

LA CONCEPCIÓN DE CALVINO
DE LA “DOBLE GRACIA DE DIOS”
Y LA DISCUSIÓN
ECUMÉNICA CONTEMPORÁNEA DEL EVANGELIO

Cornelis P. Venema

Traductor: Valentín Alpuche

ReformedLiterature.com/es

LA CONCEPCIÓN DE CALVINO
DE LA “DOBLE GRACIA DE DIOS”
Y LA DISCUSIÓN
ECUMÉNICA CONTEMPORÁNEA DEL EVANGELIO

Cornelis P. Venema

Durante la reciente preparación de un estudio sobre el entendimiento de Calvino de la “doble gracia de Dios”, o el doble beneficio de la gracia de Dios en Cristo—justificación y santificación—me impactó la manera en que el entendimiento que Calvino tiene de esta materia puede ser relevante para las discusiones ecuménicas actuales acerca la doctrina de la justificación.¹ Aunque mi estudio de la doctrina de Calvino sobre la “doble gracia de Dios” pertenece propiamente a la arena de la historia de la doctrina, no obstante tiene relevancia para entender el “evangelio hoy”.² Mi propósito principal en el estudio era ofrecer una interpretación de la perspectiva de Calvino sobre la justificación y santificación dentro del marco de los estudios previos de la teología de Calvino. Sin embargo, es apenas posible tratar la posición de Calvino, la cual codifica de forma sistemática el entendimiento clásico protestante de la gracia de Dios en Cristo, sin al menos contemplar su relevancia para la proclamación del evangelio por parte de la iglesia en la era moderna. Sin duda alguna, el entendimiento que Calvino tiene de la “doble gracia de Dios” fue moldeado por el contexto histórico de la Reforma del siglo dieciséis. Porta las marcas de la polémica protesta de la reforma protestante en contra de la doctrina de la justificación de la iglesia católica romana medieval. A pesar de la distancia histórica considerable entre la circunstancia de la iglesia en el siglo dieciséis y el siglo veinte, hay dos razones que justifican este artículo sobre el tema de la perspectiva de Calvino en relación con la discusión ecuménica contemporánea del evangelio.

Primero, en las últimas décadas, el desacuerdo histórico entre las doctrinas protestante y católica romana de la gracia, particularmente la doctrina de la justificación, ha llegado a ser la pieza central de la discusión ecuménica. Nunca desde la reforma del siglo dieciséis, la doctrina de la justificación ha recibido la clase de atención que está recibiendo en el presente. Una serie de discusiones de alto nivel entre los representantes de las iglesias protestante y católica romana ha producido varias declaraciones ecuménicas que tienen el propósito de mostrar que un nuevo consenso está emergiendo sobre el tema del evangelio de la justificación en Cristo. Una de las características más importantes de estas discusiones es un estudio renovado de las formulaciones clásicas de las iglesias y sus teólogos representativos. El camino hacia adelante en cualquier discusión ecuménica que trate con las importantes áreas de las diferencias doctrinales entre las iglesias protestante y católica romana tiene que incluir una lectura fresca de las fuentes históricas. Debido a que la división en el siglo dieciséis fue ocasionada por los agudos desacuerdos sobre la doctrina de la justificación, los intentos contemporáneos de alcanzar un consenso con respecto al evangelio tienen que empezar regresando a las formulaciones históricas de la doctrina de ese período.³ Una familiaridad renovada con las posiciones clásicas de las comuniones protestante

¹ El estudio al cual me refiero es una revisión de mi disertación doctoral sobre Calvino que será publicada por Vandenhoeck & Ruprecht en Septiembre del 2007 con el título: *Accepted and Renewed in Christ: the 'Twofold Grace of God' and the Interpretation of Calvin's Theology*. Al usar en este artículo la frase la “doble gracia de Dios”, me estoy refiriendo a lo que Calvino, en la jerga teológica, denomina la *duplex gratia dei*. En la historia de la teología, la terminología tradicional del *ordo salutis* (orden de la salvación) para esta “doble gracia” ha sido: “justificación” y “santificación”. Aunque refiriéndose a la misma materia y asunto, Calvino ordinariamente usa la terminología “justificación” y “regeneración” o “arrepentimiento”. Sólo de manera infrecuente habla de “santificación”, aunque es claro que para él ‘santificación’ es sinónimo ya sea de ‘regeneración’ o ‘arrepentimiento’. En este artículo usaré comúnmente el término “santificación” más bien que “regeneración” o “arrepentimiento” por cuestión de claridad.

² Este lenguaje fue usado en la Cuarta Asamblea de la Federación Luterana Mundial en su discusión de la importancia de la justificación para entender el evangelio. Véase *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation*, Helsinki, July 30-August 11, 1963 (Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1965).

³ Cf. E. David Willis, “Forgiveness and Gratitude: The Doctrine of Justification in the Heidelberg Catechism”, *Harvard Divinity Bulletin*, XXVIII (1963), 11: “La presente re-evaluación teológica e histórica de la doctrina de la justificación gira en torno a dos puntos: (1) ¿qué es lo que, en realidad, enseñaban los documentos protestantes y católico romanos del siglo dieciséis sobre la doctrina, y (2) ¿qué tienen que ver las formulaciones de hace cuatro siglos con el entendimiento moderno del hombre de sí mismo delante de Dios y en una iglesia dividida?”

y católica romana es un primer paso necesario en cualquier discusión ecuménica acerca de la naturaleza del evangelio. Ya que se puede decir que Calvino es el teólogo más importante del período de la Reforma, al menos en el lado protestante, él provee un sumario comprensivo de las diferencias principales entre las doctrinas históricas protestante y católica romana de la gracia. Este es en sí mismo un asunto de considerable importancia para la discusión contemporánea del evangelio.

Segundo, Calvino formuló su doctrina de la aceptación del creyente y su renovación en Cristo debido a un profundo interés de responder a las objeciones clásicas católicas en contra de la posición protestante. Mucho más que cualquiera de los reformadores del siglo dieciséis, Calvino formuló su entendimiento del evangelio en diálogo continuo con el entendimiento católico romano. Las formulaciones de Calvino no son meramente polémicas en el sentido negativo de repudiar elementos característicos de la perspectiva católica romana; las formulaciones de Calvino son también polémicas en el sentido positivo de proponerse proveer una respuesta satisfactoria a algunas de las objeciones típicas católica romana en contra de la doctrina protestante de la justificación. La posición de Calvino sobre la “doble gracia de Dios” no solamente representa una codificación clásica de la perspectiva protestante, sino que también clarifica y agudiza las áreas de especial importancia para la divergencia entre esta perspectiva y la de la iglesia católica romana. Consecuentemente, la doctrina de Calvino de la “doble gracia de Dios” posee una complejidad ecuménica a pesar de expresar áreas agudas de desacuerdo entre las perspectivas protestante y católica romana. Esto le da a la posición de Calvino una utilidad especial para ocuparse de las diferencias históricas entre las perspectivas protestante y católica romana de la justificación.

