (Proposición III), un “corazón amoroso y obediente” (Tesis 1) y “temperamentos” y disposiciones santas (Tesis 8). Detrás de estas diversas descripciones se encuentra la firme creencia de Wesley en la necesidad de una respuesta intencional a la gracia divina para recibir y apropiarse de la salvación. Randy Maddox expresó esta preocupación fundamental con su conocida frase “gracia responsable”. Esta preocupación fundamental provenía de la educación que Wesley recibió en la tradición arminiana, la cual perfeccionó hasta alcanzar una madurez espiritual. soteriología. De manera similar, desde sus raíces en la Alta Iglesia, Wesley desarrolló una profunda apreciación por los medios de gracia que nutren la vida espiritual a través de la participación y la práctica fieles. La respuesta humana se entendía, por lo tanto, como un don de la gracia, no como un logro humano. Esto significaba que Wesley tenía una perspectiva diferente sobre las obras que sus oponentes calvinistas, cuyo punto de vista estaba influenciado por sus doctrinas de elección incondicional y predestinación absoluta. Por el contrario, la soteriología de Wesley incluía un fuerte elemento de sinergismo, lo que le permitió distinguir entre mérito y condición al abordar las obras en relación con la justificación y la salvación.

Mérito y condición

Entonces, ¿cómo logró Wesley el equilibrio para afirmar la necesidad de las obras como condición sin caer en una salvación basada en el mérito? Fue en este punto específico que la Conferencia Metodista de 1771 coincidió en que las Actas de 1770 no estaban «suficientemente protegidas». En la Tesis n.º 4, Wesley hizo una distinción clara al rechazar cualquier «mérito de las obras». Sin embargo, la distinción se desdibujó a los ojos de muchos debido a sus comentarios sobre la necesidad de «obras dignas de arrepentimiento» para alcanzar la justificación presente (Proposición III) y por su declaración sobre el mérito de las recompensas en el Juicio Final (Tesis 6). Era fácil ver que las actas doctrinales requerían mayor clarificación.

Lo que se hace evidente es que la posición de Wesley era ahora más matizada que antes. En cuanto a ganar la salvación, sus puntos de vista no habían cambiado. Pero en términos de recompensas celestiales, se había acercado un poco más a la posición de Roma. Al concluir la Conferencia de 1771, Wesley incluyó una declaración para satisfacer a los calvinistas, denunciando la «doctrina de la justificación por las obras» y la idea de que las obras «merezcan o compren nuestra justificación». También reafirmó que Cristo es la única causa meritoria de la justificación. Un par de meses después, Wesley repudió la noción de que las obras merezcan la salvación ante Philothea Briggs, y lo hizo nuevamente tres años después ante la Sra. Bennis. Así pues, su postura sobre este punto quedó definida. Sin embargo, pocos días antes de la Conferencia de 1771, Wesley le dijo a su hermano Charles que «nunca había defendido, ni defiende ahora, el uso» de la palabra mérito, pero añadió que, con respecto a las recompensas celestiales, la palabra se aplica apropiadamente ya que es imposible distinguir entre «mérito» y «merecedor». Como ya les había dicho a sus predicadores metodistas, en el Juicio Final los creyentes serán recompensados «según sus obras», que es solo otra forma de decir «por sus obras» o «como nuestras obras merecen». A Charles le explicó que la palabra mérito tiene dos matices de significado. En su «sentido propio» denota que ninguna bondad en nosotros puede ganar la salvación. Pero, en un «sentido más amplio», la palabra significa «nada más que digno de recompensa».

Dado que Wesley editó y publicó la *Vindication* de Fletcher, los comentarios de este último son relevantes aquí. Fletcher argumentó que Dios recompensará solo aquellas obras que proceden de la gracia dada en Cristo. Continúa explicando que, dado que solo Cristo hizo obras meritorias y su Espíritu produce estas mismas obras en los creyentes, las buenas obras realizadas por los creyentes son, por lo tanto, meritorias o merecedoras de recompensas. Luego alabó a Wesley por “restaurar las obras de justicia a su gloria merecida, sin menoscabar la gloria de ‘el Señor nuestra justicia’”. Así, las buenas obras no pueden merecer la salvación, pero merecen ser recompensadas en el Juicio Final, que incluirá la bendición declarada de entrar en el reino eterno (Mateo 25:34). Wesley, sin duda, estuvo de acuerdo con Fletcher en estos puntos.

Si la teología del mérito de Wesley implicaba distinciones sutiles, su postura sobre las obras como condición era igualmente matizada. Aunque la Conferencia de 1771 había rechazado la noción de que las obras ganaran la salvación, “ya sea en su totalidad o en parte”, Wesley agregó hacia el final de la declaración que nadie puede tener fe salvadora o ser finalmente salvo a menos que haga buenas obras “donde haya tiempo y oportunidad”. Esta calificación fue integral a la posición de Wesley sobre el arrepentimiento y la fe como condiciones tanto para la justificación como para la santificación. El mismo punto se plantea en *Un nuevo llamado..., parte I* (1745) y *El camino de la salvación según las Escrituras* (1765). Mientras que la fe es, estrictamente hablando, la “única condición” para la justificación y la salvación plena, ya que en el “momento” en que una persona cree que está justificada o santificada, el arrepentimiento es “remotamente” necesario si “hay tiempo y oportunidad. De lo contrario, un hombre puede ser justificado [o] santificado sin ellos”. De esta manera, Wesley intentó proclamar un mensaje de sola fide al tiempo que mantenía la necesidad de “obras dignas de arrepentimiento” para la salvación inicial y plena. Kenneth Collins respondió que “una vez más, la cooperación asistida por la gracia, y no el mérito humano ni la justicia por obras, es el punto clave” de Wesley.

Después de la Conferencia de 1770, Wesley dejó claro que su verdadera preocupación en las actas doctrinales era cómo conservar el favor de Dios para la justificación final. Como le dijo a la Sra. Bennis, “Las obras son una condición de la salvación final”. Esto es

ciertamente cierto con respecto a las buenas obras, ya que la doctrina anglicana enseñaba que siguen y no preceden a la justificación presente. Sin embargo, para la década de 1770, Wesley había adoptado una visión más positiva de las obras antes de la justificación presente, ya que la salvación, en lo que respecta a la “obra completa de Dios”, comienza con la gracia preventiva. Este punto fue reiterado por Fletcher en su *Vindication*. Basándose en la misma definición que Wesley, Fletcher define una “condición” como “sine quibus non, sin la cual la salvación y la gloria no pueden ni podrán seguirse”. Luego aplica esta definición al arrepentimiento y la fe para la salvación presente y a la santidad de corazón y de vida para la salvación final. Una vez más, como editor de la *Vindication*,

Wesley coincidió con Fletcher en estos puntos. En una ocasión, Wesley aclaró que las obras son el «camino predestinado en el que esperamos la salvación gratuita». Al enumerar las obras como el «camino predestinado», Wesley las identificó con los medios de gracia, que son los «canales ordinarios» mediante los cuales Dios confiere «gracia preventiva, justificadora o santificadora». Visto desde esta perspectiva, la insistencia de Wesley en las obras en las Actas de 1770 simplemente reflejaba su comprensión anglicana de la *via salutis*, o como Wesley la llamaba acertadamente, el «camino de salvación de las Escrituras». Es decir, la salvación se obra a medida que la gracia preventiva, justificadora y santificadora se transmite a través de la participación fiel en «obras de piedad» y «obras de misericordia». Como el «camino predestinado», Wesley recordó a sus seguidores que, si bien la muerte de Cristo es la causa meritoria de su salvación, las obras inspiradas por el Espíritu y realizadas con fe son los medios instrumentales de salvación, ya que son el conducto de la gracia. O, como Wesley le dijo a James Creighton, “Ningún hombre puede ser salvado sin sus propios esfuerzos”.

La obra de nuestra propia salvación

El papel de las obras en la soteriología madura de Wesley encuentra su tratamiento más extenso en el sermón emblemático “*Trabajando por nuestra propia salvación*” (1785). Publicado varios años después del cierre de la controversia de las Actas, el sermón resume la teología de Wesley sobre las obras salvíficas. Al igual que las Actas de 1770, el sermón

apenas menciona la salvación por la fe y, en cambio, centra la atención del lector en la necesidad de las obras para la salvación presente y final. Por lo tanto, el sermón sirve como un cierre apropiado para la controversia de las Actas desde la perspectiva de Wesley.

El texto es Filipenses 2:12-13, un favorito anglicano sobre la participación activa del creyente en la salvación. La sinergia de la soteriología de Wesley es evidente en sus dos puntos principales: “Primero, Dios obra; por lo tanto, tú puedes obrar. Segundo, Dios obra; por lo tanto, tú debes obrar” (III.2). La necesidad de las obras para la salvación no podría ser más magnificada sin dejar de sostener una soteriología de la gracia gratuita. El discurso comienza recordando a los lectores que la salvación es obra de la Trinidad económica. El Padre es la causa misericordiosa de la salvación, el Hijo es la causa meritoria y el Espíritu es la causa transformadora. La obra salvífica de Dios es infundir en su pueblo “cada buen deseo” y “toda disposición correcta” para capacitarlos para “toda buena palabra y obra” (I.1–3). Dado que la Trinidad económica es la causa eficiente de la salvación, “elimina toda imaginación del mérito [humano]” y da “a Dios toda la gloria” (I.1).

Wesley procedió a desglosar las “dispensaciones de gracia” (III.7) de la vía salutis. Empleando un uso más amplio del término “salvación”, Wesley explicó que comienza con la “gracia preventiva” (“cierto grado de salvación”) y se lleva adelante mediante la “gracia convincente” hasta que una persona “experimenta la salvación cristiana propia... justificación y santificación”. La justificación implica la liberación de la culpa del pecado y la restitución al favor divino, mientras que la santificación es la liberación del «poder y la raíz del pecado» y la restauración a la imagen divina. El camino de la salvación incluye tanto momentos instantáneos (justificación y santificación completa) como un crecimiento continuo en el amor a Dios y al prójimo, hasta que el creyente alcanza en el futuro escatológico la «medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (II.1).

Una vez delineado el «camino de salvación según las Escrituras», la siguiente pregunta es: «¿Cómo debemos “practicar” esta salvación?» (II.2). Recordando temas que se remontaban a sus días en Oxford, Wesley instó al lector a tener una «visión única» y a obedecer con la «máxima diligencia, rapidez, puntualidad y exactitud» (II.2-3). Respecto a

los «pasos» de la salvación, Wesley repitió temas y frases que se encuentran en las Actas de 1770. Los buscadores deben «dejar de hacer el mal; aprender a hacer el bien». Deben evitar “toda mala palabra y obra” y aprender a ser “celosos de las buenas obras”, incluyendo “obras de piedad, así como obras de misericordia”. Se toman ejemplos de los medios de gracia: la oración privada y familiar, el ayuno, el escudriñamiento de las Escrituras, la participación en la Cena del Señor, hacer el bien a todos y practicar la abnegación (II.4).

Wesley explicó entonces por qué sus lectores debían “trabajar” para ser salvos. Comenzó señalando que una persona puede trabajar ya que la gracia divina está activa en ella. Y una vez más les recordó a sus lectores que esto es “sin ningún mérito” de su parte (III.4–5). Sin embargo, un error común es tener una “falsa humildad” y exclamar, como hacen los calvinistas: “¡Oh, no puedo hacer nada!” (III.6). Para Wesley, nada podría estar más lejos de la verdad. Las obras son el camino establecido por Dios para que la gracia sea apropiada para la salvación presente y final. En consecuencia, el lector debe trabajar o de lo contrario Dios “cesará de trabajar” en ellos. A la afirmación de Agustín, “El que nos hizo sin nosotros mismos, no nos salvará sin nosotros mismos” (III.7), Wesley (siguiendo aquí más a Pelagio) añadió Juan 6:27, “Trabajad, pues, no por la comida que perece, sino por la que permanece para vida eterna” (III.8).

En la soteriología madura de Wesley, todos “trabajan para la vida y también desde ella”. El sinergismo de la vía salutis comienza con el don inmerecido de la gracia preventiva, “No hay hombre, a menos que haya apagado el Espíritu, que esté completamente desprovisto de la gracia de Dios”. Porque “todos tienen alguna medida de esa luz... que tarde o temprano... ilumina a todo hombre que viene al mundo” (III.4). El mismo principio se aplica al cristiano. Ellos también “trabajan para la vida y desde ella”, habiendo sido justificados por la fe mediante la justicia de Cristo, y se visten con el “vestido nupcial” de la “santidad personal” para recibir la justificación final cuando Cristo regrese. En uno de sus últimos sermones, Wesley explicó que “sin la justicia de Cristo” el creyente “no tiene derecho a la gloria”, y “sin santidad” “no es apto para ella”. El derecho y la aptitud ahora encapsulan el propósito central de la justificación presente y final, que es preparar legal y transformacionalmente al creyente para la vida en el reino eterno. La salvación en todas sus

etapas y grados requiere necesariamente una respuesta humana libre a la gracia divina. La gracia es la fuente originaria y la causa eficiente de la vida en el reino, mientras que las obras son el medio designado por el cual la fe se apropia de la gracia salvadora en el corazón y la vida de uno. Wesley incluso podría decir que, si las obras “surgen de un principio correcto, son la perfección de la religión”. Al final, Wesley creía que hay una conexión directa entre la gracia y las obras con respecto a la justificación y la salvación. Harold Lindström captó bien este punto cuando afirmó que “la relación del hombre con Dios es vista por Wesley en términos de obras, así como de gracia”.

Justificación en el Ordo Salutis

Hay más que decir sobre el lugar de la justificación presente y final en la soteriología madura de Wesley. En el apogeo de la Controversia de las Actas en 1773, Wesley se tomó el tiempo para delinear sus puntos de vista sobre “toda la obra de Dios en la salvación del hombre” desde su comienzo en la eternidad pasada hasta que “termina en gloria”. Posteriormente titulado Sobre la predestinación, Wesley expuso Romanos 8:29-30, un texto favorito de los calvinistas sobre el ordo salutis. La aversión de Wesley a las nociones reformadas de predestinación absoluta era (y sigue siendo) bien conocida y proviene de su crianza en la casa parroquial de Epworth, donde fue educado desde la perspectiva arminiana. En el pasado, Wesley reveló sus puntos de vista en obras como La predestinación: Una reflexión desapasionada (1752), pero ahora los expuso sucintamente y en su orden salvífico.

El apóstol Pablo enumera el propósito de Dios bajo cinco epígrafes, a los que Wesley se refería como «pasos» en el propósito eterno de la salvación: presciencia, predestinación, llamamiento, justificación y glorificación. Wesley creía que el apóstol no describía una «cadena de causas y efectos» sino que mostraba el «orden» en el que Dios lleva a cabo las diferentes «ramas de la salvación» (§4). Comenzó afirmando la presciencia de Dios de todo aquel en la historia humana que creará para salvación (§5). Si bien nosotros somos criaturas del tiempo, Dios mora en “un presente eterno” (§15). Él “ve al instante todo lo que fue, es o será hasta el fin de los tiempos”. Así, Wesley consideraba la presciencia como un antropomorfismo. Expresa, desde una perspectiva humana finita, el conocimiento exhaustivo

de Dios sobre el pasado, el presente y el futuro. Pero añadió que el conocimiento infinito de Dios no causa que las cosas sean. En cambio, “las conoce porque son”. Las personas son libres de creer o no creer, pues tal libertad es un don de la gracia preventiva (§6).

Con el conocimiento exhaustivo de Dios sobre quiénes serán finalmente salvados, su decreto de predestinación para conformar a los creyentes a la semejanza de Cristo se deduce lógicamente (§7). Al estilo arminiano típico, Wesley argumentó que el decreto eterno de Dios es condicional e inclusivo, en contraste con la postura calvinista. Basándose en Marcos 16:16, afirmó que el “decreto inmutable, irreversible e irresistible de Dios” es “El que crea, será salvo; el que no crea, será condenado”. Así, el decreto eterno de Dios es fijo e inmutable, pero lo que se decreta es el plan de salvación disponible para “todo aquel que cree”, pues el amor de Dios abarca a toda la humanidad (Jn. 3:16). Wesley sugirió además que la predestinación no se refiere tanto a la fe inicial (quién creará), sino al destino futuro del pueblo de Dios (conformado a la imagen de Cristo). Tras exponer la obra redentora de Dios, que abarca desde la eternidad pasada hasta la eternidad futura, abordó cómo se lleva a cabo este plan en los siguientes tres “pasos”.

Bajo el concepto de llamamiento y justificación, Wesley presentó su doctrina de la doble justificación. En cuanto al llamamiento, interpretó que Pablo se refería al «llamamiento eficaz» (§8). Es decir, el llamamiento a la salvación comienza «externamente» con la proclamación de la «palabra de gracia», y luego obra «interiormente» mediante la «aplicación de la palabra [de Dios] al corazón», capacitando a la persona para confiar libremente en Cristo para su justificación presente, con el Espíritu Santo dando testimonio de su adopción (§12). Quienes son llamados eficazmente, es decir, los creyentes evangélicos, son justificados en el sentido más amplio de ser «hechos justos o rectos», o como añadió, «santificados» (§9). El último «paso» es la glorificación (§10). Habiendo sido hechos «dignos» o aptos para la «herencia de los santos de la luz», el Señor da a su pueblo el «reino que les fue preparado antes de que el mundo existiera» (Mateo 25:34; Colosenses 1:12).

De este sermón aprendemos que la justificación ocupa un lugar fundamental en el *ordo salutis* de Wesley, que él definió como el «plan [Dios] establecido desde la eternidad»

(§10). Este «plan» emana del decreto eterno de Dios de salvar a todo aquel que confía en Cristo y persevera para alcanzar la salvación final. La justificación plena abarca todo el camino de la fe, desde el llamamiento eficaz hasta la glorificación. No solo incluye una declaración de justicia que da derecho a la vida eterna, sino que comprende la renovación en justicia que prepara para la vida en el reino. Dicho de otro modo, la justificación presente se ocupa del aspecto legal de heredar la vida eterna, mientras que la justificación final aborda cuestiones de salud y aptitud para la vida en el reino. Ambos actos de justificación son indispensables para la «obra completa de Dios en la salvación del hombre» (§5), pero cada uno es distinto, ya que tienen lugar en diferentes etapas del «camino bíblico de salvación». Esto explica por qué Wesley enfatizó la fe como condición principal para la justificación presente y las obras para la justificación final. La justicia pasiva de Cristo ha adquirido una posición legal ante Dios, y la fe es la mano vacía que recibe lo que Cristo obtuvo. De manera similar, la justicia activa de Cristo ha logrado la meta a la que los creyentes están predestinados a conformarse, y se alcanza mediante las obras inspiradas por el Espíritu y una vida santa. Una vez más, la Trinidad económica sirvió de fundamento a la teología de Wesley sobre la justicia objetiva y subjetiva. Pues en cada fase de la vía de la salvación, los miembros de la Trinidad desempeñan un papel salvífico vital en la justificación, santificación y redención del creyente (1 Corintios 1:30).

GRADOS DE ACEPTACIÓN

En las décadas de 1770 y 1780, Wesley continuó refinando su postura sobre los grados de justificación. La metáfora del siervo/hijo desempeñó un papel central, al igual que la posición soteriológica del no regenerado receptivo. Ambos casos reflejan la complejidad y profundidad de la doctrina completa de la justificación de Wesley. Sin embargo, detrás de estos desarrollos se encontraba su teología del pacto, influenciada por el dispensacionalismo de John Fletcher. Además de estos grados, Wesley también abordó el tema de la justificación sacramental. Como veremos, su sacramentalismo de la Alta Iglesia continuó influyendo en su doctrina madura de la justificación.

Fe de un siervo

Mientras que el *ordo salutis* se centra principalmente en la secuencia lógica de la salvación cristiana, Wesley se sintió igualmente atraído a reflexionar sobre la posición soteriológica de aquellos con un grado de fe inferior al de la creencia evangélica. Uno de los desarrollos más importantes en la doctrina madura de la justificación de Wesley fue la metáfora del siervo/hijo. Stanley Rodes demostró que la metáfora proviene de la teología del pacto de Wesley, que incluye varias dispensaciones dentro del pacto de gracia. Aunque la metáfora se sugiere en su sermón «*Sobre la perfección cristiana*», aparece por primera vez en las Actas de la Conferencia de 1746 y más tarde ese mismo año en el sermón «*El espíritu de esclavitud y de adopción*». Después de esto, se encuentra en sus *Notas explicativas del NT*, pero deja de usarse hasta la carta de Wesley a Ann Bolton en 1768. Después de esto, la metáfora se empleó en numerosas ocasiones para describir un grado de fe justificadora inferior a la creencia evangélica.