La discusión histórica y contemporánea de la doctrina de la justificación incluye otras dimensiones que no serán tratadas en este artículo.⁴

I. Un Sumario del Entendimiento de Calvino de la “Doble Gracia de Dios”⁵

Dentro del marco del tratamiento que Calvino hace en sus *Instituciones* del evangelio de la salvación a través de Jesucristo, el tópico de la “doble gracia de Dios” es tratado en el Libro III. Como el título de este Libro indica, Calvino tiene el propósito de describir los dos beneficios de la salvación en Cristo que los creyentes disfrutan a través de la fe-unión con Cristo. A fin de que los creyentes disfruten de los frutos de la mediación salvadora de Cristo que Calvino describe extensamente en el Libro II, ellos tienen que estar unidos a Cristo por medio de la obra del Espíritu y a través de la fe. Consecuentemente, Calvino introduce el tema de la “doble gracia de Dios” notando que cualquier discusión de la fe sería “muy fría y de poca importancia, y casi del todo inútil” a menos que incluyera una explicación de su doble beneficio.⁶ Nuestra unión con Cristo no puede ser propiamente aprehendida si los efectos de esta unión permanecen oscuros. Por lo tanto, una exposición satisfactoria de la fe tiene que considerar qué beneficios recibimos cuando somos injertados en el cuerpo de Cristo. Como Calvino nota al principio de su tratamiento, estos beneficios son principalmente los dones o regalos de la justificación y santificación:

Resumamos estos dones: Cristo nos fue dado por la benignidad de Dios para entenderlo y poseerlo por la fe. Participando de Él principalmente recibimos una doble gracia (*duplicem gratiam*): a saber, que siendo reconciliados con Dios a través de la inocencia de

⁴ Para un breve resumen de estas discusiones, incluyendo el surgimiento en los estudios bíblicos de lo que se conoce como las “nuevas perspectivas sobre Pablo”, véase mi “Justification by Faith: The Ecumenical, Biblical and Theological Dimensions of Current Discussion”, en *Always Reforming*, ed. Andrew McGowan (Intervarsity, 2006), 289-327.

⁵ El material en esta sección es una abreviación de mi volumen sobre Calvino y es usado con el permiso de Vandenhoeck & Ruprecht.

⁶ III.iii.1 (OS). Al referirnos a las *Instituciones*, citaré la referencia por libro, capítulo y sección. Por ejemplo, “I.i.1” se refiere a las *Instituciones*, Libro I, Capítulo i, Sección 1. Al referirnos en lo que sigue a las obras de Calvino en las *Opera Selecta* (Obras selectas) (ed. P. Barth y G. Niesel, 5 vol., [München: Kaiser, 1926-52]), usaré la abreviatura OS. Al referirnos a las *Calvini Opera* (*Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baun, E. Cunitz, E. Reuss et al., 59 vol. [vol. 29-28, *Corpus Reformatorum*. Brunsvigae, Schwetschke, 1863-1900]), usaré la abreviatura CO.

Cristo, podamos tener en los cielos un Padre clementísimo en vez de un Juez; y en segundo lugar, que santificados por el Espíritu de Cristo podamos cultivar la inocencia y pureza de vida.⁷

A través de todos sus escritos—en sus *Instituciones*, comentarios y sermones—Calvino consistentemente se refiere a esta “doble gracia” o doble beneficio de nuestra recepción de la gracia de Dios en Cristo como conteniendo “la suma del evangelio”.⁸ Estos dos beneficios, la justificación y santificación (o arrepentimiento), son las “dos partes” de nuestra redención, las cuales nos son otorgadas por Cristo a través de la fe.⁹ Juntos forman las dos maneras en que la “justicia de Dios” se nos comunica,¹⁰ y en las que somos lavados por la santidad de Cristo y hechos partícipes de ella.¹¹ Ellos constituyen aquel “doble lavamiento” (double lavament),¹² o “doble purificación” (*dúplex purgandi*),¹³ que se nos concede por el Espíritu de Cristo. La “doble gracia de Dios” responde a las dos maneras en que Cristo vive en nosotros,¹⁴ y forma el contenido invariable de toda la predicación cristiana acerca de la redención en Cristo y su aplicación a la existencia humana.

II. La Naturaleza de la Justificación

De acuerdo a Calvino, la justificación a través de la fe es el “primero” de estos beneficios o maneras en que Cristo vive en aquellos que son incorporados a Él. En tanto que la santificación o arrepentimiento es el “segundo” de estos dones (*quae secunda est gratia*), la justificación o reconciliación es “la bisagra principal sobre la cual gira la religión” (*praecipuus esse sustinendae religionis cardo*).¹⁵ Cuando Calvino trata el tema de los beneficios de nuestra recepción de la gracia de Dios en Cristo, claramente le concede prioridad a la justificación como el “primer” aspecto de la “doble gracia de Dios”. La preeminencia de este beneficio es afirmada en varios pasajes de sus escritos, los cuales hablan de la justificación como el aspecto principal de la “doble gracia de Dios”. Por ejemplo, Calvino argumenta que debido a que el conocimiento de nuestra salvación principalmente depende de una concepción correcta de este beneficio, puede ser llamada “el principio directriz del evangelio” (*praecipuum evangelii caput*).¹⁶ O, él argumenta, doquiera dirijamos nuestra atención al evangelio de Jesucristo, es especialmente la justificación que tiene que capturar nuestra atención.¹⁷ Privar a Dios de la gloria de su obra de justificación sería impugnar la obra redentora de Cristo y destruir el evangelio mismo.¹⁸ La reconciliación, el perdón de pecados, constituye el fin principal en la predicación del evangelio de Cristo,¹⁹ ya que se trata de su oficio principal.²⁰ El evangelio difiere principalmente de la filosofía secular porque coloca nuestra salvación en el perdón gratuito, y porque la considera como la fuente de todas las

⁷ III.xi.1 (OS 4.182). Cf. la edición francesa, 1560: “doble gracia”; III.xi.14 (OS 4.198); III.ii.8 (OS 4.18); Comentario sobre Deuteronomio 30:19 (CO 25.56): “duplicem Christi gratiam”.

⁸ III.iii.1 (OS 4.55): “...summa Evangelii”. Cf. Comentario sobre Hechos 5:31 (CO 48.111): “...totam evangelii suman”; Comentario sobre Hechos 2:38 (CO 48.5-2): “Ac duae quidem illae sunt evangelii partes”; y comentario sobre Ezequiel 16:61 (CO 45.65): “... totam evangelii suman”.

⁹ E.g., Comentario sobre Mateo 1:21 (CO 45.65): “Duae porro sunt liberationis huius partes”; Comentario sobre Mateo 3:2 (CO 45.112): “...totum evangelium duabus partibus constare, remissione peccatorum, et poenitentia”; Comentario sobre Juan 1:17 (CO 47.18-19); Comentario sobre Colosenses 1:22 (CO 52.90); Comentario sobre Ezequiel 11:19-20 (CO 40.250).

¹⁰ Comentario sobre Hebreos 7:1 (CO 55.82). Cf. Sermón sobre Isaías 24.16 (SC 2.364).

¹¹ Comentario sobre Juan 17:19 (CO 47.385)

¹² Comentario sobre Galatas 2:17-18 (CO 50.437-8).

¹³ Comentario sobre Hechos 15:19 (CO 55.82). Cf. Sermón Sobre Job 14:1-4 (CO 33.668).

¹⁴ Comentario sobre Gálatas 2:20 (CO 50.199).

¹⁵ III.xi.1 (OS 4.182); La Edición Francesa 1560: “... c’est le principal article de la religion Chrestienne.” Comparar III.xv.1 (OS 4.239): “Praecipuum autem hunc esse causae cardinem”; Sermón Sobre 2^a. De Samuel 12:13 (SC 1.332): “... c’est le principal point de nostre salut”; Sermón sobre la profecía de Jesu Cristo (CO 35.626): “... c’est le principal article de nostre salut”; Sermón sobre la justificación (CO 23.694): “... la principale clef de tout Evangile.”

¹⁶ Comentario sobre Lucas 1:77 (CO 45.51). Cf. Comentario sobre Mateo (CO 45.139); Comentario Lucas 1:6 (CO 45.10): “foedus ... cuius primum caput est gratuita reconciliatio ...”

¹⁷ Comentario sobre 1^a. de Juan (CO 55.368).

¹⁸ Comentario sobre Gálatas 1:7 (CO 50.173). Cf. Sermón sobre Jeremías 15:10-11, 14-15 (SC 6.29).

¹⁹ Comentario sobre Juan 20:23 (CO 47.440): “Hic ergo praecipuus est evangelii praedicandi finis, ut Deo reconcilientur homines, quod fit gratuita peccatorum venia.”

²⁰ Comentario sobre Juan 1:19 (CO 47.25): “... praecipuum Christi officium.”

bendiciones de Dios para nosotros, incluyendo la santificación, el segundo aspecto de la “doble gracia de Dios”.²¹ La justificación puede ser denominada el “primer” beneficio de nuestra recepción de la gracia de Dios en Cristo, ya que expresa particularmente la “verdadera lógica de la piedad” misma (*dialectica pietatis*).²²

El lugar apropiado para empezar nuestro resumen de la “doble gracia de Dios” es, entonces, con la concepción de Calvino de su aspecto principal que es la justificación. Afortunadamente, como es el caso muy a menudo en sus *Instituciones*, Calvino mismo nos proporciona una definición comprehensiva de la justificación que incluye todos sus componentes más importantes.²³

Se dice que es justificado delante de Dios el que es reputado por justo delante del juicio de Dios (*qui iudicio Dei et censetur iustus*) y ha sido aceptado por su justicia... Al contrario, es justificado por fe aquel que, excluido de la justicia de las obras, alcanza la justicia de Cristo a través de la fe, y revestido con la cual, comparece delante de Dios no como pecador sino como justo. Por lo tanto, explicamos la justificación simplemente como la aceptación con que Dios nos recibe en su favor como hombres justos. Y decimos que consiste en la remisión de los pecados y en la imputación de la justicia de Cristo.²⁴

Digno de mención acerca de esta definición es su énfasis en la naturaleza *jurídica* o *forense* de la justificación. Calvino concibe la justificación como un juicio de la misericordia (gracia) de Dios, por medio del cual el creyente es aceptado en su favor. Como un juicio de la misericordia de Dios, constituye una transacción compleja, incluyendo el perdón de pecados y la imputación de la justicia de Cristo.

Porque la justificación significa nuestra absolución delante del juicio de Dios, Calvino repetidamente discrepa con la tendencia medieval y escolástica más común de identificar el ser justificado (*iustificari*) con “hacer justo” (*iustum facere*).²⁵ Nuestra justificación no depende de la posesión de justicia como una “cualidad” inherente (*qualitas*) de nuestra persona, porque la justicia que nos justifica es una “justicia relativa” (*relationis iustitia*).²⁶ Ni tampoco depende de “un hábito o cualidad infusa” (*non... habitum aut qualitatem in nos transfundat*),²⁷ a tal grado que el juicio de Dios y nuestra aceptación dependan de lo que “los hombres son en sí mismos”.²⁸ Debido a que solamente la obediencia de Cristo es suficiente para obtener una perfecta justicia delante de Dios, y debido a que solamente en Él encontramos la justicia inherente como una cualidad de su persona,²⁹ la justificación del creyente descansa en la obra de Cristo solamente y no debemos entenderla como dependiendo causalmente de su carácter (*habitus*) o de una “justicia infusa” (*iustitia infusa*).³⁰ De acuerdo a Calvino, todo esfuerzo—como el de la teología medieval y escolástica—en afirmar que la aceptación que Dios hace de nosotros está basada en nuestro carácter o en una cualidad inherente, contradice su fundamento gratuito en la misericordia de Dios y representa una perspectiva *conceptualmente confusa* de la justificación. La justificación tiene que ver con nuestro estatus o posición relativa delante del tribunal de Dios. Se refiere al acto de absolución de Dios de aquellos que son signos de condenación.

Además, en su articulación de la naturaleza de este juicio misericordioso de Dios, Calvino ordinariamente lo concibe comprendiendo dos elementos interrelacionados: el perdón de pecados y la imputación de la justicia de

²¹ Comentario sobre Juan 20:23 (CO 47.440).

²² Comentario sobre Miqueas 7:19 (CO 43.431-2).

²³ Cf. III.xi (OS 4.181), que lleva el título: “De iustificatione fidei, ac primo de ipsa nominis et rei definitione.”

²⁴ III.xi.2 (OS 4.182-3). Cf. III.xvii.8 (OS 4.261); III.xi.4 (OS 4.184-5).

²⁵ E.g., Sermón sobre la justificación (CO 23.706). Cf. *Acta Synodi Tridentinae Cum Antidoto*, 1547 (CO 7.447): “Quaestio est verbi, quid sit iustificatio. Negant [i.e., the Catholic authors of Trent’s declaration concerning justification] solam esse remissionem peccatorum: sed renovationem et sanctificationem simul contineri volunt.”

²⁶ Comentario sobre Habacuc 2:4 (CO 43.534-5). Cf. III.xi.3 (OS 4.183): “... nempe relative, non autem ut qualitatem aliquam denotet.”

²⁷ Comentario sobre Gálatas 3:6 (CO 50.205). Cf. Comentario sobre la Justificación (CO 23.692).

²⁸ Comentario sobre Romanos 4:3 (CO 49.70).

²⁹ Comentario sobre Romanos 5:19 (CO 49.101).

³⁰ Comentarios sobre Hechos 13:39 (CO 48.306). Cf. Comentario sobre Lucas 18:14 (CO 45.421); Comentario sobre 2ª. Corintios 5:21 (CO 50.74).

Cristo.³¹ Ambos elementos tienen que ser considerados si queremos obtener una explicación completa del entendimiento que Calvino tiene de la justificación. Cada uno de ellos confirma más aún que la justificación, como un acto judicial, se relaciona con nuestro estatus delante del tribunal de Dios y no tiene que confundirse con la infusión de una nueva cualidad. Aunque Calvino algunas veces de forma desorientadora se refiere al primero de estos momentos—el perdón de pecados—como sinónimo de justificación,³² generalmente y en forma más apropiada lo entiende como comprendiendo tanto un elemento negativo y uno positivo: la no-imputación de la injusticia y la imputación de la justicia de Cristo.³³ Ambos, el perdón de pecados y la imputación de la justicia de Cristo, no solamente sirven para confirmar la naturaleza jurídica de la justificación, sino también para destacar su fundamento en la misericordia gratuita de Dios, quien provee para nuestras necesidades a través de la redención en Cristo.

Consistente con esta concepción jurídica de la justificación, Calvino nunca se cansa de insistir en que, dada la naturaleza del juicio de gracia de Dios, hay una profunda e insuperable antítesis entre la justificación por obras y la justificación por fe. Si la justificación significa la aceptación por gracia (o misericordiosa) que Dios hace de nuestras personas, un juicio que incluya tanto su libre decisión de pasar por alto nuestros pecados y recibirnos en su favor revestidos de la justicia de Cristo, entonces tal aceptación no puede depender de la justicia por obras, sino que tiene que recibirse y reconocerse a través de la fe solamente. Si vamos a tener un entendimiento adecuado de la perspectiva de Calvino sobre la justificación como el primer beneficio de la “doble gracia de Dios”, la naturaleza de esta antítesis y el rol de la fe en nuestra justificación requieren nuestra consideración.