En cuanto a las raíces de la metáfora, Wesley aprendió los fundamentos de la teología del pacto de sus padres y de la educación anglicana. El pacto de las obras pertenecía al Adán prelapsario (no caído) y el pacto de la gracia al Adán postlapsario (ya caído) y a su posteridad. El pacto de gracia contiene una serie de dispensaciones, incluyendo la mosaica (judía) y la cristiana (evangélica), y estas dispensaciones se refieren a estados espirituales específicos en la vía de la salvación. El concepto de estados espirituales se desarrolló aún más a partir de la lectura que Wesley hizo de los anglicanos John Norris, Richard Lucas y William Law, así como del católico romano Blaise Pascal. Así, hacia 1734, Wesley y los metodistas de Oxford estaban discutiendo tres estados espirituales: natural, legal y evangélico. Entre los metodistas de Oxford se acordó además que el estado legal se define solo por tener temor del Señor y que la salvación eterna se aplica tanto al estado legal como al evangélico. Ambos elementos se convertirían en un elemento básico de la metáfora del siervo/hijo.

A partir del uso creciente de la metáfora después de 1770, Rodes concluyó acertadamente que comenzó a “resonar” más con el fundador del metodismo. A mediados de la década de 1770, Wesley reeditó sus primeros y segundos extractos del diario que cuentan la historia de su conversión evangélica en mayo de 1738. Esta vez incluyó una serie de

comentarios correctivos que identificaban su fe preevangélica con la fe de un siervo. Mientras que anteriormente creía que había estado en un estado de condenación antes de su conversión evangélica, Wesley ahora lo negaba. Concluyó que antes de su conversión en Aldersgate tenía fe, incluso la fe de un siervo, pero no la fe cristiana evangélica, que él entendía ahora, como la fe de un hijo. Wesley dedujo que, aunque no se encontraba en estado de condenación antes de Aldersgate, aún no había alcanzado la «salvación cristiana plena» de un hijo de Dios. Esto se manifestó cuando su corazón se sintió «extrañamente encendido» el 24 de mayo y recibió la seguridad de la justificación presente («me ha quitado mis pecados») y del nuevo nacimiento («me ha salvado de la ley del pecado y de la muerte»).

Las anotaciones del diario de Wesley sobre la metáfora implican que existen grados de justificación para quienes profesan sinceramente la religión cristiana. Estos grados concuerdan con su doctrina de la doble justificación. Antes de su conversión evangélica, Wesley tenía la fe de un siervo, pero no se encontraba en estado de condenación. Este nivel de fe se refería a su salvación futura o justificación final. En Aldersgate recibió una seguridad perceptible de la justificación evangélica presente. Esta era la fe de un hijo y confirmaba que había recibido «la fe cristiana apropiada». Lo que resulta evidente de la inclusión de la metáfora del siervo/hijo en el testimonio de Wesley en Aldersgate en la década de 1770 es que la metáfora identificaba dos grados diferentes de fe justificadora en su camino espiritual. Ya en 1747, Wesley había enumerado la «fe justificadora» y la «fe cristiana apropiada» como dos grados de fe cristiana. Al apelar a su propia experiencia, ahora empleaba la metáfora del siervo/hijo para expresar la misma idea. Antes de Aldersgate, Wesley era un cristiano con «fe justificadora», pero después era un verdadero cristiano con «la fe cristiana adecuada». El punto es que la metáfora delineó dos niveles de fe cristiana en su experiencia religiosa.

En 1788, Wesley escribió dos sermones en los que explicó la metáfora del siervo/hijo con más detalle. El primer sermón, “*Sobre la fe, Hebreos 11:6*”, comienza con el relato de John Fletcher sobre cuatro dispensaciones dentro del pacto de gracia: pagana, judía, Juan el Bautista y cristiana. Fletcher propuso que cada dispensación sucesiva incluye un mayor grado de luz espiritual o conocimiento salvífico, y que cada dispensación ofrece la salvación final a aquellos que creen según su grado de verdad revelada. Fundamental para esta soteriología

fue un concepto arminiano de gracia gratuita que es “inclusiva, no exclusiva”. Tomando como punto de partida las dispensaciones de Fletcher, Wesley recorrió “varios tipos de fe”, desde la más baja hasta la más alta, hasta llegar a los dos grados de fe que son “verdaderamente salvadores” y traen “salvación eterna” a todos los que los guardan: la fe de un siervo y la fe de un hijo (I.10). El siervo es un “infante” en la fe entre aquellos que “temen a Dios y obran justicia” (Hechos 10:35). Tal persona está “en ese mismo momento en un estado de aceptación” ya que “‘la ira de Dios’ ya no ‘permanece sobre él’” (I.10). Por el contrario, aquellos nacidos de Dios han recibido el Espíritu de adopción y pueden testificar de haber recibido a Cristo morando en ellos (Gálatas 2:20). Tienen la «fe de un niño» y el testimonio interno del Espíritu que les asegura la salvación presente (I.12).

Aunque el siervo y el hijo poseen una fe justificadora, Wesley estableció una clara distinción entre sus grados de justificación. Primero, citó 1 Juan 5:10 para señalar que «el hijo de Dios “tiene el testimonio en sí mismo”». Pero luego añade: «Esto no lo tiene el siervo» (I.12). La diferencia en cuanto a la seguridad del perdón presente era para Wesley una señal de mayor significado. Dos meses después, en el sermón «*Sobre los descubrimientos de la fe*», señaló que el siervo pertenece al estado legal (dispensación judía) y el hijo al estado evangélico (dispensación cristiana). El siervo está motivado por un temor reverente y una falta de seguridad, mientras que el hijo es atraído por un «amor infantil». Con «Cristo revelado en su corazón», el creyente renacido clama: «¡Abba, Padre!» (§14). Seis meses después, Wesley fue nuevamente explícito: el siervo sigue siendo un creyente «judío», mientras que el hijo es un «verdadero cristiano». La diferencia en la experiencia no podría expresarse en términos más claros. Otra forma en que Wesley distinguió entre los dos grados de fe salvadora pasa fácilmente desapercibida. En el sermón «*Sobre la fe*», empleó el lenguaje de la justificación («estado de aceptación») para describir la fe del siervo y la terminología de seguridad y regeneración para identificar la fe del hijo (§§10-12). De esta manera, Wesley pudo enfatizar que la fe del siervo justifica, pero no alcanza la salvación evangélica ni su seguridad de justificación presente.

Incluso con la marcada disyunción entre los dos grados de fe justificadora, Wesley se dirigía a dos niveles de justificación cristiana. Esto es evidente en su propio testimonio en el

diario y se confirma en el sermón «*Sobre la fe*». En el sermón, Wesley relató que, al comienzo del Avivamiento Evangélico, él y otros predicadores metodistas les decían a quienes buscaban la salvación evangélica en Cristo, pero que no podían dar un testimonio claro de seguridad, que su fe aún no era salvadora (I.11). El punto aquí es que Wesley se dirigía a personas que ya tenían cierto grado de fe cristiana. No eran seguidores de otra religión, ni meros profesantes nominales de la fe. Lo mismo se observa en las cartas de Wesley. Cuando les dijo a Ann Bolton y Alexander Knox que tenían la fe de un siervo, Wesley entendió que eran creyentes sinceros en Cristo y, por lo tanto, cristianos, como se empleaba comúnmente el término. Lo que les faltaba era el Espíritu de adopción asociado con la conversión evangélica y el nuevo nacimiento. Así, vemos en el diario, las cartas y los sermones de Wesley que la metáfora servía para delinear dos grados de justificación cristiana en su soteriología madura.

Justificación general

La fe de un siervo no fue la única área donde la teología de Wesley fue fértil en sus últimos años. Las enseñanzas de Fletcher sobre las cuatro dispensaciones dentro del pacto de gracia llevaron a Wesley a reflexionar más profundamente sobre la posición soteriológica del no regenerado receptivo. En varias ocasiones recomendó las obras de Fletcher a sus seguidores, diciéndole a Elizabeth Richie: “El Sr. Fletcher nos ha dado una visión maravillosa de las diferentes dispensaciones bajo las cuales nos encontramos. Creo que ese tema difícil nunca se había presentado con tanta claridad antes”.

Como aprendimos en el capítulo 1, Fletcher enseñó que hay varios grados de justificación. Al igual que Wesley, entendió la declaración de Pedro en Hechos 10:35: “en toda nación, cualquiera que teme [a Dios] y hace lo que es justo, es agradable para él”—para ser el estándar fundamental para la salvación final en las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, proclamó en su *Vindication* sobre las Actas de 1770, que la aceptación a la que Pedro se refirió en Hechos 10 constituye una “justificación general” para aquellos en las dispensaciones paganas y judías que cumplen con este estándar soteriológico básico. Fletcher explicó: “Siempre que un pagano es aceptado, es simplemente por los méritos de Cristo. ...

Todo es, por lo tanto, por gracia; la luz [Jn. 1:9], las obras de justicia hechas por esa luz y la aceptación como consecuencia de ellas”. Nuevamente, “Todos los paganos que son salvos, alcanzan la salvación por el nombre, es decir, por los méritos y el Espíritu de Cristo; al enmarcar su vida... de acuerdo con la luz sobrenatural que Cristo les concede con gracia en las dispensaciones bajo las que se encuentran”. Los argumentos de Fletcher presentaron una sólida justificación para la propia posición de Wesley de que hay un grado de justificación para el no regenerado receptivo.

En un artículo reciente, Kenneth Collins catalogó varias de las evaluaciones negativas de Wesley sobre los mundos pagano y musulmán desde la década de 1750 hasta la de 1780. La ignorancia generalizada del verdadero Dios combinada con el fanatismo religioso y moral forman la mayor parte de estos comentarios. Pero Wesley se mantuvo optimista de que hay individuos en los mundos pagano, musulmán y judío que sí tienen una fe que sinceramente “teme a Dios y obra justicia, según el grado de luz que tienen”. Estos individuos representan “otro espíritu”. Son “enseñados por Dios, por la voz interior” de la gracia proveniente de “todos los elementos esenciales de la verdadera religión”, que Wesley resumió como “los temperamentos correctos hacia Dios y el hombre”. A aquellos que se apresuraban a condenar a todo el mundo no cristiano, Wesley advirtió que nadie tiene “derecho a condenar a todo el mundo pagano y musulmán”. Aconsejó que es “mucho mejor dejarlos en manos del ‘Padre de los espíritus de toda carne’; que es el Dios de los paganos, así como de los cristianos”.

Un examen más detenido de las categorías del siervo y del no regenerado receptivo revela similitudes y diferencias en sus grados de aceptación. En cuanto a las similitudes, el estándar soteriológico de su justificación se encuentra en Hechos 10:35 y se refiere a su justificación final. Porque ninguno de los dos grupos goza de la seguridad del perdón presente que se encuentra en la justificación evangélica. Sin embargo, la diferencia fundamental es que el siervo tiene conocimiento del evangelio y un grado de fe en Jesucristo, mientras que el no regenerado receptivo solo posee un conocimiento general del Dios supremo y sus atributos. Además, tiene acceso a la iglesia, el cuerpo del Cristo viviente, y a su vida sacramental. Los no regenerados que responden no tienen ninguno de estos beneficios. Aun así, la doctrina de la redención universal promete que la gracia recibida gratuitamente

conduce a más gracia y a grados más elevados de conocimiento salvífico. Para el siervo, esto significa la transición a la fe de un hijo, y para los no regenerados que responden, significa un mayor conocimiento del único Dios verdadero y un posible acceso providencial al evangelio. En resumen, la visión inclusiva de Wesley sobre la gracia gratuita implicaba que la justificación, en cierto grado, está disponible en cada dispensación del pacto de gracia, y por lo tanto, para toda persona. Como apoyo, apeló a la declaración universal del apóstol Pablo de que, por medio de Jesucristo, «el don gratuito llegó a todos los hombres para justificación de vida» (Rom. 5:18).

Justificación sacramental: Bautismo

La apelación a Romanos 5:18 no se limitó al siervo y al no regenerado receptivo, sino que se aplicó igualmente a los infantes. A finales de 1776, Wesley elogió a John Mason la descripción de Fletcher sobre la gracia preventiva que obra en cada persona, a la que añadió: «Cada grado de gracia es un grado de vida». Esto resumió la perspectiva madura de Wesley expresada en los sermones fundamentales «*El camino de salvación de las Escrituras*» (1765) y «*Sobre cómo trabajar por nuestra propia salvación*» (1785).

En su *Tercera Revisión*, Fletcher detalló los diferentes grados de muerte espiritual y vida espiritual antes de elaborar los «cuatro grados que componen la justificación eterna de un santo glorificado». Si bien los últimos tres grados abordan la justificación presente y final del cristiano, es el primer grado el que ahora requiere nuestra atención. Fletcher afirmó que existe una justificación universal de todos los infantes de la culpa del pecado original, de modo que ninguno sufre la muerte eterna a causa del pecado de Adán. Al igual que Wesley, Fletcher recurrió al motivo universal de Romanos 5:18 para fundamentar su argumento. En su carta a Mason, Wesley coincidió con Fletcher en su interpretación de Pablo, concluyendo que «ningún niño fue ni será jamás “enviado al infierno por la culpa del pecado de Adán”, puesto que esta queda anulada por la justicia de Cristo en el momento en que nacen».

Esta afirmación no tiene nada de novedoso, ya que era la postura de Wesley desde 1740, y probablemente desde antes. Su arminianismo lo impulsó a rechazar la noción

calvinista de la reprobación eterna para los no elegidos, al tiempo que afirmaba la enseñanza de la Iglesia de Inglaterra de que el bautismo cancela la culpa del pecado original. En su tratado sobre el bautismo, Wesley incluso apeló a Romanos 5:18 para respaldar la postura de la Iglesia. La cuestión que nos ocupa ahora es si Wesley modificó sus puntos de vista sobre el bautismo infantil en su *Servicio Dominical* para los metodistas de norteamérica (1784). El *Servicio Dominical* se adaptó del *Libro de Oración Común* anglicano, al hacerlo, Wesley introdujo cambios editoriales en la liturgia bautismal. Sean McGeever describió recientemente las revisiones que Wesley realizó al texto. Observó que Wesley “conservó el lenguaje de la regeneración antes del bautismo real, pero omitió el lenguaje de la regeneración después del bautismo real”. Esto llevó a McGeever a concluir que Wesley ajustó sus puntos de vista sobre el bautismo infantil para que encajaran con sus enseñanzas evangélicas sobre la conversión de adultos.

Un examen más detenido del *Servicio Dominical* sugiere otras posibilidades. En la liturgia, Wesley sí conservó después del bautismo real las declaraciones que afirman que el niño bautizado está “injertado en el cuerpo de la iglesia de Cristo” y es “hijo propio de Dios por adopción”. A primera vista, estas declaraciones suponen regeneración. Aun así, la trama se complica cuando nos damos cuenta de que en estos dos lugares de la liturgia Wesley eliminó la palabra regenerar del texto del *Libro de Oración Común*. Dado que Wesley nunca explicó por qué eliminó la palabra, solo podemos conjeturar por qué lo hizo. Para desentrañar este nudo, primero necesitamos reiterar lo que hemos establecido hasta ahora. Primero, a lo largo de su vida, Wesley rechazó la noción calvinista de la reprobación eterna para los infantes. Así pues, sus puntos de vista sobre la gracia preveniente en relación con este asunto no cambiaron con el tiempo. Lo que declaró a John Mason en 1776 era lo que siempre había creído. En segundo lugar, Wesley enseñó que el bautismo cancela la culpa del pecado original en los infantes. Esto se reafirmó en el *Servicio Dominical* con la oración a Dios para que «santifique esta agua para la purificación mística del pecado». Este lenguaje es similar al que se encuentra en el Tratado sobre el Bautismo («lavado de la culpa del pecado original») y transmite el mismo significado, ya que los infantes no tienen pecado real. Además, Christopher McAlilly observó que Wesley sí mantuvo en el *Servicio Dominical* la enseñanza

de la iglesia sobre la regeneración bautismal en su revisión de los *Artículos de Religión Anglicanos*.

Lo que se propuso en el capítulo anterior es que el bautismo sirve como el “medio ordinario” para lavar la culpa adámica, mientras que Dios permanece libre en “casos extraordinarios” para perdonar a aquellos que no tienen acceso al sacramento o tienen una teología diferente al respecto. Esta propuesta sigue siendo válida con el *Servicio Dominical*. Cuando se sopesa toda la liturgia bautismal en el *Servicio Dominical*, considerando todo lo que Wesley conservó y editó, no hay necesidad de alterar esta propuesta. Como explicó Karen Westerfield Tucker:

En el tema de la regeneración bautismal infantil, Wesley nunca vaciló. El bautismo infantil era efectivo y eficaz. Pero Wesley observó que las personas bautizadas en la infancia a menudo parecían ser más tarde hijos del diablo que hijos de Dios... Por lo tanto, aquellos que habían perdido el “principio de gracia”, que carecían del testimonio interior del Espíritu o no habían manifestado los frutos del Espíritu, necesitaban ser regenerados o “nacidos de nuevo” por segunda vez, no a través del bautismo si habían sido válidamente bautizados previamente, sino por la “circuncisión del corazón”.

En cuanto a la eliminación de la palabra regenerar, una posible solución se encuentra en el contexto religioso del movimiento metodista en la década de 1780. El metodismo sostenía una sólida doctrina de conversión adulta que redefinía lo que significaba ser un “verdadero cristiano”. En los sermones de Wesley, como señaló McAlilly, vemos una “creciente preocupación... por la necesidad de un ‘nuevo nacimiento’ más allá de los beneficios sacramentales del bautismo”. Aunque Wesley publicó tres folletos sobre el bautismo en la década de 1750, la visión evangélica de la regeneración era doctrina estándar en el movimiento metodista. Una posibilidad es que Wesley eliminara la palabra regenerar de estos dos lugares en el *Servicio Dominical* para no confundir ni equiparar la regeneración bautismal con el nuevo nacimiento evangélico. Tal como está escrito, el texto de la liturgia

apoya claramente la regeneración bautismal y la justificación sacramental que está en consonancia con el Tratado sobre el Bautismo y la Alta Iglesia de Wesley, sin menoscabar su énfasis evangélico en la justificación presente y el nuevo nacimiento a través de la conversión adulta que se encuentra en sus diversos escritos. Si esto tiene sentido, al suavizar la liturgia sobre la justificación bautismal, Wesley pudo priorizar la justificación evangélica sobre los otros grados, incluida la justificación sacramental. Simplemente no quería que ningún adulto confiara únicamente en que su bautismo era su esperanza cristiana de salvación. Para Wesley, la justificación presente era el único criterio para “la fe cristiana verdadera”, como veremos más adelante.

Justificación Sacramental: La Cena del Señor

En 1787, Wesley publicó *El Deber de la Comunión Constante* en la edición de primavera de la Revista Arminiana. El sermón era una revisión de un extracto que había escrito cincuenta y cinco años antes de una obra del famoso liturgista anglicano Robert Nelson (m. 1715). Albert Outler comentó que *La Comunión Constante* representa “la declaración más completa y explícita de Wesley sobre su doctrina y praxis eucarística”. El sermón confirma que las opiniones de Wesley sobre la Cena del Señor no cambiaron materialmente a lo largo de su vida y que su sacramentalismo continuó informando su doctrina madura de la justificación. En resumen, a lo largo de su ministerio, Wesley consideró la Santa Comunión como una ordenanza confirmatoria y de conversión. John Bowmer explicó que para la Iglesia de Inglaterra el sacramento sirve como una ordenanza confirmatoria. Como vimos en el capítulo 3, después de su conversión en Aldersgate, Wesley fue testigo de cómo muchos comulgantes recibían la conversión evangélica mientras participaban. Esto lo convenció de que el sacramento es también una ordenanza de conversión. Una influencia importante aquí fueron las convicciones arminianas de Wesley. Bowmer describió cómo la creencia de Wesley en el amor universal de Dios lo llevó a ver el sacramento como un canal de gracia gratuita para los buscadores, así como para los creyentes nacidos de nuevo.

En *Una comunión constante*, Wesley recordó a sus seguidores por qué es su deber “recibir la Cena del Señor tan a menudo como puedan”. La primera razón es que es un mandato de Cristo (I.1). La exhortación a “hacer esto en memoria mía” (1 Cor. 11:24) “obligó” a los apóstoles a “bendecir, partir y dar el pan a todos los que se unían a ellos”, y de esta manera “todos los cristianos están obligados a recibir esos signos del cuerpo y la sangre de Cristo”. Un segundo argumento es que “los beneficios de hacerlo son tan grandes” (I.2). Dos beneficios son el “perdón de nuestros pecados pasados y el fortalecimiento y refrescamiento presente de nuestras almas”. Porque no hay “manera más segura” de “obtener el perdón” que participando de estos “signos del cuerpo y la sangre de Cristo”. Asimismo, el sacramento confiere la gracia capacitante para dejar nuestros pecados al impartir “fuerza para cumplir nuestro deber” y para “conducirnos a la perfección” (I.3). Así, la ordenanza cumplía dos propósitos vitales en la doctrina de la justificación de Wesley: primero, mantener un estado de justificación presente al otorgar un nuevo perdón; y segundo, para prepararse para la justificación final impartiendo fuerza santificadora. Como hemos visto, esta fue la postura constante de Wesley respecto al propósito del sacramento.