Cuando Calvino niega que la justificación dependa de la infusión de un nuevo carácter (“ser hechos justos”), presupone esta antítesis e incompatibilidad entre la justificación por obras y la justificación por fe. La justicia de fe y la justicia de las obras se excluyen completamente: “la justicia de la fe difiere tanto de la justicia de las obras que cuando una es establecida, la otra tiene que ser destruida”.³⁴ De acuerdo a Calvino, hay al menos dos consideraciones importantes que requieren que postulemos esta antítesis: primero, incluso si concediéramos, hipotéticamente, que pudiéramos ser justificados por obras, esto en realidad no es posible; y segundo, la misma noción de la justificación por obras es repugnante, ya que contraviene un artículo fundamental de la fe cristiana.

Con respecto a la primera consideración, Calvino concede que los “hacedores de la ley” son justificados, y que aquellos que perfectamente cumplen la voluntad de Dios en todo son aceptados delante de Él. Sin embargo, enfáticamente niega que tales personas puedan ser halladas, porque todos están destituidos de aquel perfecto cumplimiento de la voluntad de Dios que es aceptable delante de Él.³⁵ La suposición de que uno podría justificarse por las obras es contraria a la realidad. Presupone lo imposible, a saber, que uno ha podido o podría obtener una justicia tan perfecta en todos los aspectos que tal justicia podría permanecer como válida en la presencia del juicio de Dios.³⁶ Para Calvino, tal suposición, precisamente porque es contraria a los hechos, no es sino una forma grosera de auto-engaño en cuanto a la gravedad del juicio de Dios en contra del pecado.³⁷ Ya que ninguna justicia parcial, que es la que la mayoría tal vez obtendría, podría valer delante de los

³¹ Ver, e.g., III.xi.2 (OS 4.182-3); III.xvii.8 (OS 4.261); III.xi.4 (OS 4.184-5); Sermón sobre la justificación (CO 23.692); Sermón sobre la justificación (CO 23.706).

³² E.g., III.xi.21 (OS 4.204): “... iustitiam fidei esse reconciliationem cum Deo, quae sola peccatorum remissione constet”; III.xi.3 (OS 4.184). A pesar de este tipo de afirmación, parece claro que Calvino no identifica la justificación simplemente con el perdón de los pecados. La importancia del aspecto de la imputación de la justicia de Cristo es evidente por la ocasional identificación que Calvino hace de la justificación con este aspecto solamente. Ver, e.g., Comentario sobre Romanos 4:3 (CO 49.70).

³³ Ver, e.g., III.xi.11 (OS 4.192-5); Comentario sobre Romanos 4:6 (CO 49.71); Comentario sobre Romanos (CO 49.87); Sermón sobre la Justificación (CO 23.706); *Acta Synodi Tridentinae Cum Antidoto*, 1547 (CO 7.442-3); *Responsio ad Sadoleti epistolam* (OS 1.469-70); *Instruction Et Confession De Foy*, 1537 (OS 1.393).

³⁴ III.xi.15 (OS 4.199). Cf. Sermón sobre la Justificación (CO 23.703).

³⁵ Ver, e.g., Sermón sobre la Justificación (CO 23.718); Sermón sobre la profecía de Jesucristo (CO 35.669); III.xi.15 (OS 4.199); III.xvii.13 (OS 4.266-7).

³⁶ III.xii.1 (OS 4.208).

³⁷ III.xii.4 (OS 4.211-2).

requerimientos de la propia justicia y santidad de Dios, es axiomático para Calvino que la justificación de ninguna manera depende de las obras de justicia u obras hechas de acuerdo a la ley de Dios.

Sin embargo, esta consideración significa plantear la antítesis negativamente. Para Calvino, la consideración más importante es que la justificación por obras no puede encuadrarse con la naturaleza del evangelio mismo. Porque si a las obras de la ley se les concede aunque sea una función parcial en la justificación, entonces uno también tiene que repudiar la *libre* gracia de Dios en Cristo, traicionando de ese modo un artículo fundamental de la fe cristiana, introduciendo la idea de mérito al interpretar nuestra recepción de la salvación.³⁸ Sólo la fe nos justifica, no las obras de justicia, debido a que es una propiedad peculiar de la fe reconocer que esta gracia es libre (gratuita) y que nuestra redención es un regalo. Para apreciar plenamente el entendimiento que Calvino tiene de esta antítesis, es importante que esta función y propiedad de la fe sea considerada. La fe nos justifica, de acuerdo a Calvino, no porque sea una alternativa y una “obra” humana superior a las obras de la ley, sino porque está exclusivamente orientada hacia la benevolencia de Dios y la misericordia en Cristo. La fe adscribe toda la razón de nuestra salvación a Cristo solamente y no retiene nada para sí misma; no reconoce otra justicia que la que está en Cristo, y la entiende como constitutiva de nuestra justificación delante de Dios.³⁹ En razón de que nunca seremos revestidos de esta justicia de Cristo a menos que primero reneguemos de cualquier justicia nuestra,⁴⁰ sólo la fe, que fija la mirada únicamente en la redención de Dios en Cristo y no reclama nada para sí misma, es el medio exclusivo por el cual podemos apropiarnos aquel juicio de gracia de Dios que es nuestra justificación.⁴¹ Por esta razón, sugiere Calvino, la antítesis entre justificación por obras y justificación por fe puede expresarse de diferentes maneras. Es una antítesis entre obras y fe que encuentra el fundamento de la salvación solamente en la libre misericordia, amor y gracia de Dios, y en la justicia de Cristo.⁴²

El tratamiento de Calvino de la justificación está permeado de su polémica en contra de la doctrina medieval católico romana y escolástica. Su concepción forense de la justificación, su repudio concomitante de la noción de que la justificación depende de un carácter infuso o justicia inherente, su declaración de la antítesis entre justificación por obras y justificación por fe—cada uno de estos elementos refleja la extensión en la que su posición difiere de la concepción medieval predominante. Hay dos puntos en particular que Calvino acentúa en su polémica que son dignos de especial mención. Estos son: el honor de Dios y la paz de conciencia.⁴³ Para Calvino ambos están preservados en su concepción de la justificación y amenazados por la concepción de aquellos que entienden que la justificación depende de la justicia de las obras o de un carácter infuso.

En su discusión del honor de Dios, Calvino llama la atención a la necesaria incompatibilidad entre la justificación gratuita de Dios de su pueblo en Cristo y cualquier gloriarse en la auto-justicia.⁴⁴ Cuando en su articulación de la doctrina de la justificación, la teología escolástica se refiere a la voluntad libre o libre

³⁸ Comentario sobre Gálatas 2:21 (CO 50.201). Cf. Comentario sobre Gálatas *Argumentum* (CO 50.161-5).

³⁹ Comentario sobre Gálatas 5:2 (CO 50.244).

⁴⁰ Comentario sobre Romanos 8:3 (CO 49.139).

⁴¹ Comentario sobre Gálatas 3:6 (CO 50.205-6). Cf. Comentario sobre Romanos *Argumentum* (CO 49.1); Comentario sobre Romanos 1:17 (CO 49.21-2): “... sola Dei misericordia, per fidem nos iustificari ...”

⁴² Comentario sobre Gálatas 3:6 (CO 50.205). Calvino simplemente identifica la justificación con el amor de Dios al no escatimar a su único Hijo. Cf. Sermón sobre la Justificación (CO 23.722-3): “Et ce iustifier-la, c’est ce qui est dit au troisieme chapitre de saint Iehan, que Dieu a tant aimé le monde, qu’il n’a point espargné son Fils unique, à fin que quiconque croira en luy, ne perisse point, mais qu’il passe de la mort à la vie.”

⁴³ Cf. III.xiii (OS 4.215-0), que lleva el título “Duo esse in gratuita iustificatione observanda.” Es digno de mención que un estudio reciente de la Teología de Calvino toma el tema de la gloria de Dios como un motivo central en el pensamiento de Calvino. Ver Marijn de Kroon, *El Honor de Dios y la Salvación Humana* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001).

⁴⁴ III.xiii.2 (OS 4.216).

albedrío,⁴⁵ el mérito de obras,⁴⁶ obras de supererogación,⁴⁷ gracia cooperante,⁴⁸ gracia subsecuente o resultante,⁴⁹ preparaciones para la gracia⁵⁰ y cosas semejantes, despoja a Cristo de su oficio *exclusivo* como Redentor y abre el camino para la jactancia delante de Dios.

Si por parte de Dios es sólo la gracia, y si traemos más que sólo la fe que nos despoja de toda alabanza, se sigue que la salvación no es nuestra. ¿No debemos, entonces, guardar silencio acerca del libre albedrío y las buenas intenciones y las preparaciones inventadas, y los méritos y satisfacciones?⁵¹

La implicación de estos conceptos, cada uno de los cuales nos adjudica una función de contribución en obtener la salvación, es la supresión del poder y honor de Cristo.⁵² Solamente sirven para debilitar el poder de Cristo al oscurecer y pervertir su oficio en la redención.⁵³ Consecuentemente, nos privan de la “suma de toda la piedad”,⁵⁴ la justificación por gracia solamente a través de la fe y le quitan a Dios la alabanza que es solamente suya en la salvación, insultando así su bondad.⁵⁵ Doquiera nuestra justificación depende de algo más que la benevolencia de Dios en Cristo, el resultado es gloriarnos en nuestra propia fuerza y se comete una seria injuria al honor de Dios en la justificación.

No solamente se comete una seria injuria al honor de Dios, sino que también ya no nos es posible encontrar aquella paz de conciencia que resulta de un reconocimiento de la misericordia de Dios. Esta es la segunda cosa que tiene que notarse en la justificación gratuita: solamente esta justificación gratuita proporciona a los creyentes un tranquilo descanso y confianza en la presencia de Dios. Si miramos a nuestra propia justicia, las promesas de Dios de nada nos servirán y no podremos sino caer en la desesperación. Como Calvino lo describe:

...porque tener fe no es para bambolear, variar, verse acosado de todas partes, dudar, estar indeciso, vacilar—y finalmente desesperar. Más bien, tener fe es fortalecer la mente con una constante seguridad y una perfecta confianza, tener un lugar para descansar y poner el pie con seguridad⁵⁶

Por esto es que sólo la fe, y no la consideración del libre albedrío y las obras de justicia, tiene que tener un lugar exclusivo en nuestra justificación. Su naturaleza es “abrir los oídos y cerrar los ojos; es decir, que se fije exclusivamente en la sola promesa de Dios, sin atención ni consideración alguna para con la dignidad y el mérito del hombre”.⁵⁷ Tanto al principio y durante todo el curso de nuestra justificación delante de Dios, el único fundamento para la paz de conciencia y descanso es la consciencia de su bondad y misericordia que vienen a través de la fe. Si nos desviamos hacia nuestra justicia e intentamos, fundamentados en ella, permanecer ante el juicio de Dios, solamente nos hacemos culpables de haber juzgado mal la severidad de la ley de Dios y de habernos privado de esperanza: “...esto no haría otra cosa sino burlarse de nosotros, engañándonos

⁴⁵ E.g., Comentario sobre Romanos 6:18 (CO 49.116); Comentario sobre Romanos 7:5 (CO 49.122); Comentario sobre Romanos (CO 49.143); Comentario sobre Filipenses 2:13 (CO 52.31-2); Comentario sobre Juan 6:45 (CO 47.150).

⁴⁶ E.g., III.xi.13-20 (OS 4.197-204); III.xv.1-3 (OS 4.239-42); Comentario sobre Romanos 3:27 (CO 49.65); Sermón sobre Isaías 24:16 (SC 2.365). Calvino interpreta el mérito, ya sea “condigno” (*meritum de condign*) o “congruente” (*meritum de congruo*), como dependiente de la idea del libre albedrío y cooperación en la salvación. Él rechaza la idea de que las buenas obras son completa o parcialmente responsables de nuestra justificación delante de Dios, ya que esto sería robarle a Dios su gloria en la justificación gratuita de los pecadores.

⁴⁷ E.g., III.xiv.13-14 (OS 4.232-3).

⁴⁸ E.g., Comentario sobre Romanos 9:16 (CO 49.183); Comentario sobre Juan 15:16 (CO 47.346); Comentario sobre Filipenses 2:13 (CO 52.33-4).

⁴⁹ E.g., Comentario sobre Efesios 2:8-10 (CO 51.165-7).

⁵⁰ E.g., Comentario sobre Filipenses 2:13 (CO 52.32); Comentario sobre Habacuc 2:4 (CO 43.531-6).

⁵¹ Comentario sobre Efesios 2:8 (CO 51.165).

⁵² III.xv.6 (OS 4.244).

⁵³ Comentario sobre 1^a. Juan 2:22 (CO 55.324-5); Comentario sobre Colosenses Col. 1:12 (CO 52.83). En particular, Cristo se le priva de su exclusivo oficio como nuestro Sacerdote. Cf. Sermón sobre la profecía de Jesucristo (CO 35.686).

⁵⁴ III.xv.7 (OS 4.245).

⁵⁵ Comentario sobre Mateo 5:14 (CO 45.169-70).

⁵⁶ III.xiii.3 (OS 4.218).

⁵⁷ III.xiii.4 (OS 4.219).

con una vana esperanza”.⁵⁸ Cualquier concepción de la justificación que requiera una justicia inherente, en términos de la cual Dios determina aceptarnos o recibarnos en su favor, solamente puede oscurecer la misericordia gratuita de Dios en Cristo y crear una circunstancia de incertidumbre y de temor hacia Dios.

III. La Naturaleza de la Santificación: El Segundo Beneficio de la Unión con Cristo

Calvino usualmente denomina el segundo beneficio de nuestra recepción de la gracia de Dios en Cristo la “regeneración” (*regeneratio*) o “arrepentimiento” (*poenitentia*).⁵⁹ Aunque unida inseparablemente a la justificación y la fe, este beneficio no tiene que confundirse con ella. “Así como no hay fe sin esperanza, si bien la fe y la esperanza son cosas diferentes, así también el arrepentimiento y la fe, aunque unidas por un lazo permanente, requieren ser unidas en vez de confundidas”.⁶⁰ Entre este aspecto de la gracia de Dios y el primero existe una “conexión inquebrantable”,⁶¹ no obstante la santificación es distinta de la justificación en su concepción y naturaleza. Mientras que la justificación se refiere a nuestro estado como pecadores perdonados, la santificación se refiere al proceso por el cual nuestra condición pecaminosa es transformada a través de la obra de Espíritu de Cristo. Por lo tanto, aunque la justificación es por fe solamente, excluyendo la justicia de las obras, Calvino contiene que está inextricablemente relacionada a, y acompañada por, las buenas obras y la reforma de nuestras vidas. La santificación o arrepentimiento, como el segundo beneficio de la unión del creyente con Cristo, constituye la categoría comprensiva de Calvino para entender la re-dirección y alteración de las vidas de aquellos en quienes Cristo habita internamente a través del Espíritu.