Para reafirmarlo, el *Servicio Dominical* y el sermón “*Una comunión constante*” demuestran que Wesley mantuvo un elemento sacramental en su doctrina de la justificación a lo largo de toda su vida, incluso después de convertirse al evangelismo en 1738. Si bien su soteriología cambió y se desarrolló mucho a lo largo de las décadas, sus creencias sobre el bautismo y la Cena del Señor permanecieron constantes. Su propósito general se puede resumir así: el bautismo inicia la vida espiritual; la Santa Comunión mantiene esa vida para el reino eterno. La excepción fue la conversión evangélica. Habiendo perdido el lavamiento bautismal, la mayoría de los primeros metodistas experimentaron la conversión evangélica en los años posteriores a su bautismo, y muchos mientras participaban de la Santa Cena. En estos casos, la Mesa del Señor sirvió como ordenanza de conversión. Por lo tanto, Wesley ajustó su teología sacramental para dar cabida a la conversión evangélica. De igual modo, considerando la fe evangélica como el distintivo del verdadero cristianismo, el Wesley maduro suavizó en cierta medida su postura sobre el bautismo infantil para no confundir la justificación sacramental con la justificación presente. Wesley creía firmemente en la primacía de la justificación presente sobre los demás grados de aceptación.

PRIMACÍA DE LA JUSTIFICACIÓN PRESENTE

Himnario de 1780

A lo largo de nuestro estudio hemos visto que después de 1738, la justificación evangélica sirvió como configuración predeterminada cada vez que Wesley habló o hizo referencia a la justificación en sus sermones y escritos. Esta prioridad es claramente evidente en la *Colección de himnos* para uso de las personas llamadas metodistas, publicada por primera vez en 1780. La importancia teológica de los himnos fue señalada por Franz Hildebrandt cuando los incluyó junto con los *Sermones* y las *Notas explicativas* como los “libros estándar sobre la doctrina wesleyana”. Aunque Wesley se desempeñó principalmente como editor y traductor, también fue autor de algunos de los himnos, y sus prioridades teológicas son evidentes en cómo organizó los materiales de acuerdo con su *via salutis*. Como afirmó en el prefacio, «Los himnos no están desordenados al azar, sino cuidadosamente ordenados bajo títulos apropiados, según la experiencia de los verdaderos cristianos».

El formato del himnario demuestra la primacía de la justificación evangélica. Hemos visto que Wesley sostenía cinco grados de justificación (no regenerados receptivos, infantes bautizados, fe de un siervo, justificación evangélica y justificación final). De estos cinco grados, es la justificación presente la que llena las páginas de la *Colección de Himnos* de principio a fin. No hay mención de la fe de un siervo, aparte de una sola referencia en la sección sobre «Dolientes convencidos de pecado». Pero incluso allí es la justificación presente la que absorbe la atención, ya que es lo que el siervo anhela alcanzar. Tampoco se le presta mucha atención a la justificación final en los himnos. En cambio, la atención del lector se centra constantemente en las alegrías de la justificación evangélica y su palpable seguridad del amor perdonador de Dios.

En el índice, vemos cómo Wesley estructuró el himnario para reflejar el «camino bíblico de salvación». De las cinco partes, las cuatro primeras abordan de manera experiencial los tres estados espirituales de la vía de la salvación: natural, legal y evangélica. La Parte 1 trata temas de suma importancia, como la felicidad de la religión, la bondad de Dios, la muerte y el juicio final, y los estados eternos del cielo y el infierno. El objetivo es

despertar a los pecadores adormecidos en el estado natural de su falsa seguridad. La *Parte 2* es breve, pero de vital importancia, ya que contrasta el cristianismo nominal con el cristianismo real e interior. Después de esto, la tercera sección apela a aquellos espiritualmente despiertos en el estado legal. Los temas del arrepentimiento, la convicción del pecado, la búsqueda de la salvación y la restauración de los que se han apartado son el foco de estos himnos. La siguiente sección (parte 4) aborda la peregrinación del cristiano en el estado evangélico, mientras que la sección final (parte 5) incluye himnos para cuando se reúne una sociedad metodista.

Lo más llamativo de esta *Colección de Himnos* es el elemento experiencial. La justificación se describe como algo más que una creencia o una doctrina; era una experiencia que Wesley y los primeros metodistas celebraban cuando se reunían para adorar. La sección inicial de la parte 4 («Regocijo») contiene muchos himnos que conmemoran la liberación y la libertad que sintieron los primeros metodistas cuando cantaban sobre su nueva vida en Cristo. Los himnos respiran con alegre consciencia de los pecados perdonados y la seguridad sentida de la salvación en Cristo. Es aquí donde se proclama y exalta la justicia imputada de Cristo, como en este famoso himno escrito por Charles Wesley poco después de su conversión en mayo de 1738:

*«¿Y puede ser que yo obtenga algún interés en la sangre del Salvador?
¿Murió por mí, quien le causó dolor? ¿Por mí? ¿A quien persiguió hasta la muerte?
¡Amor asombroso! ¿Cómo puede ser que tú, mi Dios, ¿mueras por mí?»*

*Ya no temo la condenación, Jesús, y todo en él, es mío. Vivo en él, mi cabeza
viviente, y revestido de justicia divina, con valentía me acerco al trono eterno, y
reclamo la corona, por medio de Cristo, mía».*

Aunque la palabra justificación y sus cognados rara vez aparecen en la *Colección de Himnos*, sus sinónimos y expresiones poéticas abundan por doquier, de modo que su significado era fácilmente comprendido por el metodista laico promedio. La justificación se proclama en relación con la cruz, como cabría esperar. A lo largo de los himnos, Cristo es

presentado como la causa meritoria de la salvación al proveer una satisfacción penal por el pecado, comprando así el perdón y la aceptación para todos los que creen. La idea central es el gran intercambio. Cristo murió en nuestro lugar para que, mediante su justicia, podamos ser perdonados y restaurados al favor de Dios. Está ausente la noción calvinista de una imputación de la justicia activa de Cristo. En cambio, es la pasión y muerte del Hijo lo que redime y salva directamente.

La fuente de la salvación es la gracia gratuita e inmerecida de Dios, que fluye de su amor y misericordia infinitos. Incluso la idea de la gracia soberana aparece a veces, lo que habla de esos momentos salvíficos en la *vía salutis* cuando solo Dios actúa, porque “¿quién puede perdonar los pecados sino solo Dios?” La inclusión de la gracia soberana nos recuerda que la doctrina de la justificación de Wesley incluye un elemento de monergismo. La analogía de la sanación es otro tema recurrente de la gracia redentora de Dios, como se encuentra en otros escritos de Wesley. En cuanto al mérito, la fe se define como confianza y no como una obra humana. Un tema recurrente es que la fe salvadora es un don de pura gracia, obra del Dios Trino en el corazón humano. Cualquier atisbo de mérito o de ganar la salvación es totalmente ajeno a las expresiones y al espíritu de los himnos. Esto se aplica a todas las fases de la *vía salutis*, desde la gracia preveniente en los primeros himnos hasta la salvación plena en los himnos posteriores. Como resultado, la seguridad de la salvación es fruto de la religión interior, con el Espíritu que mora en nosotros dando testimonio directamente de la «sangre aplicada» e indirectamente por «sus frutos mostramos».

El concepto de los creyentes que trabajan por su salvación es otro tema predominante, que ocupa casi la mitad del himnario, y refleja la sinergia de la soteriología de Wesley. La Parte 4 comienza con una celebración de la salvación experiencial en Cristo, y luego continúa con varias secciones dedicadas a las disciplinas de la lucha espiritual, la oración, la vigilancia, el trabajo, el sufrimiento, el perfeccionamiento y la intercesión. Una vez más, la idea del mérito está ausente de estos himnos de aspiración y testimonio. En su lugar, se encuentran los fervientes llamamientos a la total dependencia del Dios Trino para vivir una vida santa. Por ejemplo, en el Himno 346:

*Señor, creo en cada una de tus palabras,
en cada una de tus promesas verdaderas;
¡Y he aquí! Espero en ti, mi Señor,
hasta que renueve mis fuerzas.*

*Yo, un ser débil e indefenso,
por medio de Jesús fortaleciéndome,
haré lo imposible,
y viviré libre de pecado.*

Esta actitud de confianza filial y dependencia infantil impregna la sección «Para los creyentes que trabajan». Los ocho himnos de esta breve sección no alardean de la capacidad humana para vivir para Dios. Por el contrario, están llenos de oraciones pidiendo gracia y fortaleza interior para imitar el ejemplo de Cristo y expresar un deseo sincero de entregarse por completo a Dios con amor santo.

Otro tema recurrente es la Trinidad económica como fuente originaria, causa procuradora, poder transformador y meta final detrás de cada aspecto de la redención, incluida la justificación. Elmer Colyer describió la *Colección de Himnos* como poseedora de una “dimensión trinitaria evangélica, doxológica y participativa”. Esto significa que la justificación presente implica el “perdón de nuestros pecados y nuestra culpa debido al amor de Dios Padre que nos llega a través de la vida, muerte y resurrección de Cristo y se hace real en nuestras vidas por el Espíritu Santo”. Wesley hizo esta misma observación en su sermón “*Sobre la Trinidad*”:

No sé cómo alguien puede ser un creyente cristiano hasta que “tenga” (como dice San Juan) “el testimonio en sí mismo” ... hasta que Dios el Espíritu Santo testifique que Dios Padre lo ha aceptado por los méritos de Dios Hijo, y teniendo este testimonio honra al Hijo y al Espíritu Santo “así como honra al Padre”.

La experiencia evangélica de la justificación incluye tanto la monergista como la sinergista. La doctrina trinitaria se basa en la idea del Padre. El Padre concede el perdón mediante la mediación del Hijo, y el don de la seguridad que otorga el Espíritu Santo incluye la libre respuesta y participación del creyente.

Identidad Metodista

Cerramos este capítulo y nuestra historia con una breve palabra sobre la doctrina de Wesley de la justificación presente como un elemento central de la identidad metodista temprana. Más adelante en la vida, Wesley solía repasar el surgimiento del movimiento metodista para explicar a sus seguidores su identidad como metodistas. En 1788, Wesley relató en el sermón “*En la viña de Dios*” el llamado único de los metodistas dentro del mundo cristiano como la “viña del Señor”. Reclamó este estatus especial por varias razones, una de ellas su posición doctrinal sobre la justificación y la santificación como el corazón del evangelio *via salutis*.

Wesley comenzó relatando la historia del movimiento metodista. Desde sus orígenes en la década de 1720, los metodistas habían sido un pueblo de *un solo libro*, la palabra de Dios, y un objetivo central de restaurar la fe del Cristianismo Primitivo (I.1). Además de la fe primitiva, hubo otras tres fuentes que moldearon la identidad doctrinal del movimiento. La primera fue el santo teólogo William Law (I.2). Como vimos en el capítulo 2, Law fue en gran parte responsable de la adopción por parte del metodismo de la conversión adulta para una vida santa. Law convenció al joven Wesley de que la mayoría de los anglicanos habían perdido su lavamiento bautismal por el pecado y debían reconvertirse dedicándose a Dios. La siguiente fuente fue el pietista luterano Conde Zinzendorf y los moravos (I.3), quienes guiaron a Wesley en la experiencia evangélica de la conversión instantánea como garantía presente de salvación. Sin embargo, en el punto crucial de la justificación por la fe, Wesley y sus compañeros metodistas nunca estuvieron del todo convencidos de que la justificación se obtuviera solo por la fe, hasta que consultaron el *Libro de Homilias* y los *Artículos de Religión* anglicanos (I.4). Como hemos visto en este estudio, cada una de estas fuentes aportó elementos importantes a la doctrina de Wesley sobre la justificación evangélica presente.

En última instancia, la vía de la *salutis* wesleyana enfatiza los momentos gemelos de la «justificación libre, plena y presente» y la «santificación completa tanto del corazón como de la vida» dentro de una progresión de crecimiento y maduración espiritual a lo largo de la vida (I.6–8). Wesley observó que la tendencia en las tradiciones cristianas era centrarse en la justificación o en la santificación e ignorar la otra (I.5). Concluyó que la principal contribución de los metodistas era que «no piensan ni hablan de la justificación de manera que sustituya a la santificación, así como tampoco piensan ni hablan de la santificación de manera que sustituya a la justificación» (I.8). Según Wesley, la justificación presente y evangélica y la perfección cristiana forman la esencia del mensaje y la identidad del metodismo.

Su razonamiento tiene sentido. De los distintos grados de aceptación, es la justificación presente la que representa la “experiencia de los verdaderos cristianos”, quienes, “justificados por la fe, tienen paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo; y al mismo tiempo han nacido de nuevo” y en “quien está toda esa mente, todos esos temperamentos, que también estaban en Cristo Jesús”. Esta es la “experiencia” de la “verdadera salvación cristiana” que se resume en Efesios 2:8 (“Por gracia sois salvos por medio de la fe”) y Hebreos 12:14 (“Sin [santidad] nadie verá al Señor”). Ambos textos bíblicos capturan los motivos de la justificación presente y la perfección cristiana que definieron el evangelio de Wesley desde 1738. Estos mismos dos motivos ayudaron a impulsar el avivamiento metodista que, a lo largo de los últimos dos siglos, ha generado innumerables asociaciones y denominaciones wesleyanas que hoy suman más de setenta y cinco millones.

CONCLUSIÓN

TEMAS PERMANENTES

Ahora que se ha contado la historia de la doctrina de la justificación de John Wesley, podemos repasar sus características centrales. Comenzamos con la naturaleza multifacética y evolutiva de su desarrollo. Esto se debió en gran medida a la amplia gama de experiencias religiosas de Wesley, combinadas con controversias teológicas en las que formó firmes convicciones sobre lo que significa estar en buena posición ante Dios. Aunque interactuó con numerosas personas, escritos y tradiciones sobre el tema, la doctrina de Wesley puede caracterizarse como anglicana, evangélica y arminiana. Habiendo sido criado y educado en la visión sacramental anglicana de la vida cristiana y su doctrina de la doble justificación, Wesley adoptó en 1738 una visión evangélica de la justificación del evangelio por la sola fe. La fusión de estas dos tradiciones, junto con otras influencias, lo llevó a formar una comprensión ecléctica de la justificación en la que su arminianismo enmarcó y matizó cada faceta de su pensamiento.

El eclecticismo de Wesley abarcaba una serie de conjunciones que funcionan como tensiones dialécticas: presente y final, sacramental y no sacramental, relación y realidad, libre y cooperante, condición y mérito, imputado e impartido, fe y obras. Esta lista no es exhaustiva, pero demuestra que la perspectiva completa de Wesley sobre el tema no puede reducirse a una única definición o concepto unitario. Si bien Wesley era un anglicano evangélico de la Alta Iglesia con fuertes convicciones arminianas, bebió de otras corrientes teológicas que aportaron importantes contribuciones a su perspectiva. Entre ellas se incluyen aquellas con las que coincidía (como Baxter y Goodwin) y con las que discrepaba (James Hervey). Por lo tanto, el contexto cultural y religioso resulta fundamental para comprender plenamente los detalles de su doctrina y su poder explicativo de nuestra salvación en Cristo.

Nuestro estudio narrativo también delimita a Wesley como un teólogo doctrinal. Randy Maddox señaló que Wesley fue un “estudiante serio de teología” en Oxford y consideró la teología esencial para el cultivo de una “cosmovisión que moldea el temperamento y la práctica de la vida de los creyentes en el mundo”. Kenneth Collins agregó

que Wesley tenía una “orientación decididamente bíblica” en la que “la verdad de las Escrituras debe actualizarse, operacionalizarse para aumentar la semejanza con Cristo tanto en la vida personal como en la comunidad en general”. Por lo tanto, los intereses soteriológicos eran primordiales para Wesley como teólogo doctrinal. Quería saber “una sola cosa”, el “camino al cielo” y “cómo llegar a salvo a esa feliz orilla”. La teología práctica — la explicación del *ordo salutis* en el “camino de salvación de las Escrituras”— se convirtió en una especialidad de Wesley como teólogo doctrinal. Y se destaca en nuestra historia.

A lo largo de la narración vimos la atención al detalle que Wesley dedicó a la doctrina de la justificación. Volvió al tema una y otra vez a lo largo de su dilatada carrera para profundizar en los detalles. Comprendió que nuestra participación en las bendiciones salvíficas del evangelio depende de una comprensión adecuada de esta verdad vital. Una forma de captar la amplitud del punto de vista de Wesley es examinar sus temas perdurables y desarrollar su lógica interna y coherencia. Comenzamos con el fundamento trinitario de su doctrina de la justificación.

ECONOMÍA TRINITARIA

John Wesley era un cristiano trinitario. A lo largo de nuestro estudio, hemos visto que su doctrina de la justificación era trinitaria en su esencia. Así es como Wesley concibió, habló y escribió acerca de nuestro perdón y aceptación por Dios. Siguiendo el patrón que se encuentra en las Escrituras, los antiguos credos ecuménicos y su propia tradición anglicana, Wesley reconoció roles específicos para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en nuestra justificación ante Dios. Conocida como la ley de apropiación, Wesley definió los roles como: el Padre ama y declara, el Hijo procura e intercede, el Espíritu testifica e imparte. A continuación, abordaremos estos roles con cierto detalle.

Detrás de la actividad salvífica de las *Personas Trinitarias* está la disposición misericordiosa para salvar. Dado que Wesley enseñó que hay varios grados de aceptación, su teología anglicana de la gracia era multifacética. Los estudiosos destacan su visión de la gracia preveniente que está universalmente presente y suscita una respuesta libre a la verdad

divina según el grado de conocimiento salvífico de cada uno. De su anglicanismo de la Alta Iglesia, Wesley heredó un concepto de gracia infusa transmitida a través de los sacramentos. Una definición protestante de gracia como favor le fue transmitida por los reformadores magisteriales a través de su herencia anglicana. Lo más importante es que Wesley llegó a una comprensión evangélica de la gracia gratuita como seguridad perceptible del perdón a través de sus interacciones con el pietismo. En todas estas formas de gracia, el «Dios Trino está activo en nuestro favor en el evangelio».

Por último, la Trinidad económica influyó en la comprensión arminiana de Wesley sobre los decretos divinos. En más de una ocasión afirmó que desde la eternidad Dios hizo un «decreto inmutable, irreversible e irresistible»: «El que crea será salvo; el que no crea será condenado». Lo notable de esta afirmación es que se refiere al «camino de salvación de las Escrituras» y no a una determinación de quién creará. Por lo tanto, entendió que la elección y la predestinación pertenecían al plan de redención desarrollado en la historia de la salvación. En este plan, el perdón y la aceptación divinos están disponibles para todo hijo de Adán. Como afirmó célebremente, la gracia es «gratuita en todos y gratuita para todos». La disponibilidad universal de la gracia justificadora se expresa en su teología del pacto.

LA TEOLOGÍA DE LA ALIANZA

La teología federal sirvió como marco para la soteriología y la doctrina de la justificación de Wesley. Es a través de la estructura del pacto que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo llevan a cabo sus actividades salvadoras. Derivado de su herencia anglicana y refinado a través de su lectura de autores puritanos, Wesley enseñó que Dios instituyó un pacto de obras con Adán prelapsario, quien era plenamente capaz de cumplir sus condiciones para la vida eterna. Pero Adán pecó y el pacto de obras fue reemplazado por un pacto de gracia bajo la autoridad de Cristo. Wesley siguió la teología anglicana estándar al no confundir el pacto de obras con la Ley mosaica, como se hacía comúnmente en la teología puritana. Esto significaba que todo el período de la historia de la salvación, desde el protoevangelio en Génesis 3:15 hasta la era cristiana que comenzó en Pentecostés, estaba bajo el pacto de gracia.

Para nuestros propósitos, el aspecto importante de la teología del pacto de Wesley fue su concepto de dispensaciones. Siguiendo el ejemplo de John Fletcher, Wesley enumeró varias dispensaciones en el pacto de gracia, a saber: pagana/patriarcal, judía, la de Juan el Bautista (que incluía el ministerio humano de Cristo) y la cristiana. Aunque históricamente progresista, Wesley creía que en cada dispensación se podía alcanzar cierto grado de salvación según una revelación creciente de la verdad divina. Solo en Pentecostés se hizo posible la «salvación cristiana plena» mediante la obra redentora de Cristo y el don del Espíritu escatológico. En este punto, la doctrina de las dispensaciones de Wesley da un giro interesante al vincular dispensaciones históricas específicas con diferentes niveles de experiencia espiritual actual. Esto se convirtió en la base teológica de los grados de aceptación en su doctrina de la justificación.

GRADOS DE ACEPTACIÓN

Nuestro estudio mostró que hay cinco grados básicos de justificación en la soteriología de Wesley, aunque él argumentó en ocasiones que hay tantos “grados en el favor de” Dios como en nuestra renovación de la “imagen de Dios”.¹ Los cinco grados son: (1) medida de aceptación para el no regenerado receptivo; (2) justificación sacramental para los infantes bautizados (generalmente perdidos antes de la edad adulta) y los adultos creyentes convertidos antes o en su bautismo; (3) fe justificadora para aquellos cristianos que tienen la fe de un siervo pero carecen del testimonio del Espíritu; (4) justificación evangélica presente para los creyentes que han nacido de nuevo y tienen “la fe cristiana apropiada”; y (5) justificación final en el Juicio Final.