La concepción de Calvino acerca de la santificación está basada en la convicción de que es un *efecto* de la fe. “Ahora bien, no debe dudarse de que el arrepentimiento no sólo inmediatamente sigue a la fe, sino es producido por ella”.⁶² Esto no significa que el arrepentimiento o santificación sea cronológicamente subsecuente a la fe en el sentido de que la fe genuinamente pudiera expresarse a sí misma por un tiempo antes de que la santificación ocurra. Más bien significa que “un hombre no puede aplicarse seriamente al arrepentimiento sin saber que pertenece a Dios”.⁶³ La santificación o arrepentimiento es producida por la fe y viene después de ella ya que, a menos que sepamos que Dios nos es favorable y de buena gana inclinado a perdonar, hay poca probabilidad de que nos dedicaremos a su servicio. Calvino reconoce que cuando el término “regeneración” se usa como sinónimo de la obra creativa general y dadora de vida del Espíritu en nosotros, puede decirse que la fe es una parte que surge después de la regeneración. Pero ordinariamente él entiende la regeneración como sinónimo de santificación o arrepentimiento que viene después de la fe como un efecto de nuestra recepción de la gracia de Dios en Cristo a través de la obra del Espíritu. Es, entonces, en este último y más común sentido que Calvino usa los términos “regeneración”, “arrepentimiento” y “santificación” sinónimamente, y entiende la santificación como el segundo beneficio de la gracia de Dios en Cristo que se recibe a través de la fe.

El hecho de que Calvino use estos tres términos sinónimamente refleja su entendimiento de que esta reforma de la vida humana, que viene a través de la fe, no es tanto algo que nosotros logramos, sino un don de Dios efectuado por el Espíritu de Dios. Nuestra santificación no es menos un fruto del poder creativo del Espíritu de Cristo que nuestra justificación.

⁵⁸ III.xiv.10 (OS 4.229).

⁵⁹ III.iii (OS 4.55) lleva el título: “Fide nos regenerari; ubi de poenitentia.” Calvino usa una variedad de términos para describir este aspecto de la gracia de Dios en Cristo, y no se esfuerza en distinguir entre ellos. Entre estos términos los más importantes son “santificación”, “renovación” o “reforma de vida”, “renacimiento” y “conversión”. A diferencia de la altamente técnica y muy compleja terminología posterior de la reforma y las doctrinas luteranas de un *ordo salutis*, el lenguaje de Calvino es más fluido. Él sólo desea describir la redención en términos del doble beneficio de nuestra incorporación en Cristo a través de la fe y la obra del Espíritu.

⁶⁰ III.iii.5 (OS 4.59).

⁶¹ Comentario sobre Hechos 20:21 CO 48.463): “... individuo nexu inter se cohaereant poenitentia et fides.”

⁶² III.iii.1 (OS 4.55): “Poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet.”

⁶³ III.iii.2 (OS 4.56).

Porque Cristo nos imparte el Espíritu de regeneración a fin de que nos renueve internamente (*Nam ideo spiritum regenerationis affert nobis Christus, ut nos intus renovet*), y que una nueva vida tenga lugar después de la renovación de la mente y el corazón. Porque si la función de darnos arrepentimiento pertenece a Cristo (*Quod si in Christum competit munus dandae poenitentiae*), se sigue que no es algo que dependa del poder humano (*in hominis facultate*). Y debido a que es verdaderamente una reforma maravillosa, que nos hace nuevas criaturas, que restaura la imagen de Dios en nosotros, que nos traslada de la esclavitud del pecado a la obediencia de la justicia, los hombres ni se convertirán ni se crearán a sí mismos.⁶⁴

Consecuentemente, Calvino repudia cualquier sugerencia de que la santificación o la reforma de nuestra vida sea algo que podamos efectuar por nosotros mismos para complementar la libre gracia de Dios en Cristo. Cristo mismo, a través de la operación de su Espíritu, es la sola fuente de nuestra pureza, justicia y regeneración.⁶⁵ Porque la santificación es efectuada en nosotros a través del Espíritu, es con mucho el don peculiar de la gracia de Dios para nosotros como lo es también nuestra justificación.⁶⁶ Por esta razón, tanto el arrepentimiento y la regeneración son *por fe*, y ambas son el don gratuito de Cristo quien nos los imparte en el poder de su Espíritu.⁶⁷

IV. La Relación de la Justificación y la Santificación: “Distinción sin Separación”

En su formulación de la relación entre la justificación y santificación, Calvino se apropia el lenguaje de la fórmula cristológica de Calcedonia y la describe como una de “distinción sin separación”. Al encarar esta cuestión de cómo estos dos aspectos de la gracia de Dios en Cristo se relacionan el uno con el otro, Calvino frecuentemente apela a esta fórmula. La relación entre la justificación y la santificación es análoga a la relación y unión entre las naturalezas divina y humana en la Persona de Cristo que es una. La justificación y la santificación son *distintas en concepción*, no obstante son *inseparables en realidad*, ya que ellas forman los beneficios simultáneamente dados y necesariamente adjuntos de nuestra unión con Cristo a través de la operación de su Espíritu.

Los intérpretes de la doctrina de Calvino sobre la “doble gracia de Dios” que lo acusan de yuxtaponer la justificación y santificación, hacen esto por la insistencia de Calvino en la primera parte de esta fórmula cristológica. La justificación y santificación tienen que distinguirse conceptualmente, para que no sean confundidas y nuestra relación con Dios sea adversamente afectada. Por ejemplo, en sus *Instituciones* III.iii.19, Calvino, mientras que reconoce su inseparabilidad, insiste en que la justificación y santificación tienen que distinguirse a fin de que el objeto propio de la fe, la bondad de Dios, pueda ser mejor comprendido.

El arrepentimiento se predica en el nombre de Cristo cuando a través de la enseñanza del evangelio, los hombres oyen que todos sus pensamientos, todas sus inclinaciones, todos sus esfuerzos están corrompidos y viciados. Por consiguiente, ellos tienen que nacer de nuevo si entrarán al reino de los cielos. El perdón de pecados se predica cuando a los hombres se les enseña que para ellos Cristo fue hecho redención, justicia, salvación y vida, por cuyo nombre son gratuitamente reputados justos e inocentes delante de Dios. Debido a que ambas clases de gracia se reciben por la fe, como ya he demostrado en otra parte, precisamente porque el objeto propio de la fe es la bondad de Dios por la cual los pecados son perdonados, era conveniente que la fe debiera ser cuidadosamente distinguida del arrepentimiento.⁶⁸

La justificación y arrepentimiento denotan dos maneras muy distintas en que la gracia de Dios en Cristo afecta a aquéllos que están unidos a Él por la fe. A menos que la diferencia entre la justificación y santificación sea cuidadosamente mantenida, la bondad y misericordia de Dios será seriamente impugnada y la seguridad de la fe será amenazada.

⁶⁴ Comentario sobre Hechos 5:31 (CO 48.111).

⁶⁵ E.g., Comentario sobre Hechos 11:16 (CO 48.257); Comentario sobre Hechos 13:39 (CO 48.307); Comentario sobre 1a. Juan 2:17 (CO 55.320); Comentario sobre 1a. Juan 3:5 (CO 55.333); Comentario sobre Malaquías 4:2 (CO 44.491).

⁶⁶ Comentario sobre Ezequiel 11:19-20 (CO 40.246); Comentario sobre Ezequiel 18:32 (CO 40.456).

⁶⁷ Calvino ofrece una definición general de la santificación en III.iii.5 (OS 4.60): “El arrepentimiento bien puede definirse así: es la verdadera conversión de nuestra vida a Dios, una conversión que surge de un temor puro y verdadero temor de Él; y consiste en la mortificación de nuestra carne y del viejo hombre, y en la vivificación del Espíritu”.

⁶⁸ III.iii.19 (OS 4.77).

La primera parte de la fórmula básica de Calvino para relacionar estos aspectos de la gracia de Dios en Cristo refleja su juicio de que la justificación y santificación tienen que ver con dos cuestiones diferentes, y denotan dos facetas distintas de la relación de Dios con nosotros. Mientras que la justificación trata con la *base* o *razón* de nuestra salvación, la santificación trata con la *manera* en que nuestra vida es convertida a Dios.