A medida que las administraciones de la gracia salvadora de Dios progresaron por grados a través de la historia de la salvación, en términos de revelación y beneficios soteriológicos, la progresión caracteriza los diferentes grados de aceptación en el favor de Dios hoy. Comienza con un “grado de aceptación” para el no regenerado receptivo que tiene un conocimiento general del único Dios verdadero y practica la rectitud en la medida de lo posible. Este grado se alinea con la dispensación pagana o patriarcal. El favor de Dios aumenta con la fe de un siervo que incluye una devoción sincera a Dios y la participación en

la vida sacramental de la iglesia, pero carece del testimonio de seguridad del Espíritu. Esto caracteriza las dispensaciones judía y bautista (y el estado espiritual de Wesley antes de Aldersgate). Ambos grados de aceptación se basan en el estándar soteriológico que se encuentra en Hechos 10:35: “El que teme [a Dios] y obra justicia es agraciado.” Una medida significativamente mayor del favor divino se experimenta con la justificación evangélica presente y su seguridad perceptible de perdón. Este grado disfruta del Espíritu derramado de Pentecostés y los beneficios soteriológicos de la dispensación cristiana.

Luego, está la justificación final en el futuro escatológico cuando el Señor otorgará acceso oficial al reino eterno. Mientras que los otros tres grados están condicionados por la fe, la justificación final será según las obras, como declaran las Escrituras. Por último, está la justificación sacramental que se superpone a los grados de aceptación del siervo y del evangélico. Los sacramentos significan y transmiten la gracia que previene, justifica y santifica según la necesidad espiritual y la fe del receptor. Para examinar más de cerca las diferencias en el estatus soteriológico entre los cinco grados, pasamos a continuación a los roles trinitarios del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

ROLES TRINITARIOS

Como teólogo doctrinal, John Wesley demostró gran cuidado en la secuencia de las doctrinas de la salvación en sus descripciones del «camino bíblico de la salvación». Por ejemplo, Wesley ordenó la justificación presente antes del nuevo nacimiento, aunque ambos ocurren simultáneamente. Otros ejemplos incluyen sus distinciones entre cambio real y relativo, y entre arrepentimiento y fe como condiciones remotas e inmediatas. De igual modo, nuestro estudio reveló un orden o estructura interna en la doctrina de la justificación de Wesley que ofrece importantes perspectivas sobre cómo se produce nuestra justificación. Estas perspectivas también se relacionan directamente con su concepto de grados. Para desarrollar su perspectiva sobre el tema, retomamos los roles trinitarios del Padre que ama y declara, el Hijo que procura e intercede, y el Espíritu que da testimonio e imparte.

El Padre ama y declara

En la soteriología de Wesley, el amor es el “atributo reinante” del carácter divino, la fuente de la cual fluye la actividad trinitaria de la gracia justificadora y salvadora. El amor divino es lo que movió al Padre a enviar a su Hijo, para que el Hijo sacrificara su vida y para que el Espíritu testificara del amor perdonador del Padre. En este punto de la economía de la salvación, la justicia divina pasa a un segundo plano frente al amor del Padre. Debe ser satisfecha para que se otorgue el perdón, pero las convicciones arminianas de Wesley no aceptarían la justicia como la razón motivadora detrás del plan de Dios para justificar a los pecadores. Como vimos anteriormente, al anclar la gracia justificadora en el amor de Dios, los decretos eternos se reinterpretan para ordenar el “camino de salvación de las Escrituras” en las dispensaciones de la gracia, con el objetivo predestinado de la plena conformidad con Cristo glorificado en la nueva creación.

Como protestante, Wesley sostenía que la justificación significa ser declarado justo. Y empleó los términos “perdón”, “aceptación”, “favor” y “título” para explicar lo que implica esta declaración. Su uso de estos términos resultó fundamental para su doctrina de los grados. Wesley consideraba el perdón como la “noción bíblica clara de justificación”. Lo definió como “ese acto de Dios Padre por el cual, en aras de la propiciación hecha por la sangre de su Hijo”, los pecados pasados son remitidos, perdonados y cubiertos. En otras ocasiones comunicó la idea en términos más visuales. Los pecados pasados son “borrados”, “cancelados” y “desaparecen como el rocío de la mañana”. Son “expulsados como paja, se han ido, se han perdido, se han tragado, no se recuerdan más” de modo que “no queda condenación”. Para evitar las trampas del antinomianismo, Wesley aplicó consistentemente nuestro perdón solo a los pecados pasados.

Otro término ampliamente utilizado fue “aceptación”. El término se refiere a la aprobación, validación e inclusión divinas. Cuando se combinaba con “perdón”, Wesley casi siempre lo colocaba después de “perdón”. Cuando se incluía la seguridad evangélica, el orden se convertía en perdón—aceptación—seguridad, como cuando Wesley compartió su testimonio en 1767:

Primero oí: “¡Tus pecados son perdonados! ¡Aceptado eres!” Escuché, y el cielo brotó en mi corazón.

Hay una lógica inherente en este orden. El perdón divino elimina la barrera que permite la aceptación divina, la cual a su vez genera la seguridad divina. Para Wesley, cada eslabón de la cadena es esencial para la justificación presente. Si se rompe algún eslabón, la experiencia evangélica se evapora.

Cuando volvemos a la posición soteriológica del no regenerado receptivo y del siervo, surge una perspectiva interesante: Wesley nunca usó el lenguaje del perdón para describir sus grados de justificación. En cambio, escribió sobre su “medida de aceptación”. El lenguaje del perdón está reservado para la justificación evangélica presente. Esto tiene sentido ya que el perdón, estrictamente hablando, no admite grados. Al negar que el no regenerado y el siervo receptivo estén perdonados en el presente, Wesley sugirió que su justificación presente espera la justificación final en el Juicio Final. Dicho de otra manera, su “medida de aceptación” presente representa una “fe justificadora” en anticipación de la seguridad perceptible del perdón que recibirán en el día final.

El siguiente sinónimo de justificación fue “favor”, que a menudo connota la disposición misericordiosa de Dios para dar la salvación como un “don gratuito e inmerecido”. Junto con la aceptación, Wesley ordenó consistentemente el favor después del perdón en sus descripciones de la salvación evangélica. Estos dos términos eran prácticamente sinónimos en las descripciones de Wesley de los grados de aceptación porque ambos se refieren a una actitud divina que puede variar en intensidad. El cuarto término fue “título” y se refiere a nuestra justificación final y recompensas del fin de los tiempos. Vimos anteriormente que Wesley entendía “mérito” como el ganar la salvación por bondad personal o el merecer una recompensa. Fue en este último sentido que empleó el término en el sermón “*El vestido de bodas*”:

Lo primero es necesario para tener derecho al cielo; lo segundo, para capacitarnos para él. Sin la justicia de Cristo no podríamos reclamar la gloria; sin

santidad no seríamos aptos para ella. Por lo primero nos convertimos en miembros de Cristo, hijos de Dios y herederos del reino de los cielos. Por lo segundo somos “hechos aptos para participar de la herencia de los santos de la luz”.

En resumen, los términos “perdón”, “aceptación”, “favor” y “mérito” ayudan a aclarar el punto de Wesley de que la justificación es un cambio relacional en contraste con el cambio real del nuevo nacimiento. En nuestra justificación, Dios “hace algo por nosotros” al cambiar nuestra “relación externa con Dios” y “quitar nuestra culpa” para que “nos restaure a su favor”. En otras palabras, el perdón elimina nuestra culpa, la aceptación y el favor nos brindan inclusión y aprobación, y el título nos da un derecho legítimo al “disfrute eterno del Dios Trino y de todas las criaturas en él”. Todos estos términos suman una posición correcta ante Dios.

El Hijo procura e intercede

Con la justificación definida como la declaración de justicia del Padre, la siguiente pregunta es qué procura o merece una posición correcta ante Dios, dado su carácter justo y santo. La respuesta de Wesley fue el sufrimiento y la muerte del Hijo, también conocido como su justicia pasiva. La expiación fue uno de los elementos más estables en la doctrina de justificación de Wesley, pues nunca se apartó del lenguaje de su iglesia, con términos como «oblación (ofrenda)», «sacrificio», «propiciación», «rescate», «redención» y «satisfacción». Aunque Wesley nunca produjo un sermón o tratado sobre la expiación, sus numerosas observaciones confirman que adoptó una versión arminiana de la teoría de la sustitución penal para explicar cómo la sangre de Cristo procura nuestra justificación ante Dios.

Central para la noción de justificación de Wesley es que los pecadores tienen una culpa objetiva que merece la justa condenación de Dios. Para eliminar esta culpa y su condenación, el Hijo se ofreció a sí mismo (oblación) como sacrificio por el pecado para propiciar la ira agraviada del Padre y así satisfacer su justicia al soportar el castigo por el pecado, de modo que la gracia justificadora pudiera extenderse libremente a todo pecador sin comprometer el carácter santo de Dios. En este esquema, la muerte de Cristo sirve como

causa meritoria de nuestra justificación y la imputación de su justicia pasiva como causa formal. Si bien Wesley enseñó una teoría de la redención por sustitución penal, entendió que la cruz también sirve como influencia moral para atraer a las personas a Cristo mediante la obra preventiva y convincente del Espíritu.

Así como la muerte del Hijo merece nuestra justificación ante el Padre, así también su intercesión celestial ante el Padre procura la dispensación de la gracia justificadora, según la fe de la persona y su grado de conocimiento salvífico. De esta manera, Wesley vinculó nuestra justificación con la resurrección y ascensión de Cristo. Sus creencias de la Alta Iglesia también conectaron la presencia glorificada del Hijo con los sacramentos. La intercesión de Cristo ante el Padre asegura, por lo tanto, la impartición de la gracia justificadora (así como la preventiva y la santificadora) en los sacramentos del bautismo y la Santa Comunión. Más adelante se aborda el tema de los medios de gracia.

En resumen, el Hijo obtuvo nuestra justificación en su sufrimiento y muerte, y en su resurrección intercede perpetuamente ante el Padre para que nos conceda la gracia justificadora. Sin embargo, Wesley creía que nuestra justificación en esta vida permanece incompleta, siendo solo una «medida de aceptación», hasta que el Espíritu testifica e imparte la justicia de Cristo.

El Espíritu testifica e Imparte

Cuando Wesley adoptó su “nuevo evangelio” en 1738, redefinió la justificación presente como una seguridad perceptible de perdón y aceptación. Esto significaba, como señaló Joseph Cunningham, que la justificación evangélica es un “evento completamente pneumatológico”. Implica la doble actividad del testimonio del Espíritu de perdón presente y la impartición de justicia como su fruto. Como afirmó Wesley, el Espíritu “implanta justicia en todo aquel” a quien el Padre se la ha “imputado”. Este elemento pneumatológico se convirtió en la marca definitoria de la dispensación cristiana en la teología del pacto de Wesley y es lo que diferencia la justificación evangélica de la “medida de aceptación” del

siervo. Además, Wesley enseñó que estas dos obras del Espíritu —testimonio e impartición— están orgánicamente conectadas:

Debemos ser santos de corazón y santos en vida antes de poder ser conscientes de que lo somos... Pero debemos amar a Dios antes de poder ser santos en absoluto; Siendo esta la raíz de toda santidad. Ahora bien, no podemos amar a Dios hasta que sepamos que él nos ama: «Nosotros lo amamos a él, porque él nos amó primero». Y no podemos conocer su amor perdonador hacia nosotros hasta que su Espíritu lo testifique a nuestro espíritu.

Wesley describió aquí la experiencia de la justificación evangélica presente, ilustrada tan ampliamente en los himnarios metodistas. El testimonio perceptible del Espíritu del amor perdonador de Dios genera naturalmente en el cristiano nacido de nuevo una respuesta de amor santo. Los sentidos espirituales cobran vida para ver, oír, saborear y sentir al Dios Trino, que ahora está reconciliado con el creyente justificado. La secuencia era importante para Wesley: el perdón ilumina la percepción que engendra participación en la vida del Dios Trino. Las tres obras implican la actividad salvífica del Espíritu en la justificación presente. El mismo punto se planteó cuando Wesley describió la fe evangélica: «La fe, según el relato bíblico, es el ojo del alma recién nacida... el oído del alma... el paladar del alma... el sentimiento del alma», mediante el cual percibimos y «experimentamos» a Dios en esta vida. Esta es «la fe cristiana propiamente dicha» que compone «la salvación cristiana propiamente dicha». Wesley no tenía otro criterio para la justificación del evangelio.

ARREPENTIMIENTO, FE Y BUENAS OBRAS

La distinción anglicana entre condición y mérito resultó fundamental para la manera en que Wesley relacionaba el arrepentimiento, la fe y las buenas obras con la justificación en todos sus grados. Por ejemplo, le permitió enfatizar el arrepentimiento y la vida santa como necesarios para la salvación presente y final, y aun así proclamar un evangelio de gracia gratuita. Y posiblemente contribuyó a su distinción entre arrepentimiento y fe como necesarios de forma remota e inmediata. Mientras que el arrepentimiento y su fruto son

«necesarios de forma remota» si hay «tiempo y oportunidad para ellos», la fe es «necesaria de forma inmediata y directa». Porque tan pronto como una persona cree, recibe la gracia justificadora. Sin embargo, el arrepentimiento sigue siendo una condición, ya que un cambio de mente y de corazón dirigido hacia el pecado es esencial para la fe salvadora en cualquiera de los grados de justificación.

La comprensión de la fe por parte de Wesley se desarrolló con el tiempo, y esto contribuyó a su doctrina de los grados. Inicialmente, entendió la fe como un asentimiento a la verdad cristiana. Pero esto cambió en 1725 cuando llegó a ver la fe como una devoción vital y transformadora a Dios. En 1738, sus ideas cambiaron una vez más al adoptar la concepción pietista de la fe como confianza en Cristo para obtener una seguridad perceptible de la justificación presente. A mediados de la década de 1740, Wesley amplió esta definición evangélica para incluir una «evidencia demostrativa de las cosas invisibles, la evidencia sobrenatural de las cosas que no se ven», basada en Hebreos 11:1.44. La fe salvadora se convirtió entonces en una convicción divinamente inspirada en el corazón, según el grado de conocimiento salvífico de cada persona. Poco después, los grados de justificación comenzaron a aparecer en sus escritos.

El papel salvífico de las buenas obras fue matizado aún más por Wesley que el del arrepentimiento y la fe. Al igual que otros protestantes, Wesley se mantuvo firme en que las buenas obras no pueden merecer ni preceder nuestra justificación presente ante Dios, pero sí son necesariamente consecuencia de la fe justificadora. Sin embargo, estos límites se difuminaron cuando asoció las buenas obras con los medios de gracia. Esto redefinió las buenas obras como un medio para recibir la gracia preventiva, justificadora y santificadora. Sus descripciones posteriores del “camino de salvación según las Escrituras”, que incluyen una descripción de la gracia preveniente, llevaron a una evaluación más positiva de las buenas obras antes de la justificación presente. Tales obras ya no se consideraban carentes de gracia, sino evidencia de un grado de vida espiritual y una “medida de aceptación” para el no regenerado receptivo y el siervo.

Las buenas obras también sirven como condición para la justificación final. Wesley siguió una lectura literal de las Escrituras que indica que el Juicio Final será según las obras. Por lo tanto, consideró que la vida santa y las buenas obras eran prerequisites para la justificación final, ya que sirven como evidencia en el veredicto del tribunal y preparan a una persona para la vida en el reino eterno. Esta obra santificadora es producto de la justicia activa de Cristo implantada en los creyentes por el Espíritu de Cristo. De esta manera, la justicia activa de Cristo se convierte en la causa formal de la justificación final al hacernos justos ante los ojos de Dios. En consecuencia, el arminianismo de Wesley rechazó cualquier noción de una justificación eterna en esta vida, como enseñaba el calvinismo. Solo en el Juicio Final la declaración será pública e irreversible. En ese día nuestra justificación será definitiva y el título de la nueva creación se otorgará oficialmente. Solo entonces el cumplimiento escatológico de nuestra justificación en el Dios Trino-Uno alcanzará su *terminus ad quem*: la *imago Dei* restaurada.

Hemos terminado la historia de la doctrina de la justificación de Wesley y recapitulado sus temas centrales. Nuestro estudio comenzó con la afirmación de Wesley de que la justificación es el «fundamento de toda nuestra esperanza» y el «pilar y fundamento de esa fe» de la cual «solamente proviene la salvación». Esperamos que el camino de aprendizaje sobre la doctrina de la justificación de Wesley haya enriquecido su conocimiento y fe y lo lleve a reflexionar más profundamente sobre lo que significa estar en una relación correcta con Dios.

XIII. UNA SELECCIÓN DE 18 TESIS...

de 94, que fueron propuestas por teólogos de diversas confesiones protestantes como un proyecto de conmemoración por los 500 años de la Reforma Protestante que produjo la publicación en Alemania, de cinco volúmenes, y cuyo contenido intento sintetizarse en 94 tesis, de las cuales presento aquí las correspondientes a una crítica protestante a la concepción hegemónica de la doctrina de Justificación por la sola fe.

“Uno lleve la carga del otro y cumplan así la Ley de Cristo” (Gálatas 6:2)

58. En el origen de la Reforma se encuentra el redescubrimiento de Lutero en los escritos de Pablo de la justicia de Dios como poder creador y renovador. En su doctrina de la justificación, Lutero comprende esa justicia como autodonación misericordiosa de Dios que alcanza incluso al impío (sola gratia) y como confianza en la fidelidad de Dios en la fe (sola fide) en Cristo (solo Christo).

59. La justicia de Dios lleva a Pablo a la comprensión visionaria de que “en Cristo” los contrastes y las jerarquías del presente “siglo malo” serán depuestas (Gálatas 1,4). “Nosotros” no somos lo que nos separa de los demás, sino lo que nos vincula con ellos. Los contrastes humanos de nación, religión, género y clase social que constituyen el Yo como enemigo y rival de los demás, son “desvestidos” en el bautismo como si fueran ropajes viejos. La nueva práctica del llegar a unirse por la convivencia y la solidaridad crea una nueva forma de humanidad y un nuevo mundo. (Gálatas 6,2-15) “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, sino que todos ustedes son uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3,28). Entonces la justicia de Dios, la justificación del ser humano y la justicia humana se encuentran inseparablemente vinculadas entre sí.

60. Un aspecto extraordinariamente problemático y no paulino de la teología de la justificación reformadora y su posterior interpretación en el protestantismo es su concepto de

“ley”. Lutero pone de forma programática la “justicia por la ley” en oposición directa a la “justicia o justificación por la fe” y comprende esta antítesis como antítesis irreconciliable entre judaísmo y cristianismo.

61. Esa polarización, que tiene graves consecuencias, se fundamenta en su interpretación de la Carta a los Gálatas. Injustificadamente, Lutero aquí identifica la ley que critica Pablo con la Ley. Él interpreta la controversia de la Carta a los Gálatas acerca de la necesidad del ritual judío de la circuncisión para los cristianos que no eran de origen judío como un rechazo general del judaísmo y su ley. Las más recientes investigaciones han demostrado que el central enemigo en la lucha de Pablo con sus opositores en la Carta a los Gálatas no era la Ley judía, sino la ley y el orden del Imperio romano. Esta ley imponía tanto para judíos como para gentiles ciertas normas de conformidad. El modelo paulino de una comunidad solidaria de judíos y no-judíos “en Cristo” choca en primer lugar con ese orden y ese sistema de socialización imperial, especialmente en lo que respecta a la adoración romana al Emperador.

62. La Reforma siguió igualando al judaísmo y al catolicismo romano, juzgando a ambos como “religiones de la ley” que buscaban alcanzar la justificación a través de las “obras de la ley”. El esquema polarizador de “obras o gracia y fe” y “Evangelio o ley” aplicado a personas concretas de la historia tuvo consecuencias fatales en su posterior interpretación: no solamente se hizo una lectura antijudaica y anti católico romana, sino también en contra de los “*entusiastas*”, anabaptistas, musulmanes y otros “*herejes*”, con resultados mortales.

63. Hasta hoy en día la teología de la liberación, la teología feminista o movimientos sociales son juzgados como expresiones de la “justicia por las obras” o “justicia legalista”, negándoseles así el formar parte de la fe auténtica. La teología de la justificación es utilizada en contra de la justicia en el mundo.

64. De esta forma, la tradición protestante se encuentra comprometida a partir de una formación de la propia identidad en delimitación respecto de los “otros”, lo que está claramente en contra de la solidaridad radical paulina de la convivencia más allá de todo trazamiento de límites. A la luz de la actual crisis mundial se ha convertido en un imperativo categórico repensar la teología de la justificación protestante basándola nuevamente en la justicia de Dios y en sus raíces en la Escritura.

65. El juicio negativo sobre el judaísmo y la ley aportó decisivamente a una devaluación fundamental de todo el Antiguo Testamento. La fórmula trinitaria de “Padre, Hijo y Espíritu Santo” como testimonio común de todas las iglesias cristianas afirma el nexo inseparable entre ambas partes del canon bíblico. Recuperar esta unidad de ambos testamentos es una tarea fundamental de la teología reformadora hoy en día.

66. Cristo, Jesús de Nazaret, hace una invitación a todos los pueblos a ser partícipes del futuro prometido como un nuevo Israel: una sociedad justa e igualitaria en el espíritu de la Ley.

67. El Mesías Jesús anuncia que el Reino de Dios, su mundo justo, está cerca (Mt 4,17). En el horizonte de esta esperanza, el Mesías Jesús interpreta la Torá de Israel para el presente (Mt 5-7). Los criterios de interpretación son la adoración exclusiva de Dios y el amor al prójimo, sobre todo a los pobres y marginados (Mc 12,28-34; Mt 25,31). Especialmente en ellos se decide la interpretación de la Torá. Así, la Torá, de la cual no se ha quitado ni el más mínimo mandamiento, se convierte en orientación para las comunidades mesiánicas (Mt 5,17-20; 28,19-20; ver también Rom 3,31). La exigencia de Jesús de que sigamos su lectura de la Torá nos llama a interpretarla una y otra vez a la luz de la esperanza en el Reino de Dios que está llegando, y así llenarla de vida.

68. En la carta a los Romanos oímos el clamor de las personas apesadas en un orden imperial que les hace imposible vivir según la orientación de la Torá. El pecado no es simplemente

una condición humana abstracta, sino que se materializa en las condiciones sociales concretas. Los esquemas de poder imperial representan para Pablo el poder del pecado que conduce necesariamente a las personas a infringir las leyes creadoras de vida de la Torá, convirtiéndolas así en cómplices de la muerte y de la autodestrucción (Ro 7,24).

69. La justificación paulina por fe y por gracia incluye por lo tanto la doble liberación, la del ser humano y también la de la Torá del poder del pecado.

70. La crítica de Pablo y de la Reforma a las leyes no se dirige de por sí en contra de un orden legal social. El derecho y la ley son necesarios para sostener la sociedad humana. La crítica se dirige exclusivamente contra la instrumentalización de la ley en beneficio de los poderosos y a costo de los débiles, como ya lo denunciaban los profetas. La ley existe para el ser humano, no el ser humano para la ley, así lo explica Jesús. La legislación humana debe ser cuestionada críticamente y cambiada una y otra vez para defender el derecho de las víctimas en contextos concretos, en vez de cubrir jurídicamente las injusticias de un orden dominante.

72. Especialmente en su Catecismo Menor, Lutero hace desaparecer la introducción política concreta del Decálogo: “Yo soy Adonái, tu Deidad, porque yo te he liberado a ti de Egipto, la casa de trabajo esclavo”. (Ex 20,2; Dt 5,6) Además, él también amplía el mandamiento de la obediencia a los padres a la obediencia a la autoridad en sí. Estas dos modificaciones sintomáticas de la base escriturística en el Catecismo más influyente de Lutero, ya nos muestran de qué forma el luteranismo pudo caer en conceptos de obediencia de los súbditos y adaptación frente a cualquier tipo de sistema de derecho, en vez de confiar en el Dios de la liberación (sola fide) y luchar por aquellos a quienes se les niega su derecho.

73. Si el sistema que rige la sociedad no practica la justicia y se muestra indiferente hacia las necesidades de las personas sencillas y menos importantes (Mt 25,34-40), si de esa forma practica la idolatría imponiendo a sus ciudadanas y ciudadanos un modo de vida inaceptable,

entonces los cristianos no solamente deben desobedecer a ese mal gobierno, sino que también deben practicar la resistencia activa.

74. Dentro de las estructuras imperiales, la orientación es de resistir las indicaciones bíblicas liberadoras que van en contra de las lógicas y leyes mortales de un poder violento y esclavizante. Para oponer esa resistencia se debe recuperar un conocimiento profundo de las tradiciones liberadoras de la Torá tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, que han sido olvidadas. Al igual que en los tiempos de la Reforma, necesitamos un nuevo “despertar” a estudios bíblicos profundos en nuestras comunidades que traten de los problemas individuales, sociales y económicos de forma crítica y liberadora. Por ejemplo, desde una perspectiva bíblica, el perdón de las deudas y el perdón divino de los pecados se encuentran estrechamente vinculados (Mt 6,12). Las cristianas y los cristianos de hoy en día deberían conocer especialmente el Antiguo Testamento, la Biblia hebrea (y la LXX), como un rico tesoro para formar sus vidas y sus juicios éticos.

75. Los hombres y mujeres que siguen a Jesús tienen el deseo de sumergirse profundamente en los secretos de Dios en comunidad con los textos sagrados, que también han sido revelados en otras religiones. Ese gozo lo experimentan cuando buscan crear un mundo mejor en un esfuerzo conjunto con judíos, musulmanes, budistas, hindúes y todas las otras culturas de África, América del Norte y del Sur, el Caribe, Asia, el Medio Oriente, el Pacífico y Europa (Is 49,6), fortaleciéndose mutuamente en el diálogo. El Evangelio se opone a cualquier tipo de invasión cultural, religiosa o militar.

76. Una interpretación postcolonialista de la teología de la Reforma apoya un proyecto de inculturación para subrayar que el diálogo interreligioso debe ser un diálogo profético. En este sentido realiza un nuevo comienzo, criticando cualquier forma de la teología de la Reforma que sea instrumento de la colonización o cuya erudición sea abusada al servicio de los poderosos.

XIV. LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE DESDE LOS EXCLUIDOS

(A continuación, se presentan algunos extractos tanto introductorios como concluyentes, del trabajo titulado: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos* que la Dra. **Elsa Tamez** publicó en **1991**, un año después de que fuese presentado y defendido como su tesis para obtener el doctorado en teología. El trabajo se incluye para balancear el aspecto doctrinal y el académico bíblico, ahora también con elementos contextuales de la realidad social latinoamericana, la opresión, la marginación, la pobreza, el hambre, la deshumanización, etc. Es pues un trabajo crítico y también propositivo, de una nueva manera de interpretar y vivir la doctrina de la justificación por la fe. Y, de manera interesante, siguiendo las coordenadas de la teología metodista, aunque sin ser propiamente una teología wesleyana (aunque dialogue y suscriba algunos elementos de ella), o una teología denominacionalista. De ahí su importancia en esta antología: conecta perfectamente los apartados XIII y XV de este trabajo, y ayuda a contextualizar la teología wesleyana del apartado XII. Con todo, debe observarse y tenerse en cuenta, la brecha de treinta y seis años que separan la propuesta de este trabajo de nuestra contemporaneidad más actual.)

Reflexionar sobre la justificación por la fe hoy desde “el reverso de la historia” partiendo de los excluidos de la sociedad, de las víctimas del sistema de injusticia, implica discernir con claridad las distintas expresiones de la deshumanización que derivan como consecuencia del pecado personal y estructural, para no caer ni en la “*gracia barata*”, ni en una justicia y reconciliación ahistórica. Pero, sobre todo, exige acentuar la buena nueva que proviene de Dios para los condenados a la muerte prematura por el hambre y la insignificancia: la afirmación de la *vida y justicia para todos!*

En los últimos años el tema de la justificación ha comenzado a introducirse en la agenda del quehacer teológico latinoamericano, sobre todo en el sector protestante. Se puede encontrar aquí y allá, gracias al auge de la teología de la liberación, algún artículo corto que muestra la preocupación por reinterpretar la doctrina desde una perspectiva liberadora, más acorde con la realidad de este continente. Sin embargo, aún no se ha hecho un estudio más amplio y profundo de la doctrina. Encontramos, sí, varios aportes al estudio de la gracia, pero no una contribución específica de la justificación.

Nos pareció importante, pues, asumir la tarea de una relectura de la justificación por la fe desde la perspectiva latinoamericana.

Nuestra motivación principal reside en el hecho de que su comprensión presente, desfasada de la realidad, ha generado comportamientos negativos para el actual proceso de liberación; y porque creemos también que una relectura bíblico-teológica de la justificación a la luz de nuestra realidad, puede iluminar nuestro entendimiento de la vida y la fe cristianas, independientemente de la pertenencia confesional.

El acercamiento fue parcial: partimos de la realidad de pobreza, opresión, represión, discriminación y lucha que experimentan grandes sectores de nuestros pueblos, y de su experiencia de Dios en esa situación, porque lo que nos interesaba era saber si la doctrina de la justificación es una *buena nueva* para los pobres y los discriminados por color y género, en qué medida lo es y cómo se revela esa *buena nueva* en nuestra sociedad particular actual. Por eso nos propusimos estudiar la justificación en el marco de la teología latinoamericana de la liberación; manera particular de hacer teología, acogida por católicos y protestantes. Para esta teología, el pobre, “*oprimido y creyente*” es un *lugar teológico* privilegiado; es decir, a partir de su realidad de opresión-liberación y de su experiencia de Dios, se hace la teología. Todo gran tema teológico, toda lectura bíblica, es reelaborado desde ese ángulo.

Se observará, pues, en la lectura, que nuestro deseo primordial no fue volver a las discusiones acostumbradas sobre la disyuntiva fe u obras, o contraponer la iniciativa de Dios a la del ser humano. La situación actual exige, a nuestro parecer, buscar nuevos discursos teológicos sobre la justificación, que respondan a esta realidad de muerte de millones de inocentes a causa del pecado estructural. Optamos en nuestro discurso por uniros a la voz del asiático Raymond Fung (1980), en su deseo de

...decir a las iglesias que una persona humana no es solamente un pecador, sino también alguien contra quien se peca; que los hombres y las mujeres no son solamente aquellos que violan obstinadamente los mandamientos de Dios, sino son también aquellos a quienes se les hace violencia. Y esto no ha de comprenderse solo en el plan del comportamiento, sino en el plan teológico...

Quisiéramos decir a las iglesias que el hombre está perdido, no solamente por los pecados de su propio corazón, sino también por la opresión mortal de las dominaciones y los poderes de este mundo, de las fuerzas demoniacas que aprisionan

las vidas e instituciones humanas en una red de sometimiento, y que penetran sus estructuras mismas.

La condena a la muerte física por el hambre, y la insignificancia fueron dos dimensiones urgentes de los excluidos que nos movieron a interrogar la doctrina de raíz. La condena a muerte, debido al carácter de exclusión del sistema económico vigente, y la insignificancia, a causa del ser no reconocido desde su dignidad de persona humana.

El estudio de la justificación por la fe desde esta perspectiva nos llevó a asumirla como afirmación de la vida concreta de todos los seres humanos. La revelación de la justicia de Dios y su actualización en la justificación proclaman y ejecutan la *buena nueva* del derecho a la vida de todos. Se trata de la vida concedida en la justificación como un don inalienable porque procede de la solidaridad de Dios con los excluidos, en Jesucristo. Vida digna que hace de los seres humanos sujetos de su historia. Dios justifica (hace y declara justo) al ser humano para que transforme su mundo injusto que le excluye, le mata y le deshumaniza.

Decidimos dejar en suspenso, por ahora, los aportes de la tradición teológica confesional, pues muchos de ellos surgidos en medio de acaloradas controversias. Creemos que la fuerte carga confesional que el tema comporta por razones históricas, clausura otros sentidos posibles liberadores que el texto bíblico permite recoger. Además, ya que la Biblia ha llegado a ser un documento central y novedoso para los cristianos latinoamericanos, por la labor de relecturas bíblicas que proliferan en todos los niveles, consideramos oportuno y eficaz volver a la fuente bíblica para el replanteamiento de la justificación.

Presentamos tres capítulos. El primero discurre sobre la necesidad de reformular la doctrina en contextos de pobreza y discriminación: la frase “justificación del pecador” demanda dibujar el perfil de los humanos que acogen el mensaje. Hacemos una crítica al uso común que se le da y planteamos nuevos desafíos. En este mismo capítulo analizamos los aportes o intuiciones que ya hay en América Latina sobre dicho tema.

El segundo capítulo recurre al texto bíblico en la búsqueda de nuevas luces que iluminen sentidos liberadores de la justificación por la fe. Nos concentramos en Pablo, tratando de relacionar sus propuestas teológicas con su momento histórico, sin reducir éste a

disputas teológicas. La situación socio-económicas y política del Imperio romano, y la situación particular de Pablo como “sujeto plural” nos ayudaron a delimitar la justificación dentro del marco de la historia interhumana.

El tercer capítulo lo constituye un ensayo de relectura de la justificación por la fe, desde América Latina hoy. La lectura del texto bíblico, así como los desafíos de la realidad, presentados en el segundo y primer capítulo respectivamente, conformaron los cimientos de dicho ensayo. Construimos nuestro discurso teológico bajo dos acápites: 1) justificación por la fe y vida amenazada de los pobres, y 2) el don de ser sujetos de la historia como poder de la justificación por la fe. Finalizamos esta última sección de nuestro trabajo, con ciertas precisiones sobre el sentido del sacrificio, juicio y perdón, Las consideramos necesarias debido a la lógica que optamos para nuestra relectura.

¿La pregunta sobre la justificación por la fe es relevante hoy en América Latina?

La validez o pertinencia de la pregunta teológica sobre la justificación la otorga la situación y práctica que viven los cristianos, las iglesias y el pueblo pobre en general. A partir de allí se interpreta esta doctrina cristiana. Pero se interpreta porque la Palabra, desde la Escritura y desde la historia, ha interpelado, y sigue interpelando, la vida de muchos cristianos de ese lugar, que buscan ser fieles a Dios. Más aún, a menudo, cuando se vive intensamente la presencia del Verbo crucificado y resucitado (como en casos agudos de opresión y represión) esta situación se levanta como voz de Dios que nos interpela a todas y a todos; así como a toda teología y toda doctrina.

A. CRITICA AL USO DE LÁ JUSTIFICACION EN AMERICA LATINA

Nuestros esfuerzos por reformular la comprensión de la doctrina de la justificación por la fe en América Latina tienen como motivación inicial el uso corriente e irreflexivo que se le asigna. Este uso no está registrado en ningún libro específico conocido, pero se puede percibir fácilmente en la mayoría de los sermones u otras expresiones orales comunes de cristianos en nuestras iglesias protestantes.

Nadie negará, por ejemplo, que, en la herencia de la teología común de nuestras gentes, la justificación por la fe es concebida esencialmente como perdón de pecados al pecador o liberación de la culpa (por la sangre de Cristo en la cruz), reconciliación con Dios o estar en paz con Dios y, participación única y absoluta de parte de Dios. Desde el punto de vista semántico, estos tres aspectos surgen automáticamente de la conciencia de las personas al hacer alusión “al código” justificación por la fe. El desfase con la realidad es evidente, se habla de perdón de pecados en un sentido individual y genérico, de reconciliación, también en un plano individual y abstracto y de ausencia de participación humana, sin ninguna precisión del sentido de esta afirmación.

Observamos dos dificultades en esta concepción vulgarizada. Una es la transferencia que se ha hecho, por parte de nuestros evangelizadores protestantes, de una doctrina surgida en un contexto social y político diferente al nuestro. Y esto sin ninguna reflexión oportuna. La otra es que estos ecos de la herencia protestante, venidos de Europa y Norteamérica, llegan a nuestro continente con interferencias, como sucede con cualquier mensaje emitido de un lugar a otro. De allí que, a fuerza de repetición o de énfasis en algún aspecto que toca el tema de la justificación, se produzca cierta asimilación de manera confusa. Así, es común percibir la sinonimización entre justificación y perdón del impío, o justificación y reconciliación con Dios.

Pero el problema fundamental no radica aquí, es decir, en una formulación repetida como un rezo, sin conciencia alguna de su contenido. Esto señalaría simplemente la falta de pertinencia de la doctrina en nuestra tierra, y su secundarización correspondiente. El problema está en que la comprensión habitual, desfasada de la realidad, ha generado y genera comportamientos negativos para el actual proceso de liberación, Las actitudes o dudas de ciertos cristianos con respecto a los movimientos populares tienen como trasfondo la discusión de que Dios nos salva por fe y no por obras.

Es claro que las afirmaciones no son falsas: Dios justifica y perdona al impío, reconcilia en Jesucristo a la humanidad y lo hace por pura gracia, sin el esfuerzo del ser humano. Pero el abismo entre la doctrina y la realidad de nuestros pueblos permite que aquella se quede flotando en la ambigüedad, lo cual conduce, a su vez, a una fácil manipulación.

Comencemos por problematizar el marcado emparentamiento entre la justificación y el perdón de pecados.

1. La justificación como perdón de pecados

¿Cómo alegar la pertinencia de la justificación por la fe centrada en el perdón del impío e una situación donde el pecado más evidente es el estructural? No es que los pobres no se sientan pecadores, al contrario, han internalizado de más el hecho de que son pecadores; pedir perdón a Dios por todo es una actitud que forma parte de su religiosidad. Pero los pecados que matan son muy tangibles. Siguiendo una lógica fría y simplista tendríamos que reconocer que la justificación, planteada desde el plano abstracto, individual y genérico, es “buena nueva” más para los opresores que para los oprimidos. Pues a partir del evento de la justificación aquellos se pueden sentir aliviados de la culpa, es decir, perdonados de sus pecados, por gracia, sin hacer frente a la ira de Dios, al juicio o a la justicia de Dios; sin necesidad de conversión alguna.

Esto, evidentemente, contradice el mensaje salvífico liberador de la doctrina en el tiempo de Pablo y en el tiempo de la Reforma. Esto no es “justificación por la gracia mediante la fe desde el punto de vista bíblico; y, sin embargo, tal interpretación ahistórica nos conduce a consecuencias funestas: acomodo de una doctrina sacada fuera de contexto que sirve para obviar los desafíos de la realidad y para conformarse “a las normas de este siglo” (Ro. 12.2).

Esto no implica que se actúe conscientemente de mala fe. Las personas pueden tener buen corazón. El problema, repetimos, radica en que el significado actual de la justificación en América Latina está mal o confusamente situado. La dimensión histórica capaz de desafiar no solo la conciencia, sino también la práctica concreta, está ausente. ¿Qué dice la justificación por la fe a los pobres indígenas de Perú, Guatemala, Bolivia o México, que sufren una permanente discriminación además del hambre? Es vergonzoso llevarles el mensaje de que Dios ha justificado al pecador, sin ninguna precisión contextual, o sin algún quiebre que distinga el rostro de los pecadores. Si aceptamos que el pecado tiene que ver con lo social, la justificación también tiene que ser planteada dentro del mismo horizonte.

Es cierto que todos los seres humanos son pecadores, como dice la Biblia, sin embargo, en la práctica se percibe una paradoja. Los pobres, cuyos pecados son

incomparables con los de los poderosos de hoy, son quienes más constantemente reconocen sus faltas, como dijimos arriba. Y la injusticia se hace más obvia cuando es a ellos a quienes, con más frecuencia, se les recuerda que son pecadores. Sabemos que el pecado no se reduce a la injusticia social, pero en el momento actual de América Latina, es vital hacer ver que cualquier situación inhumana es una ofensa a Dios y por lo tanto una manifestación de pecado. La espiritualización de éste a menudo ha obstruido su percepción en las realidades concretas para combatirlo.

Tomás Hanks advierte las desviaciones posibles de una lectura irresponsable sobre el pecado que enfatiza la inferioridad del ser humano:

Los reformadores trabajaron en el ocaso del renacimiento, en medio de un humanismo que no era secular sino aún profundamente religioso, con frecuencia cristiano. Ellos podían proclamar bruscamente “todos han pecado” y no preguntarse a sí mismos qué incoherente, absurdo o irrelevante esto podría sonar a seres que se ven a sí mismos como un cerdo más en la artesa o como máquinas complicadas que pronto serán desplazadas por la computadora más reciente... en un contexto como este, los evangelistas cristianos no deben pasar por alto la enseñanza bíblica sobre la creación: el hecho de que somos creados a la imagen de Dios y para su gloria provee el complemento necesario y la presuposición imprescindible para la enseñanza sobre el pecado.

Por otro lado, reflexionar sobre el perdón entre los seres humanos en situaciones conflictivas, es algo muy serio y difícil, pero es parte del ser cristiano: ¿Cómo decir a las Madres de Plaza de Mayo de Argentina que perdonen por gracia a los militares, los torturadores y asesinos de sus hijos? Nadie, con un mínimo de honestidad tiene autoridad para hacerlo.

Se hace, pues, necesario reflexionar sobre la justificación y su relación con el perdón en estas situaciones históricas, donde no salgan ganando nuevamente los poderosos, sino que brille la justicia de Dios. He aquí una de las razones importantes para retomar el tema en América Latina: rechazar todo acercamiento que favorece a los ricos en detrimento de los pobres.

2. La participación absoluta de Dios

Otro problema subyacente en la comprensión de la doctrina está relacionado con el principio de la iniciativa y participación absoluta de Dios en la salvación del ser humano (aspecto a su vez ligado con la temática planteada erróneamente como disyuntiva fe/obras).

La iniciativa absoluta divina es una verdad bíblica para nosotros. La dificultad reside en que este principio se lee casi siempre desde su vía supuestamente contraria: el ser humano no puede hacer nada con sus propios esfuerzos para salvarse. Esta creencia salta de manera natural a la dimensión histórica en donde se da la realización del ser humano. En el peor de los casos, se lee así: no importa lo que se haga, o de nada valen los esfuerzos humanos en esta historia pues se es justificado por gracia y no por obras. Es así como la práctica histórica de los seres humanos por su liberación entra en cuestión o es relativizada.