Tiene que observarse, primero que todo, la diferencia (*distinctio*) entre fe y arrepentimiento porque algunos errónea y estúpidamente los confunden (*confundunt*) diciendo que el arrepentimiento es parte de la fe. Admito, en efecto, que no pueden ser separados (*Fateor equidem disiungi non posse*) porque Dios no ilumina a nadie con el Espíritu de fe sin regenerarlo a una nueva vida al mismo tiempo (*quem non simul in novam vitam regeneret*). No obstante, necesitan ser distinguidos (*Discerni tamen necesse est*) como lo hace Pablo en este versículo [Hechos 20:21]. El arrepentimiento es volverse a Dios (*conversio*), cuando conformamos la totalidad de nuestras vidas a su obediencia. Por otro lado, la fe es la recepción de la gracia de Dios que se nos presenta en Cristo (*Fides autem, gratiae nobis in Christo exhibitae receptio est*). El objeto de toda la religión es que (*Nam huc spectat tota religio*) podamos servir al Señor consagrando en pureza nuestras vidas a la santidad y justicia, y en segundo lugar, que no busquemos ninguna parte de nuestra salvación en otra persona que no sea Él, y que no inquiramos en ninguna otra parte que en Cristo solamente (*in solo Christo*).⁶⁹

La justificación y el arrepentimiento corresponden respectivamente al reconocimiento de la salvación en Cristo solamente y la transformación de nuestra vida que está enraizada en dicho reconocimiento. El arrepentimiento se relaciona con la regulación de nuestras vidas en conformidad con la justicia de Dios; y la justificación se relaciona con la razón de nuestra salvación.⁷⁰ Estos no deben ser confundidos más de lo que la distinción entre nuestro *estatus* delante del juicio de Dios y la *condición* pecaminosa de nuestras vidas no debe ser pasada por alto. “Porque hay implicados contratos entre el lavamiento y cosas inmundas; santificación y contaminación; justificación y culpa”.⁷¹ Precisamente este contraste es preservado cuando la justificación y el arrepentimiento son distinguidos. El sentido estricto o normal de la santificación difiere del de la justificación, como la renovación de nuestras vidas difiere del perdón gratuito de Dios y la imputación de la justicia de Cristo, por los cuales se nos concede un nuevo status o estado delante de Dios.⁷²

Por lo tanto, Calvino insiste en una diferencia básica conceptual entre la justificación y santificación que no debe ser opacada o disminuida. Por un lado, la justificación contrasta con nuestro estado de culpa delante del tribunal de Dios, debido a que significa la decisión libre e irrevocable de Dios de absolvernos a pesar de nuestra injusticia y culpa. Esta decisión, comprendiendo tanto el perdón de pecados y la imputación de la justicia de Cristo, es un juicio definitivo que excluye la justicia de las obras y se recibe por la fe solamente. El arrepentimiento, por otro lado, contrasta con nuestra condición pecaminosa, ya que significa un avance progresivo y de toda la vida obrado en nosotros por el Espíritu de Cristo, un proceso en el cual somos convertidos a Dios. Esta acción de gracia o misericordiosa del Espíritu de Cristo, comprendiendo tanto la mortificación de la carne y la vivificación del Espíritu, sigue a la fe y nunca se efectúa definitivamente en esta vida.

Para apreciar plenamente este énfasis de Calvino sobre la distinción conceptual entre estos dos aspectos de la gracia de Dios en Cristo, debemos notar especialmente el motivo teológico que le subyace. En la declaración de las *Instituciones* citada antes, Calvino sugiere que su motivo para distinguir entre ellos es su deseo de resaltar la bondad de Dios en la salvación. A menos que la justificación sea cuidadosamente distinguida del arrepentimiento, la bondad de Dios y su libre (gratuita) gracia en Cristo no serán apreciadas correctamente, y será imposible asegurar al creyente la confianza y descanso en la misericordia de Dios solamente como la sola base de la salvación. Consecuentemente, Calvino primariamente distingue entre la justificación y la santificación a fin de preservar el carácter gratuito de la gracia de Dios en Cristo y para proveer una base para la seguridad de la salvación. Si los beneficios del evangelio de la justificación y santificación son confundidos, Calvino está convencido de que algún crédito de la justicia inevitablemente se nos transferirá y la misericordia

⁶⁹ Comentario sobre Hechos 20:21 (CO 48.462-3).

⁷⁰ Comentario sobre Romanos 4:4 (CO 49.70).

⁷¹ Comentario sobre 1 Corintios 6:11 (CO 49.394).

⁷² Comentario sobre Tito 3:7 (CO 52.432).

de Dios será puesta en duda. Debido a que la justificación es el regalo gratuito de Dios, y debido a que nunca poseemos una justicia perfecta propia, es conceptualmente confuso decir que nuestra justificación es parcial o completamente dependiente de nuestra santificación.⁷³ En este respecto, Calvino cree que incluso Agustín, a pesar su énfasis laudable en la gracia de Dios, se equivoca cuando “subsume la gracia bajo la santificación, por la cual somos renacidos a una nueva vida a través del Espíritu”.⁷⁴ El acompañamiento inevitable de tal confusión conceptual es un entendimiento pelagiano de nuestra relación con Dios, de donde el arrepentimiento es en parte la causa del perdón de Dios.⁷⁵

Además, cuando estos dos beneficios son confundidos, no solamente se cuestiona la libre gracia de Dios, sino que también nuestra relación con Dios es mal construida. Cuando la santificación es hecha causa parcial de la justificación, aquellos que son regenerados llegarán a ser “mercenarios que demandarán algo de Dios como su derecho”.⁷⁶ Para evitar cualquier sugerencia de que nuestra relación con Dios sea de esta clase, Calvino sostiene que “cuando discutimos la justificación, tenemos que apegarnos al adverbio exclusivo (es decir, *sola fide*)”.⁷⁷ Si no se lleva a cabo una distinción apropiada entre la justificación y la santificación, el resultado inevitable será la doctrina de la justificación por obras, y seremos privados de la confianza en la presencia de Dios que caracteriza a sus hijos cuando reconocen su favor paternal. Es esta privación de la confianza de los creyentes delante de Dios que particularmente perturba a Calvino.

Los papistas derrocan toda la doctrina de la salvación al mezclar y confundir el perdón de pecado con el arrepentimiento (*Papistae totam salutis doctrinam evertunt, dum remissionem peccatorum miscent ac confundunt cum poenitentia*); y no solamente ellos, sino otros también que desean ser considerados más perspicaces. Reconocen que un hombre es justificado por la libre gracia de Dios a través de Cristo, pero añaden que es así porque somos renovados por Él. De este modo, ellos hacen que nuestra justificación dependa parcialmente del perdón de pecados y parcialmente del arrepentimiento (*Ita partem iustitiae nostrae in remissione peccatorum, partem in poenitentia constituunt*). Pero de esta manera, nuestras conciencias nunca serán pacificadas, porque nos hallamos muy lejos de ser perfectamente renovados. Por lo tanto, estas cosas tienen que ser distinguidas, a tal grado que no sean ni separadas ni confundidas (*Sic igitur haec distigenda sunt ut ne separentur nec misceantur*); y de este modo, nuestra salvación descansará sobre un fundamento sólido (*atque ita solidum nostrae salutis fundamentum retineamus*).⁷⁸

Siempre que la justificación y santificación son confundidas, nuestra relación con Dios conduce o a demandar lo que pensamos nos pertenece, aparte de su misericordia y gracia, o a desesperar de su misericordia. Ambas son formas de ingratitud hacia Dios y son consecuencias de haber sustituido la base de la misericordia de Dios para nuestra salvación.⁷⁹ Para Calvino, tal ingratitud seriamente distorsiona nuestra relación con Dios y delata la actitud de un mercenario más que de un hijo que conoce que el deleite principal de Dios es perdonar gratuitamente. Mientras que Calvino de buena gana admite la inseparabilidad de la justificación y santificación, cuando viene a la pregunta de la seguridad de la salvación y de la naturaleza de nuestra relación con Dios, insiste en hacer una distinción entre ellas.