Míguez Bonino, en su relectura de **Wesley** (1983), menciona el problema de la exclusión lisa y llana de todo sinergismo o participación humana activa en la obra de Dios, ésta, dice, “ha sido fatídica para el protestantismo”:

... ha impedido dar a la acción humana un lugar intrínseco en la obra de Dios de hacer presente su Reino... este monergismo a ultranza no solo relativiza, sino que trivializa la acción histórica por la justicia y la paz, transformándola en un ejercicio de valor derivativo, transitorio, intranscendente, la creación de un mero escenario donde ocurre lo verdaderamente importante -la salvación del alma- escenario destinado a desaparecer.

Este malentendido no es nuevo, ya aparece en el tiempo de Pablo (Rom. 3,7), y en el tiempo de **John Wesley**, en uno de sus escritos, se observa la polémica: «Una vez más os digo, ¡guardaos de aquellos cuyo grito es solo creed, creed! y a la vez critican como ignorantes o esclavos de la ley a los que hablan en un sentido más bíblico» (1766).

Ahora, no creemos que en nuestro círculo protestante se negaría el hecho de que la participación en la construcción de una sociedad más humana es parte de la misión de la criatura, obediente al creador. Es más, en los sectores ecuménicos, sobre todo, hay nuevos lenguajes que superan el dualismo fe/obras, con frases tales como la de Pablo: “la fe que

opera por el amor” (Gál. 5,6). Pero, frecuentemente, esta verdad es relegada a segundo plano cuando sale a la luz la pregunta del sujeto histórico, agente de transformación y construcción de la sociedad. Es en este debate sobre el sujeto histórico que libera, donde emerge la polémica sobre la comprensión de la justificación por la fe y no por las obras, y eso no solo debido a los ecos de la tradición mal escuchados por nuestra gente -como dijimos antes-, sino también por causa de la tradición misma de la reforma.

El problema no es solo teórico. En nuestra situación actual socio-política y económicamente conflictiva, la participación de nuestro pueblo en la lucha por su liberación es afectada positiva o negativamente. Y se agudiza la dificultad de la comprensión de la justificación en el momento en que los pobres (campesinos, obreros, indígenas, negros, mujeres, desempleados, etc.) han irrumpido en todos los ámbitos de la sociedad y se están pronunciando como protagonistas de la historia hoy.

Malas lecturas de la herencia protestante europea y norteamericana subrayan la inferioridad del ser humano frente a Dios, eso lo hemos escuchado sin cesar en sermones evangelísticos.

Uno de los grandes peligros que se señalan en el actuar del hombre o la mujer, es el hecho de la autoafirmación o el del deseo de ser Dios. Nos parece que esta lectura es correcta, profética y hasta central en sociedades donde abunda la riqueza y se tiene el poder de controlar y decidir las relaciones mercantiles con los países pobres. Sin embargo, en sociedades donde abunda la pobreza y marginación, o la insignificancia por la impotencia, esta misma lectura puede ser inoportuna y hasta agresiva. José Míguez Bonino plantea la misma inquietud:

Lutero invita a los que tienen poder, sabiduría y justicia, a los que se ven a sí mismos bajo “la forma de Dios” a despojarse y asimilarse a los débiles, enfermos y pequeños. ¿Pero han de decirse las cosas de igual manera a quiénes no tienen poder, ni se les reconoce sabiduría y justicia, a quiénes el mundo ha convencido que son sólo siervos, no sólo lejanos a Dios sino menos que hombres? ¿Qué significa invitarlos a estos al autorrenunciamento? ¿No será más bien un llamado a asumir con confianza su calidad de “hijos del padre”, “hermanos de Jesucristo”, “herederos de los bienes de Dios”?

Creemos, con José Míguez, que en nuestro contexto se trata más bien de enfatizar -sin negar lo otro-, la gracia que dignifica y humaniza el rostro desfigurado de los oprimidos, y de percibir el don de la vocación de ser sujetos libres de la historia: todo ello en el acto de la justificación. La situación exige superar estas trabas teológicas, relejendo el tema desde nuevos ángulos.

3. La justificación como reconciliación

La lectura de la justificación limitada a la reconciliación con Dios se da mayormente en un sentido individual y abstracto. El salto entre una y otra se promueve probablemente por la comprensión generalizada de “justificar” y “justificación” como “poner o estar” en buena relación con Dios. Esta comprensión elimina tal vez la polémica católico-protestante: “estar en buena relación con Dios” puede suponer “hacer justo” o “declarar justo al pecador. Con esto, sin embargo, reduce las connotaciones del verbo *dikaioo* a una sola: la relación vertical en detrimento de la horizontal. Cosa que no ocurre con el verbo *dikaioo* “justificar”, a menos que se lea en él, única y exclusivamente, el aspecto forense fuera de la historia humana, reducción hoy superada por teólogos protestantes.

La interpretación de la doctrina de la justificación centrada en la re-conciliación (ahistórica) con Dios, cae inevitablemente en el individualismo, y eso es lo que se observa en muchas de nuestras iglesias protestantes y contra lo que están bregando sus líderes y teólogos. En contextos de urgencia de praxis, el individualismo permanece como obstáculo insuperable. Esta actitud obviamente, y muchas veces de forma inconsciente, relega la solidaridad a un segundo plano.

Ciertamente la justificación y reconciliación con Dios están relacionadas desde el punto de vista bíblico. Lo que afecta negativamente la interpretación de nuestra doctrina es que se identifica “reconciliación con Dios” con “buena relación con Dios”, sinonimizada esta última con justificación, según vimos. Con ello tanto la teología de la reconciliación, tan importante hoy día en nuestro medio, como la de la justificación, quedan unidimensionadas bajo la relación Dios-ser humano, dejando semánticamente fuera las relaciones entre los seres humanos y el mundo. La justicia de Dios y la justificación no pueden ser reducidas a “estar

en paz” con Dios. Pues la paz con Dios se evidencia cuando se hace la paz. En la segunda carta a los Corintios Pablo afirma que Dios nos reconcilió por Cristo y nos confirió el ministerio (*diakonia*) de la reconciliación (2Co. 5,18); en su nombre, añade el apóstol, somos embajadores de ese ministerio (2Co. 5,20).

Por supuesto que no se habla de una reconciliación interhumana barata, encubridora del pecado. El documento *Kairós* de Sudáfrica, cuya radicalidad responde a una situación de opresión racial y económica insoportable, es claro al respecto:

En nuestra actual situación en Sudáfrica sentía totalmente anti-cristiano llamar a la reconciliación y la paz. Antes que las injusticias hayan sido removidas. Cualquier llamado en este sentido favorece al opresor porque trata de persuadir a aquellos de nosotros que somos oprimidos a que aceptemos nuestra opresión y nos reconciliemos con los intolerables crímenes que se comenten contra nosotros. Esto no es reconciliación cristiana, es pecado.

En fin, la sustitución de “la justicia de Dios” y “la justificación” por las frases “buena relación con Dios”, “ser aceptado por Dios”, “reconciliación con Dios” redujo drásticamente la dimensión de justicia divina e interhumana que pudieran comprender los términos *dikaio syne theou*, *dikaio*, *dikaioo*, *dikaio syne* y otros derivados; y ello independientemente de la discusión sobre la iniciativa gratuita de Dios.

Hemos, en esta parte, problematizado el uso que se le da a la doctrina, explícita o implícitamente, con o sin conciencia de ello. Nuestro interés era hacer ver la necesidad de la reformulación de la doctrina, ya que el individualismo, subjetivismo, universalismo y pasividad, producto de una mala interpretación de esta, contribuyen en revancha a la confusión de su significado. Y esta confusión se agudiza al reconocer que la misma palabra “justificación” en español está muy lejana del sentido original del texto griego.

No obstante, todo lo dicho hasta ahora, para nosotros es claro que, con esta vía negativa, no se agota la validez o pertinencia de la pregunta sobre la justificación hoy en América Latina. Creemos que la doctrina en cuestión ofrece un sentido liberador para nuestros países y para otros del tercer mundo, que transitan por situaciones similares. Sentido

que hay que buscar a la luz de la Biblia, interpelados por la realidad; y a la luz de la realidad, interpelados por la Biblia.

Veamos ahora algunas contribuciones desde la perspectiva latinoamericana en donde se palpa esta preocupación.

B. APORTES DE AMERICA LATINA AL TEMA DE LA JUSTIFICACIÓN

Dentro del auge actual latinoamericano de redescubrir dimensiones pertinentes de la biblia y de la tradición, encontramos varios artículos de autores de distintas confesiones que, interpelados por el uso corriente de la doctrina y por los desafíos de nuestra realidad, dejan ver la necesidad de releer la justificación por la fe y proponen elementos importantes para su relectura. No solo los luteranos están interesados en releer la justificación desde nuevos ángulos. En verdad, todas las iglesias protestantes asumen ésta como herencia propia de nuestra tradición.

Victorio Araya (1986), **metodista**, se preocupa por buscar una lectura historizada de la justificación por la fe “desde el escándalo de la injusticia estructural anti-vida”, para responder a la pregunta frecuente sobre la justificación por la fe y la reflexión teológica desde el pobre:

Existen quienes han dicho que el énfasis en la reflexión sobre la fe a partir de una praxis liberadora de la fe, omite o no considera seriamente la doctrina de la justificación por la fe, Por otra parte, la afirmación de la justificación por la fe, aprisionada en un concepto de ortodoxia teológica abstracto, ahistórico, le ha arrebatado la fuerza profética y liberadora propia de la justicia que viene de Dios.

Y se pregunta allí mismo:

¿Cómo vivir justificados por la fe de tal manera que, de la respuesta a la iniciativa salvadora de Dios en Jesucristo, devenga un dinamismo evangélico movilizador al

interior de mundo conflictivo, en la dirección constructiva de una historia justa y fraterna, hacia la justicia del Reino de Dios?

Una lectura de estos aportes nos indica que hay en América Latina un esfuerzo por contextualizar la justificación por la fe a partir de la realidad de pobreza y de lucha, y por recuperar o redescubrir en ella dimensiones pertinentes para esa realidad; con ello se busca también enriquecer el pensamiento teológico latinoamericano.

El interés no es polémico-confesional, podría decirse más bien que es existencial, pero desde el punto de vista de la experiencia del sufrimiento del inocente. Por tal motivo, repetidas veces se replantea diferentemente la pregunta que se hacía Lutero: la angustia personal de ¿cómo consigo un Dios misericordioso? cambia a ¿cómo conseguimos un mundo justo?, o a ¿cómo podemos ser misericordiosos?

Notamos tres aspectos que sobresalen en estas contribuciones, El primero y más abundante es el de relacionar la justificación con la justicia de Dios. El segundo aspecto importante, aunque menos estudiado, es el de la dignificación de las personas en el acto de la justificación, y, por último, en algunos de estos artículos se percibe el interés por subrayar la gratuidad en la práctica de la justicia y en una sociedad más transformada por el Evangelio.

PISTAS PARA UNA RECONSTRUCCION DE LA DOCTRINA

La justificación por la fe debe estar orientada hacia la afirmación de la vida. La vida real de las personas.

Al mencionar la vida de los pobres, el tema de la justificación pasa necesariamente por otra lógica distinta a la conocida. Es decir, la afirmación a secas de que Dios justifica al pecador. Porque los pobres hacen referencia a una vida concreta y a una historia en la cual ellos son las víctimas primeras del pecado. No son las únicas víctimas, pero sí las primeras, las más visibles.

La existencia de los pobres nos indica también que hay seres responsables de su existencia. Que sus sufrimientos no son arbitrarios o gratuitos, sino que hay una motivación

histórica que los genera. Por eso no se puede hablar de justificación por la fe “en vía directa” de manera abstracta. Los humanos tienen rostro, situación social, color y género. La justificación atraviesa esta situación social y cultural. Hoy día no podemos quedarnos con este curso universal, sin tomar en cuenta la particularidad desde donde se pronuncia. Al no tocar las realidades de la vida de los distintos sujetos que viven en la historia, el discurso pierde su fuerza y no se observa por lo tanto ninguna realidad visible que manifieste el poder del evangelio del que hablaba Pablo y no se avergonzaba (Ro. 1.16). Por eso, hablar de la justificación como afirmación de la vida, implica que esta vida es tocada y transformada en el plano concreto de la vida y de la praxis. Implica, así mismo, traer a colación la negación de la vida de los sujetos concretos llamados a vivir como vocación de su humanidad. Esta mediación histórica de la vida concreta hace que las afirmaciones universales, tales como: *Dios justifica por fe*, no caigan en el vacío o en la simple subjetividad de las personas.

No estamos afirmando que los pobres no son “*pecadores*”, insistimos. La práctica nos enseña que aquél que se siente justificado, siempre se reconoce no solo pecador, sino responsable de la estructura de relaciones de pecado. Lo que queremos decir es que un acercamiento orientado hacia la afirmación de la persona se vuelve indispensable en un contexto donde los rostros de los seres humanos han sido deformados por la pobreza, la violación de sus derechos y la humillación. Nos encontramos frente a situaciones de despersonalización y deshumanización de los pobres. E incluso no solo de ellos, la irracionalidad de la represión y opresión por parte de los que ocupan el poder en muchos países con dictaduras o democracias restringidas y aparentes, muestra la falla total de humanidad en sus agentes. Reflexionar sobre la justificación hoy en América Latina, implica discernir con claridad las distintas expresiones de deshumanización por el pecado, para no caer ni en la “*gracia barata*” ni en una reconciliación ahistórica. Pero exige, sobre todo, acentuar la buena nueva para los pobres: la afirmación de la vida.

Si lo que amenaza la vida de los seres es pecado, hoy día éste se percibe como un poder indestructible. San Pablo lo percibió así en su historia, como un mecanismo tejido bajo la injusticia, que hace de todos los humanos sus esclavos, los que dirigen sin Dios el destino de la historia, y los dirigidos por aquellos. Es un sistema que amenaza la vida de muchos. Un mecanismo construido por hombres concretos, por sus prácticas de injusticia orientadas por

su corazón avaro. Pero en un momento dado todos son esclavos, y al no ser dueños de sí mismos han sido deshumanizados. Aquí ya no cuentan las buenas intenciones de los individuos. Solo la colectividad de la solidaridad de todos, en la búsqueda de una nueva manera de vivir, orientada por la firme convicción de que el derecho a la vida digna es de todos.

El estudio de la justificación como afirmación de la vida ha de tener el rostro particular del pobre, no solo su opresión económica, sino también, su dignidad como ser humano, negada por la insignificancia, el color de la piel o el género. Porque el tema de la justificación toca el de la identidad del ser como ser humano en su pasado presente y futuro, y el poder del pecado que niega su humanidad. La doctrina nos conduce a mirar simultáneamente los destinos de Dios y del ser humano.

Estudemos pues la justificación como afirmación de la vida teniendo en mente lo visto hasta aquí, como telón de fondo: el uso corriente que se le da a la justificación, los intentos por releer la doctrina desde una óptica liberadora y los desafíos de injusticia y humillación que experimentan los hombres y las mujeres de nuestro continente y el Tercer Mundo.

CONTRA TODA CONDENA: LA LÓGICA DEL ESPÍRITU

Pablo escribe a una comunidad que supuestamente ya ha sido justificada y cree en Aquél que resucitó de los muertos a Jesús (Rm. 8,11). Él no está “evangelizando” a los cristianos de Roma, sino recordando y aclarando teológicamente lo que ha acontecido en la vida de esas comunidades. El mensaje directo y presente a las comunidades lo encontramos en el capítulo 8: fortalecer la fe y esperanza de los que sufren el dominio y condena del imperio, y la angustia de tener que someterse a una ley esclavizadora y excluyente. Elaboramos aquí una relectura del capítulo 8 de Romanos.

Rm. 8, nos parece que resume lo dicho anteriormente en esa carta. Se inicia afirmando que no hay ninguna condenación para los que están en Cristo Jesús (8,1) y concluye afirmado

la ausencia de condenación de parte de Dios (8,33), de Cristo Jesús (8,34), y de la lógica del sistema socio-económico de su tiempo (8,35-37).

Dentro del inicio y cierre del capítulo, Pablo explica el por qué y sus implicaciones. Para ello interrelaciona dos tipos de lenguaje: uno, el de la fe en Dios: la certitud absoluta de la solidaridad de Dios con los condenados, manifestado por el amor de Dios en Cristo. Amor del cual nadie ni nunca podrá separarnos (Rm. 8,38-39). Y otro, el de la fe -respuesta en el ser humano-: “*en todo salimos vencedores, gracias a aquel que nos amó*” (8,37). El hombre y la mujer recobran la fuerza y la autoridad de recrear su mundo porque -al ser justificados-, su espíritu y el Espíritu dan testimonio de ser hijos de Dios (Rm. 8,15). Se trata de la fuerza que brota de aquellos llamados a reproducir “*la imagen del Hijo*” (8,29).

Es importante considerar el tipo de lenguaje y su interrelación, para no acusar a Pablo de espiritualista o de ingenuo. Fuera de esta consideración semántica e histórica, la frase de 8,37, por ejemplo, no dejaría de ser más que un eslogan.

La interrelación de los dos lenguajes, entonces, nos deja ver la fe que tenía Pablo en la posibilidad de superar un contexto aparentemente imposible de hacerle frente. No era difícil para Pablo observar que los pobres estaban condenados a una pobreza mayor, los esclavos (incluso libertos) a la humillación perenne y los pueblos al sometimiento romano, Pablo entonces rechaza esa condena, arguyendo que Dios ya condenó primero la lógica del pecado y sus agentes. Y aquí introduce el lenguaje necesario de la fe. Es el lenguaje del amor de Dios.

Para Pablo no hay ninguna condenación que pese sobre los que están en Cristo (8.1). Es decir, sobre los que han decidido participar por fe en otra lógica distinta a la reinante en la mitad del primer siglo. Pablo da dos razones y una finalidad. Las razones son: a) “La ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús nos liberó de la ley del pecado y de la muerte”, y b) “Dios condenó el pecado en la carne (*katekrinein tēn hamartian en te sarki*) por medio del Hijo” (8.3), y c) la finalidad es que la justicia de la ley (*to dikaioma tou nomou*) se cumpla en nosotros a través de una conducta orientada según el Espíritu (8.4).

Tres palabras nos ayudan a comprender esta lógica diferente que propone el apóstol: condena, liberación y justicia. En ellas observamos la solidaridad total del Dios Trino con los condenados a la muerte en la historia humana.

Dios condenó (*katakrinō*) al pecado en la carne. ¿Por qué? y ¿cómo? La respuesta aparece condensada en 8.3. Los primeros tres capítulos de la carta lo explicaron largamente. Lo que deducimos de esos capítulos en los tres apartados anteriores es que para Pablo era imposible continuar viviendo de aquella manera y, trágicamente, no había ninguna posibilidad objetiva de buscar otra alternativa. Ro. 1-2 describieron las prácticas de injusticia (*adikia*) de los seres humanos, diametralmente opuestas a la voluntad de Dios. Estas prácticas generaron una lógica perversa que aprisionó la verdad en la injusticia, al grado de llamar verdad a la mentira y mentira a la verdad. Esta lógica perversa condenó a todos los hombres y mujeres a su sometimiento, Pablo la comenzó a nombrar pecado (*hamartia*) en Ro. 3. Por eso se reveló la ira de Dios (*orge theou*) (1.18) y su justicia (*dikaiosynē theou*) (1.17), condenando el pecado en la carne (*sarx*), es decir, condenando esa lógica perversa que había condenado la vida de todos, de una u otra manera, al sometimiento.

Y lo hizo por gracia. Al ser por gracia y no por méritos, extendió su amor a todas las criaturas, los excluidos por la exigencia de la ley, y los condenados por el pecado. Su amor alcanza especialmente a aquellos que sienten la condenación de la opresión, el hambre, la desnudez, la persecución, los peligros y la espada (8,35-37), es decir, las víctimas de la lógica del pecado manifestado en tiempos del principado.

Para Pablo ningún ser humano era capaz de condenar el pecado eliminándolo a la vez, ni siquiera haciendo la justicia. La ley de los judíos, don de Dios para cumplir la justicia, había sido cautiva también por el pecado, y “reducida a la impotencia por la carne” (8.3). Por eso tampoco podía ser una respuesta eficaz. Según Pablo, solo Dios, un Dios que se distingue por su amor, podía liberar al ser humano, condenando al pecado.

Pero Dios no lo hace desde fuera del mundo de sus criaturas. Lo hace a través de los seres humanos para que estos puedan hacerlo con autoridad. La salida, entonces, que Pablo vislumbra es, la solidaridad máxima de Dios con el ser humano al acoger su humanidad, y aún más, la de los pobres, de su tiempo, víctimas mayores del pecado. Es por eso que Pablo percibe en la vida y muerte de Jesús, al Dios que asume la historia; Dios en el Hijo entra en

la lógica perversa y mortífera del pecado, para condenarla, liberando al ser humano de la ley de pecado y de la muerte. “Cuando ante nuestros ojos la ley crucifica al único que no conocía pecado (2 Co. 5.21), Dios destruye el pecado y la ley para siempre. Ahí empieza en la historia la justicia de Dios y termina la justicia de la ley” como justificadora. Una buena noticia es, pues, que esa lógica tiene límites, y que existe otra que lleva a la vida: la ley del Espíritu.

No obstante, no basta repetir que Cristo asumió la humanidad para liberarnos. Obrando de esa manera se corre el peligro de restarle todo el dinamismo a la Ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús (1.2), y por lo tanto de desaprovechar la oportunidad que se nos abre de transformar el mundo concreto pervertido. Porque si bien es cierto que no hay condenación para los que están en Cristo, la finalidad última de Dios no fue esa -la condenación del pecado-, sino “que la justicia de la ley (*dikaióma tou nomou*) se cumpla en los que siguen una conducta según el espíritu (8.4). Como la de Jesús, pues es por la fe/confianza/fidelidad/obediencia de este, que los seres humanos son constituidos justos (*dikaioi katastathēsontai*), Ro. 5.19.

Podemos decir entonces que la “ley del Espíritu que da la vida” ha liberado de la lógica del pecado y de la muerte porque, gracias a la solidaridad de Dios en la vida de su Hijo se inauguró otra lógica que permite que la justicia de la ley (que antes había sido reducida a la incapacidad de cumplirse) sea factible en aquellos que siguen la lógica según el Espíritu y no según la carne, o sea la del pecado. Son capaces de seguir la lógica del Espíritu porque fueron librados de la condena de seguir intereses egoístas, ocultando así la verdad en la injusticia.

Pablo cree que desde ese momento en adelante el Espíritu de Dios habita en los que optan por esa lógica del Espíritu que da la vida. Pablo les llama “los que están en Cristo Jesús” (*tois en Xristo 'Iesou*) Ro.8.1. Estos, que aparentemente no tienen nada de poder (Ro. 8,35-37), tienen la autoridad de rechazar toda condenación a muerte, y proclamar un nuevo orden económico y político cuya lógica está basada en la ley del Espíritu que da la vida, porque sus tendencias son vida y paz (8.6), y porque el Espíritu es vida ya que su interés es la justicia (*dikaiosyne*) (8.10). La práctica y proclamación de la justicia es pues central en esta nueva lógica del Espíritu que se desata. Vida (*zoe*), paz (*eirēne*) y justicia (*dikaioma-dikaiosyne*), son tres palabras que usa Pablo cuando habla desde el horizonte de esta lógica.

De manera que la salida que Pablo propuso a las comunidades de su tiempo para fortalecerles su esperanza en un mundo que amenazaba la vida de los excluidos, pueblos y personas, fue, por un lado, la de hacer ver que todo sistema que sigue una lógica de pecado como la expresada aquí, ha sido condenado y no tiene ninguna autoridad para seguir condenando; y por otro lado, la de recalcar la *buena noticia* de otra lógica que tiende al bienestar de la vida de todas las personas y pueblos porque está cimentada en la justicia: esa es la lógica del Espíritu. La práctica de esta lógica es la única que libera del pecado y de la muerte (8.2). Y no se camina solo, individualmente, dentro de esta nueva lógica porque ya no se busca el interés propio. Pablo hermana a los seres humanos al recordarles su filiación como hijos de un único Padre: y hermanos y hermanas del Hijo primogénito (8,14-17).

Esto ya es un gran paso para abrir las conciencias de los que se sienten solos e impotentes frente al poder del pecado. Pero Pablo va más allá. Al parecer, Pablo interpela la fuerza de lo divino en lo humano. Uno de sus objetivos es hacer entender a sus lectores que los que viven según la Ley del Espíritu no tienen porqué tener miedo: ellos tienen toda la autoridad legítima para reinar (*basileuo*) en la historia (Ro. 5,17), y no ser esclavos de la Ley del pecado. Al acoger el don de la justicia (*he dorea tes dikaiosynes*) (5.17) la divinidad forma parte de ellos: sus acciones, actitudes y pensamientos son según la lógica de Dios. Son hechos como dioses por obra del Espíritu Santo (de Dios o de Cristo), y su identidad divina se verifica cuando se dejan guiar por el Espíritu. Por eso insiste Pablo en el don de la filiación divina, Ellos son los hijos de Dios, sus herederos aquí en la tierra y coherederos de Cristo. Para Pablo era muy importante que se considerara este hecho. Habla sólo de ello desde el verso 14 hasta el verso 30 del cap. 8. Pero, entiéndase bien, se está dirigiendo a aquellos que pasan por momentos de mucho sufrimiento. En este contexto no hay peligro de malentender este anuncio de identidad divina en el ser humano. La insistencia de que es un don gratuito de Dios -para que nadie se glorié- evita ese peligro, así como también el enunciado teológico de que en Cristo somos hijos de un solo Padre y por tanto hermanados entre sí. En esta argumentación de Pablo no hay cabida para que alguien domine al prójimo. Además, la historia humana no ha llegado a su plenitud con la revelación de la justicia y la justificación por la fe. En Ro. 14.10, Pablo recuerda a sus destinatarios la responsabilidad “*ante el tribunal de Dios*” donde darán cuenta de sus actos.

El realismo de Pablo no le permite desatenderse del sufrimiento. Lo menciona y con crudeza. El pecado no ha desaparecido; se anunció la anulación de su dominio de los que están bajo la gracia (6.14), pero sigue presente. “*El pecado mismo no está implicado en la existencia personal, pero la existencia personal establece necesariamente las condiciones para la posibilidad del pecado*” y hay que asumir la responsabilidad. Pablo hace ver con claridad que la fuerza de lo divino en el ser humano no anula el padecimiento, -El Hijo de Dios sufrió en la cruz por la perversidad de la lógica invertida de las leyes judía y romana-. Si la creación espera ansiosamente la revelación de los hijos de Dios (*tên apokalynsin tón uion toutheou*), gimiendo hasta hoy con dolores de parto, también los hijos, que poseen las primicias del Espíritu, gimen anhelando la liberación plena (Rm. 8,18-25). Ser hijos de Dios implica, incluso, que los sufrimientos pueden arreciarse. Al entrar en la lógica de la vida en Cristo se sufre como él (8,17) y por su causa (8,36). Pero Pablo trata de relativizar los sufrimientos anunciando la certeza de una realidad superior que nos espera. Por eso es que fortalece a los cristianos afirmando que los sufrimientos presentes no son comparables con la gloria que se ha de manifestar.

Esto no ha de interpretarse a la ligera como un “final feliz”. La preocupación de Pablo por el presente de su historia es muy seria, intenta perfilar un camino nuevo y factible que contrarreste la lógica injusta del principado romano. El bautizado en Cristo debe pues reconocer la fuerza de su espíritu y del Espíritu que se une a él para testimoniar que tiene la dignidad de hijo de Dios (8,15-16). No se sentirá solo en la lucha contra aquello que le condena a la muerte, porque el Espíritu se aprestará a solidarizarse con él en toda falta de fuerzas (8,26-27). Tampoco vivirá con temor de equivocarse en su lucha por la vida: la experiencia del don de la justificación por la fe, y no por las obras de la ley, ha hecho de él un hijo de Dios confiado en la gracia del Padre.

Guiados, pues, por el Espíritu se es Hijo de Dios; siendo hijos de Dios se ha recibido un espíritu de libertad, no de esclavitud. Destinados a “reproducir la imagen del Hijo” (8,29) los seres humanos hermanados en Cristo y aferrados al Espíritu, pueden tener la convicción necesaria y el coraje para decir “*en todo esto salimos vencedores gracias aquel que nos amó*” (8,37); Aquél que resucitó a Cristo de entre los muertos tiene poder para asegurarles la vida (8,11). Todo lo que condena a muerte la vida del hombre y de la mujer ha sido condenado

primero por Dios. “¿Quién condena? (*tis ho katakrinōn*)”, “¿quién acusa?” (*tis egkalesei*), “¿quién nos separará del amor de Cristo?”. Pablo responde con un himno sobre la fuerza del amor de Dios: Romanos 8, 38-39.

CONCLUSIÓN

Hemos desarrollado una relectura de la justificación por la fe desde un contexto de opresión, marginación y lucha.

Hambre e insignificancia fueron las realidades con las cuales partimos para interrogar a la doctrina de la justificación por la fe hoy. La clave de exclusión nos permitió acceder a una comprensión no solo actualizada de la justificación, sino también interpeladora de la conciencia: todos, no unos pocos, tienen derecho a vivir dignamente como sujetos, porque la vida es un regalo de Dios.

Nos salimos del acercamiento tradicional de concentrar la justificación en la muerte de Jesús en la cruz. Concedimos a la resurrección (como “hija de la cruz), un lugar central en el mismo acto justificador de Dios. Esto nos permitió subrayar el dinamismo inherente en la justificación y la buena nueva para los excluidos, no simplemente como seres humanos perdonados delante de Dios y que pueden después hacer justicia, sino como sujetos dignos recreados para la vida con poder de transformar su historia, que tiende a marginar a las mayorías; seres a los cuales no se les toma en cuenta sus pecados porque la voluntad de Dios en Jesucristo era precisamente liberar para la vida.

Al final, precisamos algunos aspectos sobre el sentido del sacrificio de Cristo hoy día, el juicio y el perdón. Verificamos que la muerte de Jesús vista desde el ángulo paulino no era condición necesaria para la justificación. La resurrección, por el contrario, era necesaria para vencer la muerte y dar vida a los sacrificados. No hay cabida para sacrificios humanos. El juicio de Dios ha sido pronunciado contra toda condenación a la muerte de inocentes. Toda lógica que exige sacrificios humanos es imperdonable. El perdón-acogida de Dios en la justificación ocurre precisamente para sanar las heridas que el pecado ha producido, y donde no hay curación no hay justificación.

En breve, constatamos que la justificación por la fe, entendida como la acción histórica de Dios que concretiza la revelación de su justicia, declarando y haciendo justos a los seres humanos, es una *buena nueva* para los miles de excluidos de la historia porque:

- Al considerar la solidaridad de Dios como raíz de la justificación, el excluido se percata de que Dios está presente solidariamente en el excluido por excelencia, Jesucristo, y por lo tanto en todos los excluidos. Este hecho permite al excluido tomar conciencia de que él mismo lleva la imagen de Dios. Escuchado por Dios, en la persona de Jesucristo resucitado, recupera su dignidad de persona hija e hijo libre de un mismo Padre de todos. Y celebra comunitariamente el don de la vida. Otorgado por gracia. La exclusión es condenada porque todos han recibido gratuitamente el derecho a la vida digna.
- En tanto que es por fe y no por la ley que se es justificado, el excluido toma conciencia de su ser como sujeto histórico y no como objeto –ni de la ley ni de ningún sistema que lo somete a la marginación-. Al ser justificado por fe en Aquel que resucita a los muertos y trae a la vida lo que no es, el excluido se incorpora con poder en una nueva lógica: la lógica de la fe cuyo criterio es la vida que Jesucristo llevó, una vida digna y libre, entregada a los demás. La fe en la resurrección del cuerpo, como la dimensión plena de la vida en la tierra, da poder para luchar y defender la vida de todos.
- Incorporado en la nueva lógica del Espíritu, el que tiene esta fe no olvida su pasado como víctima excluida por el pecado, ni la posibilidad de que él mismo someta a otros a la exclusión. Sabe que ha sido acogido por Dios por pura solidaridad misericordiosa, no por ser justo. La muerte del crucificado hace recordar siempre la crueldad del pecado que mata, legitimado por la ley. Cuando se acoge por fe la solidaridad del Dios Trino como amigo y hermano, esta presencia de Dios a través del Espíritu se torna en una apelación crítica permanente a la conciencia, en los caminos de justicia.

XV. PERSPECTIVAS ACADÉMICAS EN CIENCIAS BÍBLICAS...

que están vinculadas a la nueva interpretación o perspectiva radical sobre Pablo, y que desde un tratamiento exegético y metodológico basado en el naturalismo histórico crítico y en la revaluación filología bíblica griega, han propuesto ciertas hipótesis neotestamentarias consideradas de Alta Crítica, que aluden a un error en cuanto a la noción misma de la Justificación por la Fe en Gálatas y Romanos.

Aquí presento, a continuación, a un solo autor, que desarrolla una hipótesis que, siguiendo los mismos estándares académicos antes señalados, se aparta de la perspectiva también ya mencionada para criticarla, aun y cuando, es un autor abiertamente auto declarado aconfesional y agnóstico. Antonio Piñero, del cual presento dos extractos de sus trabajos:

“ EL FALSO DILEMA FE / OBRAS ”

La justificación por la fe no significa que el justificado pueda ya vivir sin hacer obras buenas o dedicarse alegremente a pecar (*Pecca fortiter sed crede fortius*), puesto que ya sabe que por la sola fe quedaría de nuevo «justificado». Afirmar o practicar este libertinaje sería no entender el pensamiento de Pablo. Hemos afirmado que el Apóstol defiende que, a partir del momento de haber sido justificado por Dios, comienza para el converso a la fe en Jesús Mesías una vida en estado de salvación que exige hacer obras buenas de acuerdo con la fe. La «justificación» del impío por parte de Dios dura un instante, el acto de creer o aceptar con fe/confianza la proclamación oral acerca del Mesías, confirmado con el bautismo. Pero luego, tras el sello confirmatorio, vendrá una vida más o menos larga antes de que llegue el ansiado final, durante la que se supone que se mantiene esa fe y se obra en consecuencia. No se plantea el dilema fe/obras, sino que la fe misma impulsa el buen obrar. ”

- **Antonio Piñero, 2015**

“ APORTACIÓN A LA DISCUSIÓN SOBRE LA «JUSTIFICACIÓN POR LA FE»

En la discusión actual sobre la interpretación global del pensamiento paulino -que ha experimentado un notable cambio desde 1970-, existe una importante disensión entre los investigadores acerca de uno de los puntos más destacados: la justificación por la fe. El vocablo griego empleado por Pablo para “justificación” es *dikaiośynē*, «justicia». Esta palabra y otras de la misma raíz, *dikai-*, se emplean en la Biblia de los LXX en un marco que no se refiere a la elección divina en sí, sino al ámbito de lo que el ser humano debe o no debe hacer. Pablo extiende su significado añadiéndole el matiz de tránsito de un estado en el que prima la injusticia y la enemistad con el Creador -lo que conlleva la condenación eterna en último término- a otro en el que reina la justicia, la amistad y, en consecuencia, el obrar como quiere la divinidad.

Hasta hace unos decenios, solía pensarse de un modo casi universal que **a)** la justificación por la fe afectaba por igual a judíos y gentiles; y **b)** lo importante era el acto de fe concreto en la acción de Dios en el Mesías, en especial el valor salvífico de su muerte en la cruz y su resurrección. Esta última posición llevaba implícita la idea de que, cuando Pablo escribía en griego el sintagma *pistis lisou̅* o *pistis Christou*, había que traducir siempre como "fe en Jesús" "fe en Cristo", y no como "fidelidad mostrada por Jesús" al aceptar incluso una muerte en cruz. Sin embargo, hoy en día hay una interpretación alternativa: no existe tal justificación por la fe para judíos ni para gentiles, sino una justificación por la fidelidad de Abrahán, de Cristo y del creyente.

Sostiene esta interpretación que la predicación de Pablo en conjunto negaba simplemente la suposición de muchos judíos contemporáneos de que para ellos la observancia de la ley judía era base suficiente para estar preparados y entender que había llegado ya el "tiempo oportuno" inaugurado por el Mesías y para saber cómo se debía participar de ese tiempo. Pero de la crítica paulina de esta falsa suposición no cabe deducir necesariamente que el Apóstol pensara que los judíos observantes de la Ley debían hacer un acto de fe y aceptar al Mesías en el mismo sentido en el que debían hacerlo los paganos a

quienes él dirigía su misión. Pablo no parece pensarlo realmente, porque los judíos están a priori justificados, puesto que pertenecen por nacimiento a la Alianza, y sus pecados se perdonan por los medios ordinarios de la expiación, según la ley de Moisés. Si cometían algún pecado, les bastaba, para seguir estando justificados, con el arrepentimiento interno y con cumplir la reparación, si fuera necesaria, mediante las ofrendas al templo prescritas por la Ley. Ni siquiera para los judíos coetáneos del Apóstol las obras de la Ley revestían per se valor salvífico; eran otra cosa: acciones que Dios esperaba de su pueblo para permanecer en la Alianza y para que esta santificara la vida. Teóricamente, para Pablo, los judíos no tendrían ni siquiera que creer en el Mesías porque el perdón de los pecados que su venida suponía era innecesario para ellos.

Por el contrario, los gentiles sí debían aceptar al Mesías y creer en él. Pero, en términos estrictos, la justificación no procede de esa aceptación por la fe, sino de imitar en su comportamiento la misma clase de fidelidad que tuvo primero Abrahán, al aceptar sacrificar a su hijo, y luego el Mesías, que llegó hasta aceptar fielmente su muerte en la cruz. Por tanto, la tesis de la justificación por la fe defendida durante tantos siglos por la interpretación paulina está radicalmente equivocada. Expresado con palabras de Pamela Eisenbaum:

«La noción paulina de la justificación por la fe no significa que una persona queda justificada por la fe en Jesús, sino más bien que la fidelidad de Jesús rectifica la posición de los gentiles y los incorpora a la familia de Dios [...]. La obediencia de Jesús es el modelo para otros, como en el caso de Abrahán. No se trata de que el seguidor de Jesús no tenga nada que hacer como respuesta a la gracia de Dios, sino que esa respuesta es emular la misma clase de fidelidad que Jesús demostró [...]. No se trata de tener fe en Jesús al estilo como más tarde resultó esencial para los cristianos». (P. Eisenbaum, 2009)

Se argumenta también que, si la justificación afecta solo a los gentiles, y no es por la fe, sino por imitar la fidelidad del Mesías, el sintagma paulino fe de Jesús (*pístis tou lēsoû*) no puede traducirse nunca por "fe en Jesús" o "en Cristo", sino siempre por "fidelidad de Jesús" al designio divino que incluía su propia muerte. La teología de Pablo establece un paralelismo entre Abrahán, el Mesías y los creyentes. Abrahán fue justificado ante Dios no

porque creyó en Él, sino porque mostró en todo momento su fidelidad hacia Él en el caso de Isaac. Jesús Mesías cumplió su cometido mostrando lo propio respecto al plan divino al morir en la cruz; esta fidelidad cambió, por así decirlo, la actitud hacia los pecadores de Dios, quien perdonó todas las transgresiones que los gentiles habían acumulado a lo largo de la historia. Y el creyente recibe la justificación por imitar la fidelidad de Jesús.

Esta posición alternativa nos ha llevado a examinar una cuestión fundamental que afecta al núcleo de su argumentación: la base teórica de la presunta obligatoriedad de traducir siempre *pístis Iēsoû* como "fidelidad de Jesús" y no "fe en Jesús ha de ser el que es este y no otro el análisis contextual en el corpus paulino auténtico de todos los sintagmas en los que aparece *pisteúō* (creer / 'ser fiel) y *pístis* ('fe' / 'fidelidad'), con la vista puesta especialmente en las expresiones *pístis Iēsoû*, *dia písteos Iēsoû Christoû* y *ek písteos Christoû*. ¿Cómo escoger entre "fe en Jesús y "fidelidad de Jesús", "de Jesucristo" o "de Cristo"? ¿Hay que traducir siempre el vocablo *pístis* de estas expresiones como "fidelidad de Jesús" o "de Cristo" y no como "fe en Jesús" o "en Cristo"?

He realizado el análisis completo dentro de los trabajos preparatorios para la obra *Guía para entender a Pablo de Tarso*, pero en este he presentado solo un breve resumen del estudio. Aquí voy a extenderme más completando lo ya publicado, aunque opino que no es posible ni aconsejable la reproducción del análisis íntegro de estos sintagmas en las siete cartas auténticas de Pablo. Así pues, me limito aquí a la breve ampliación del análisis de todos los textos de la Carta a los Gálatas -que, como es sabido, es el texto básico para esta discusión- junto con algunas precisiones de Romanos, más algunos otros del resto de las cartas auténticas.

Sin duda, *pístis*, en griego, es ambiguo. Significa tanto 'fe/confianza' como 'fidelidad'. "Fe de Cristo" interpreta el "de Cristo" como genitivo subjetivo. Cristo es el sujeto, el que tiene fe o fidelidad. "Fe en Cristo" es un genitivo objetivo. Cristo es el objeto, aquel en el que otra persona tiene fe/confianza o muestra su fidelidad hacia él. Es, pues, necesario examinar cuidadosamente el contexto en el que aparece el sintagma *pístis Iēsoû* y otros parecidos para interpretarlos bien.

A. *Pisteúō*

- "Nosotros hemos creído en Cristo Jesús (*episteúsamen eis*) para que seamos justificados por la fe de Cristo" (Gálatas 2,16). Pareciera que la única traducción de *pisteúein eis* es "hemos creído en Cristo Jesús", aunque a la vez no rechazo que el sintagma fe de Cristo pueda traducirse también por "fidelidad de Cristo".
- "Al igual que Abrahán creyó a Dios y le fue reputado como justicia" (Gálatas 3,6), se traduce "creyó" de acuerdo con la interpretación dada para "Abrahán es un creyente en el Dios único que le hace una promesa inverosímil, y no un hombre fiel a Dios previamente" (Romanos 4,5).
- "Pero la Escritura encerró todo bajo el Pecado, a fin de que la Promesa fuera dada a los creyentes por la fe en Jesús Mesías / ¿por la fidelidad de Jesús Mesías?" (Gálatas 3,22). Es un pasaje ambiguo. Pero, teniendo en cuenta la máxima paulina de que Dios justifica al que es impío, al pecador que no ha hecho obras rectas -ninguna fidelidad, que solo se expresa en obras- antes de recibir la justicia, habría que concluir que su caso es como el de Abrahán; por tanto, "al que cree": Dios justifica al que le muestra que tiene fe/confianza en su palabra. Otros pasajes de *pisteúō* aparecen mezclados con *pistis* en lo que sigue.

B. *Pistis*

Hay textos en los que parece imposible traducir *pistis* por "fidelidad":

- "Solamente habían oído 'El que antes nos perseguía ahora evangeliza la fe que entonces quería destruir'" (Gálatas 1,23). Parece evidente que se refiere a una creencia, no a una fidelidad.
- "Solo lo siguiente quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley o por la escucha de la fe?" (Gálatas 3,2). Parece totalmente preferible pensar que

se trata de la fe que surge tras dar el asentimiento al *kerigma*/evangelio, o el asentimiento mismo.

- "Así pues el que os otorga el Espíritu y obra prodigios entre vosotros, ¿lo hace porque observáis las obras de la Ley o por la escucha de la fe? Sabéis ciertamente que los de la fe, esos son hijos de Abrahán" (Gálatas 3, 5-7). Parece lógico que sí, según Rm 4,5 y ss., no se puede entender que Abrahán consiguió la justificación por la fidelidad, puesto que era la Promesa divina y en aquel Dios que se la formulaba, los de la fe, gentil impío, sino por haber creído/confiado en el contenido de que son los hijos adoptivos de Abrahán, logran igualmente la justificación por la fe.

Hay otros pasajes en los que sería posible traducir *pistis* por "fidelidad":

- "Ya no vivo yo, sino que en mí vive Cristo; y lo que vivo ahora en la carne, lo vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amo y se entregó a sí mismo por mí" (Gálatas 2,20);
- "Previendo la Escritura que por la fe Dios justifica a los gentiles, proclamó con antelación a Abrahán la buena noticia de que En ti serán bendecidas todas las naciones" (Gálatas 3,8);
- "Así pues, los de la fe son bendecidos con el creyente Abrahán" (Gálatas 3,9);
- "Porque es evidente que por la Ley nadie queda declarado justo ante Dios, pues el justo vivirá por la fe" (Gálatas 3,11);
- "A fin de que la bendición de Abrahán llegara a los gentiles en Cristo Jesús, y por medio de la fe recibiéramos el Espíritu de la Promesa" (Gálatas 3,14);
- "Pero la Escritura encerró todo bajo el Pecado, a fin de que la Promesa fuera dada a los creyentes por la fe de Jesús Mesías" (Gálatas 3,22);
- "Y, antes de que llegara la fe, estábamos custodiados por la Ley, encerrados hasta la venida de la fe que debía revelarse. De modo que la Ley fue nuestro pedagogo hacia Cristo, para ser declarados justos por la fe. Pero, tras la llegada de la fe, no estamos ya bajo el pedagogo" (Gálatas 3,23-25);
- "Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino la fe que actúa por el amor" (Gálatas 5,6).

Pero, contra esta posibilidad, debe argumentarse el caso de Abrahán en Gálatas 3,6 y Romanos 4,5 y el pensamiento global de Pablo -espero que bien entendido- que pide traducir por "fe en Dios, Jesús o Cristo"; además de que el Apóstol no contempla otra cosa que la justificación del impío. de quien no pueden pedirse fidelidades previas antes de dar su asentimiento a la Palabra sobre Jesús.

En Romanos encontramos algunos textos que son ambiguos respecto a la traducción de *pistis/pisteuo*:

- "Pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles (*epistesan*), ¿eliminará acaso su infidelidad (*apistía*) la fidelidad (*pistis*) de Dios?" (Romanos 3,3);
- "Pero ahora, sin la Ley, la justicia de Dios se ha manifestado, testificada por la Ley y los profetas; la justicia de Dios por la fe (*pisteos*) de Jesucristo, para todos los que creen (*pisteúontas*), pues no hay diferencia alguna" (Romanos 3,21-22);
- "En la permisividad de Dios; para mostrar su justicia en el momento presente, para ser Él justo y justificador del que pertenece a la fe (*pisteos*) de Jesús" (Romanos 3,26);
- "Por ello, por la fe (*pisteos*), para (que sea) por la gracia, a fin de que la Promesa quede firme para toda la posteridad, no tan solo para los de la Ley, sino también para los de la fe (*pisteos*) de Abrahán, padre de todos nosotros" (Romanos 4,16). Los pasajes pueden ser traducidos también como "la fidelidad de Jesús / Abrahán". Pero todos han de juzgarse conforme a lo dicho anteriormente sobre la fe y fidelidad posterior de Abrahán. Los demás se refieren a la *pistis* de Dios o del Mesías, que no deberían entrar en consideración porque se trata de la justificación del ser humano normal.
- "Os hago saber, hermanos, el evangelio, que os proclamé, que recibisteis y en el que estáis firmes, por el cual también os salváis si lo guardáis en el sentido en el que os lo proclamé, salvo que hayáis creído (*episteúsate*) en vano. Pues os transmití en primer lugar lo que recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras [...]. Más por la gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia no ha quedado vacía en mí, sino que trabajé más que todos ellos; pero no yo, sino la gracia de Dios [que] está conmigo. Así pues, tanto ellos como yo así proclamamos y así creísteis (*episteusate*)

" (1 Corintios 15,1-3, 10-11). Ofrece pocas dudas respecto a la fe como respuesta a la Palabra. Aquí aparece de modo clarísimo la secuencia evangelio-proclamación-creencia (*episteusate*)-fidelidad posterior; inmediatamente después, como confirmación, vendrá el bautismo.

En 1 Tesalonicenses, habla Pablo continuamente de la fe/confianza y no de la fidelidad, como una característica de sus "cristianos". Así hay que interpretar:

- "Recordando ante nuestro Dios y Padre la obra de vuestra fe, y los trabajos de amor y la paciente esperanza en Jesús Mesías y Señor nuestro delante de Dios nuestro Padre" (1 Tesalonicenses 1,3). El amor en Pablo no solo es amor teórico a Dios y a su Mesías, sino fidelidad a sus mandamientos. Por tanto, al traducir aquí "fe" por "fidelidad" tendríamos la repetición siguiente: "obra(s) de vuestra fidelidad" y "trabajos de amor", lo cual sería expletivo. Por otro lado, la esperanza "en Jesús Mesías" encaja bien con la "fe en Jesús Mesías".
- "Completar las deficiencias de vuestra fidelidad" tiene menos sentido que "completar las deficiencias de vuestra fe" (1 Tesalonicenses 3,10).

En el corpus paulino, existe un caso similar al de la fe/fidelidad y es el sintagma *to euaggélion tou Christou*. Este es siempre genitivo objetivo en Pablo: la buena nueva (evangelio) de Cristo no es el evangelio o buena nueva predicada por Cristo (genitivo subjetivo), sino la buena nueva acerca de Cristo (genitivo objetivo). Otros textos análogos son 1 Tesalonicenses 3, 2; Gálatas 1, 7; 1 Corintios 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Filipenses 1, 27. Por tanto, no es tan extraño que *pístis tou Christou* sea la "fe que tiene como objeto a Cristo", "creer en Cristo", como para ser excluido tan denodadamente por los intérpretes radicales. Lo mismo puede decirse de *to euaggélion tou Theou* de Romanos 15,16; 2 Corintios 11,7 y 1 Tesalonicenses 2,2.

Hemos presentado hasta aquí todos los textos importantes que afectan a la discusión sobre el significado del sintagma *pístis Iēsoû/Christou* y conexos, y creo que es lícita la conclusión siguiente:

El resultado de este breve análisis nos obliga a concluir: la máxima de algunos intérpretes paulinos de hoy según la cual siempre ha de traducirse *pístis Iēsoû/Christoû* genitivo subjetivo (por "fidelidad de Jesús") es sencillamente insostenible. Es más: parece mucho más conveniente traducirlo en la mayoría de los casos por genitivo objetivo "fe en Jesús / fe en Cristo". La regla de oro sería: todos los pasajes en los que se podría traducir el sintagma griego por "fidelidad de Jesús o de Cristo" permiten una versión alternativa como "fe en Cristo"; mas, por el contrario, hay suficientes textos en los que la traducción "fidelidad de Cristo" es manifiestamente imposible.

Estimo, pues, que los rotundos partidarios -New Radicals, como a veces se han definido ellos mismos- de una traducción siempre del sintagma *pístis Iēsoû* por "la fidelidad de Jesús (genitivo subjetivo) y no por Jesús" (genitivo objetivo) no se han atenido a un análisis riguroso de la expresión en las cartas auténticas de Pablo. En consecuencia, la tesis de que la "justificación por la fe" en Jesús es radicalmente errónea y debe ser sustituida por una imitación de la "fidelidad de Jesús" no tiene una base absolutamente firme en el análisis de los textos paulinos auténticos. ”

- **Antonio Piñero**, 2020

XVI. DECLARACIÓN DEL *CONSEJO METODISTA MUNDIAL*
DE ASOCIACIÓN CON LA DECLARACIÓN CONJUNTA
DE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

(Declaración del WMC de asociación con la *Declaración Conjunta de la Doctrina de la Justificación*. Acompañada de la *Declaración Común Oficial* firmada por representantes de la Iglesia Católica, la Federación Luterana Mundial y el Consejo Metodista Mundial)

Seúl, Corea del Sur, 23 de julio de 2006

1. Tras la aprobación oficial de la Federación Luterana Mundial y de la Iglesia Católica Romana, la «Declaración Conjunta Oficial de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana» fue firmada por ambas partes el 31 de octubre de 1999, confirmando así la «Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación». Este importante acuerdo entre católicos y luteranos, que articula su comprensión común de las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo, expresa un amplio consenso respecto a la controversia teológica que fue una de las principales causas de la división en las iglesias occidentales en el siglo XVI.

2. Nosotros, las Iglesias unidas en el Consejo Metodista Mundial, acogemos con gran alegría este acuerdo. Declaramos que la comprensión común de la justificación, tal como se expone en la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (JDDJ 15-17), corresponde a la doctrina metodista. Agradecemos especialmente el enfoque trinitario con el que se explica la obra de Dios en la salvación en estos párrafos:

15. Con fe, compartimos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. El fundamento y el presupuesto de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo mismo es nuestra justicia, de la cual participamos por medio del Espíritu Santo, conforme a la voluntad del Padre. Juntos confesamos: Por gracia sola, mediante la fe en la obra salvadora de Cristo y no por ningún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, quien renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a las buenas obras.

16. Dios llama a todos a la salvación en Cristo. Solo por Cristo somos justificados al recibir esta salvación por la fe. La fe es un don de Dios, obrado por el Espíritu Santo, quien actúa mediante la palabra y los sacramentos en la comunidad de creyentes y, al mismo tiempo, los guía hacia la renovación de vida que Dios completará en la vida eterna.

17. Compartimos también la convicción de que el mensaje de justificación nos dirige de manera especial hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción salvadora de Dios en Cristo: nos dice que, como pecadores, nuestra nueva vida se debe únicamente a la misericordia perdonadora y renovadora que Dios nos concede como un don y que recibimos por la fe, y que nunca podemos merecer de ninguna manera.

3. Coincidimos también con lo que afirman luteranos y católicos romanos sobre algunos de los puntos cruciales de la doctrina de la justificación que han sido objeto de disputa entre ellos desde la Reforma (cf. JDDJ 19, 22, 25, 28, 31, 34, 37). Asimismo, aceptamos las explicaciones que ofrecen luteranos y católicos, respectivamente, en los párrafos 20-21, 23-24, 26-27, 29-30, 32-33, 35-36 y 38-39 sobre sus respectivas posturas respecto a estos temas, y no consideramos que estos distintos énfasis sean motivo suficiente de división entre ninguna de las partes y los metodistas.

4. El Movimiento Metodista siempre se ha considerado profundamente deudor de la enseñanza bíblica sobre la justificación, tal como la entendieron Lutero y los demás reformadores, y posteriormente los Wesley. Sin embargo, también ha incorporado elementos de la doctrina de la justificación propios de la tradición católica de la iglesia primitiva, tanto de Oriente como de Occidente. Esto le confirió a su doctrina de la justificación un perfil distintivo. En relación con las «diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis», que no se consideran que menoscaben el «consenso en las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación» entre luteranos y católicos (JDDJ 40), la enseñanza metodista puede describirse así:

4.1 Según John Wesley, la doctrina del pecado original es una doctrina cristiana esencial. La corrupción de la naturaleza humana no puede ser curada por nosotros mismos. Los efectos destructivos de la Caída se contrarrestan con la disponibilidad universal de la gracia preveniente (*Sermón 85, Trabajando por nuestra propia salvación*, III.4). Que las personas puedan responder al llamado de Dios se debe únicamente a la obra previa de Dios. Según Wesley, la gracia de Dios «ayuda», pero no «fuerza» la respuesta humana (*Sermón 63, La propagación general del Evangelio*, 11). Por la gracia de Dios, los creyentes son comisionados y capacitados para anunciar a las personas que Dios ha reconciliado al mundo consigo mismo y para rogarles, en nombre de Jesucristo, que se reconcilien con Dios (2 Corintios 5:20).

4.2 La profunda conexión entre el perdón de los pecados y la justificación, entre la justificación y la santificación, siempre ha sido crucial para la comprensión metodista de la doctrina bíblica de la justificación. John Wesley vio en la salvación una doble acción de la gracia de Dios: «Por la justificación somos salvados de la culpa del pecado y restaurados al favor de Dios; por la santificación somos salvados del poder y la raíz del pecado, restaurados a la imagen de Dios» (*Sermón 85*, II.1). La aceptación redentora en comunión con Dios y la renovación creativa de nuestras vidas son enteramente obra de la gracia de Dios.

4.3 La salvación «depende de la fe, para que la promesa se base en la gracia» (Romanos 4:16). Esta frase paulina bien podría ser el lema del movimiento metodista. Comenzó como un movimiento misionero después de que los hermanos Wesley y sus amigos experimentaran el Evangelio liberador de la salvación por la sola fe. Solo mediante la gracia de Dios los seres humanos son salvados por la sola fe. Por la fe nos comprometemos con la obra salvadora, redentora, sanadora y renovadora de la gracia y el amor de Dios en nuestras vidas. Por lo tanto, la fe cristiana genuina es siempre «fe que obra por amor» (Gálatas 5:6). Ni la fe ni el amor son fruto del esfuerzo humano, sino que, por el llamado de Dios a la fe y por el derramamiento de su amor, nosotros, como seres humanos, participamos de la realidad de la salvación de Dios.

4.4 En la enseñanza, la predicación, la liturgia y la himnodia metodistas, una teología de la gracia incluye no solo la seguridad del perdón de nuestros pecados, sino también la promesa de que somos liberados del poder del pecado. La teología metodista ha tratado de tomar en serio la afirmación de Pablo: «Ahora que habéis sido liberados del pecado y consagrados a Dios, la recompensa que recibís es la santificación, y su fin, la vida eterna» (Romanos 6:22). Esta fue la razón por la que Wesley desarrolló la doctrina de la «perfección cristiana» o «santificación completa» (cf. 1 Tesalonicenses 5:23), que consideraba fundamental para la enseñanza metodista. Esta doctrina tuvo diferentes interpretaciones a lo largo de la historia del movimiento metodista. Sin embargo, en la enseñanza metodista, cinco cosas siempre permanecieron claras:

- A) La “santificación completa” o “perfección cristiana” no es otra cosa que “amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente” y “a tu prójimo como a ti mismo” (cf. Mateo 22:37-39; 1 Juan 2:5).
- B) La “perfección cristiana” no es la perfección absoluta que pertenece solo a Dios; y “no implica una exención ni de la ignorancia, ni del error, ni de las debilidades, ni de las tentaciones” (*Sermón 40* de Wesley, *Perfección cristiana*, I.9).

- C) Aun cuando todo nuestro ser esté lleno del amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones a través del Espíritu Santo (Romanos 5:5), esto siempre seguirá siendo un don de Dios y obra de la gracia de Dios y nunca nuestro mérito o logro humano.
- D) La esperanza de vencer el pecado jamás debe llevarnos a negar o ignorar el peligro de recaer y ser atrapados por el poder del pecado. Así, 1 Juan 1:6-9 afirma: «Si decimos que tenemos comunión con Dios mientras andamos en tinieblas, mentimos y no practicamos la verdad; pero si andamos en la luz, como él está en la luz, tenemos comunión unos con otros, y la sangre de Jesús su Hijo nos limpia de todo pecado. Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, aquel que es fiel y justo nos perdonará nuestros pecados y nos limpiará de toda maldad».
- E) Quienes son justificados y santificados por la gracia de Dios lucharán contra la tentación y el pecado durante toda su vida. Pero en esta lucha se fortalecen con la promesa del evangelio de que en Cristo Dios ha vencido el poder del pecado. Aun si persiste en la vida de los justificados la contradicción con Dios que reside en los deseos egoístas del viejo Adán (JDDJ 28), la gracia de Dios «reina por medio de la justicia para vida eterna mediante Jesucristo» (Romanos 5:21).

4.5 Para los metodistas, tanto la ley como el evangelio son expresiones de la palabra y la voluntad de Dios. Para guiarnos en el camino de la vida y el bien (cf. Deuteronomio 30:15-20), Dios, en su amor, dio la ley, que se resume en el mandamiento de amar a Dios y al prójimo. Como seres humanos, no podemos seguir este camino por nosotros mismos. Dado que todos hemos fallado en cumplir la voluntad de Dios, la ley ahora sirve para acusarnos y condenarnos por pecado (cf. Romanos 3:21). Dios nos salva y nos da vida mediante el amor revelado y expresado en la vida y la muerte de Jesucristo. Si bien la ley

ya no tiene poder para condenar a quienes creen en Jesucristo, sigue siendo, como se resume en el mandamiento del amor, una guía indispensable para la voluntad de Dios.

4.6 La seguridad de la fe y la seguridad de la salvación siempre han sido fundamentales en la predicación metodista. Esta seguridad no se entiende como la certeza de la posesión, sino como la fiabilidad de una relación fundada en el amor de Dios. Esta relación se vive mediante los «medios de gracia», especialmente el estudio de las Escrituras y la participación en la Cena del Señor. Estos son signos externos, ordenados por Dios, a través de los cuales Él nos transmite su gracia. La certeza, por el testimonio del Espíritu Santo, de que somos hijos de Dios (Romanos 8:16) es fuente de paz y gozo en la vida de quienes creen en Jesucristo. En la terminología wesleyana, tanto la «santidad» como la «felicidad» son dones de la gracia de Dios.

4.7 La fe que obra por medio del amor (Gálatas 5:6) se considera la raíz de todo bien que resulta de la vida de quienes creen en Jesucristo. Las obras de piedad y las obras de misericordia son frutos del Espíritu en la vida de quienes siguen a Jesús. Estas obras también ayudan a los creyentes a vivir en comunión con Dios y a ser colaboradores de Dios (1 Corintios 3:7) en la misión divina y en el ministerio a los pobres y a quienes más necesitan el amor de Dios. Pero todas estas obras son fruto de la gracia de Dios; o, como lo expresa John Wesley en su sermón sobre «*Cómo trabajar por nuestra propia salvación*» (Filipenses 2:12): «Dios obra, por lo tanto, ustedes pueden obrar. Dios obra, por lo tanto, ustedes deben obrar» (*Sermón 85*, III. 2).

5 Como metodistas, agradecemos que, sobre la base de un acuerdo como este, las iglesias luteranas y metodistas de algunos países se hayan reconocido mutuamente como pertenecientes a la única Iglesia de Jesucristo y hayan declarado la plena comunión de púlpito y altar. Esperamos sinceramente que en un futuro próximo podamos también estrechar lazos con los luteranos de otros lugares y con la Iglesia

Católica Romana, de acuerdo con esta declaración de nuestra comprensión común de la doctrina de la justificación.

AFIRMACIÓN COMÚN OFICIAL

En esta Declaración, el Consejo Metodista Mundial y sus iglesias miembros reafirman su acuerdo doctrinal fundamental con la enseñanza expresada en la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, firmada en Augsburgo el 31 de octubre de 1999 en nombre de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica.

Los firmantes de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación se unen para dar la bienvenida a la Declaración del Consejo Metodista Mundial y sus iglesias miembros, que declara y demuestra el acuerdo metodista con el consenso sobre las verdades básicas de la doctrina de la justificación, tal como se expresa en la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación.

Partiendo de su afirmación compartida de las verdades básicas de la doctrina de la justificación, las tres partes se comprometen a esforzarse juntas por profundizar su comprensión común de la justificación en el estudio teológico, la enseñanza y la predicación.

Católicos, luteranos y metodistas consideran que este logro y compromiso forman parte de su búsqueda de la plena comunión y el testimonio común ante el mundo, que es la voluntad de Cristo para todos los cristianos.