Ciertamente admito que somos regenerados a una nueva vida por la gracia de Cristo, pero cuando se trata de la pregunta de la seguridad de la salvación, debemos pensar en la adopción gratuita solamente, la cual está ligada a la expiación y perdón de pecados.⁸⁰

Aunque Calvino enfatiza la distinción conceptual entre la justificación y santificación por estas razones, él está igualmente interesado en enfatizar la segunda parte de la fórmula cristológica de “distinción sin separación”. Aunque la justificación y santificación son conceptualmente distintas, son en realidad inseparables. Hablando de arrepentimiento y fe, Calvino sostiene que son “en verdad cosas completamente distintas, y sin embargo no

⁷³ Comentario sobre Romanos 4:16 (CO 49.80). Comentario sobre Tito 3:7 (CO 52.432); Comentario sobre Hechos 20:21 (CO 48.462-3).

⁷⁴ III.xi.15 (OS 4.200). Cf. Comentario sobre Romanos 3:21 (CO 49.58).

⁷⁵ Ver, e.g., Comentario sobre Jeremías 4:14 (CO 37.586-7); Comentario sobre Hageo 2:1-5 (CO 44.10); Comentario sobre Gálatas 5:6 (CO 50.246-7).

⁷⁶ Comentario sobre Romanos 4:4 (CO 49.70).

⁷⁷ Comentario sobre Gálatas 5:6 (CO 50.246-7).

⁷⁸ Comentario sobre Isaías 59:20 (CO 37.351).

⁷⁹ Cf. III.iv.3 (OS 4.88-9).

⁸⁰ Comentario sobre Hechos 15:11 (CO 48.352).

son contrarias y nunca deben ser separadas, como algunos inconsideradamente lo hacen”.⁸¹ Si el entendimiento de Calvino de la relación entre la justificación y santificación equivale a una “yuxtaposición dialéctica” que falla en garantizar adecuadamente su unidad, como se ha sugerido, depende de cómo se interprete éste énfasis y cuán importante es el rol que juega la “doble gracia de Dios” en la concepción comprensiva de Calvino. Sin embargo, es innegable que Calvino repetida y consistentemente sostiene que estos aspectos de la gracia de Dios en Cristo son inseparables en las vidas de aquellos que abrazan a Cristo por la fe.

De acuerdo a Calvino, hay un lazo necesario e invariable entre estos dos aspectos de la gracia de Dios en Cristo. Es inconcebible que aquellos que son justificados no sean, al mismo tiempo, convertidos y regenerados por el Espíritu de Cristo.

Dios obra en nosotros las dos cosas al mismo tiempo (*Imo utrumque simul agit in nobis Deus*), de tal manera que somos tanto renovados por el arrepentimiento y liberados de la esclavitud de los pecados y también justificados por la fe y liberados de su maldición. Estos son dones inseparables de la gracia y debido al lazo inseparable entre ellos (*Sunt igitur gratiae inseparabilis; et propter individuum coniunctionem*), el arrepentimiento puede ser llamado correcta y apropiadamente el principio del camino que guía a la salvación; pero más como un acompañante que una causa (*Sed hoc modo consequentia magis significatur quam causa*).⁸²

Pero estas dos cosas, la reconciliación de Dios con los hombres y el arrepentimiento, están por necesidad conectados estrechamente (*Caeterum, quam vis necessario res sint coniunctae, Dei et hominum reconciliatio et poenitentia*); no obstante, el arrepentimiento no debe ser considerado como la causa del perdón o de la reconciliación, como muchos falsamente creen imaginándose que los hombres merecen el perdón porque se arrepienten. Es muy cierto que Dios nunca nos es propicio hasta que nos volvemos a Él; pero la conexión (*sed coniunctio*), como ya se ha declarado, no es tal que el arrepentimiento sea la causa del perdón (*non facit ut poenitentia causa sit veniae*)...⁸³

Ambas declaraciones concurren en expresar la convicción básica de Calvino de que la justificación y santificación son dos distintos, aunque inseparables, beneficios de nuestra recepción de la gracia de Dios. Son particularmente interesantes en que, mientras que retienen la insistencia de Calvino de una distinción entre ellas a fin de excluir cualquier conexión *causal* entre ellas, articulan con igual énfasis su convicción corolaria de que Dios es propicio solamente a aquellos que se arrepienten, ya que el arrepentimiento es un acompañante necesario e invariable de la justificación.⁸⁴

En su desarrollo de esta relación inseparable entre la justificación y santificación, Calvino no duda en discrepar con aquellos que impropriamente interpretan la frase, “la fe sin obras justifica”, y con aquellos que inadecuadamente tratan la relación entre la justificación y la santificación. Comentando sobre la interpretación correcta de la frase anterior, Calvino nota:

Aunque es verdad que la fe sin obras justifica, esto necesita una interpretación prudente y sana; porque esta proposición, de que la fe sin obras justifica, es verdadera pero no obstante falsa, de acuerdo a los diferentes sentidos que porte. La proposición de que la fe sin obras justifica tomada por sí misma es falsa, debido a que la fe sin obras está vacía...De esta manera, la fe no puede separarse más de las obras que el sol de su calor; sin embargo, la fe justifica sin las obras, porque las obras no son ninguna razón para nuestra justificación...⁸⁵

Sería una interpretación imprudente de esta proposición permitir que una fe muerta pudiera justificar, a pesar de que no se exprese a través de las obras de amor. No solamente sería imprudente, sino que también sería imposible.⁸⁶ Esta interpretación refleja una concepción inadecuada de la relación entre justificación y santificación, ya que permite una separación entre ellas. Solamente una fe viva puede decirse que justifica.

⁸¹ Comentario sobre Jeremías (CO 38.532): “Sunt quidem res distinctae, sed tamen non diversae, nec separari debent, ut quidem parum considerate faciunt.” Calvin añade después: “Nam poenitentia est conversio totius vitae et quasi renovatio: fides autem reos confugere docet ad Dei misericordiam.”

⁸² Comentario sobre 2 Corintios 7:10 (CO 50.90).

⁸³ Comentario sobre Jeremías 24:7 (CO 38.464).

⁸⁴ Cualquier sugerencia de una distinción temporal entre justificación y santificación no puede ser sustentada en contra de pasajes parecidos a estos, como también de muchos otros.

⁸⁵ Comentario sobre Ezequiel 18:14-17 (CO 40.439). Cf. Sermón sobre la justificación (CO 23.733).

Solamente de aquellos en quienes habita el Espíritu de Cristo y están consagrados al Señor, con sus corazones adaptados a la obediencia de la ley, se puede decir que han sido perdonados y reputados justos por Dios.⁸⁷

Debido a que no hay una separación real entre justificación y santificación, hay en nosotros, además de aquella justicia que se nos imputa por un acto libre (gratuito) de reconciliación, una justicia genuina (nota del traductor) que se nos *imparte* al ser renovados por el Espíritu.⁸⁸ Participamos de la santidad de Cristo, razona Calvino, “no por imputación solamente, ya que con respecto a Cristo se dice que nos ha sido hecho justicia; sino que también se dice de Cristo que nos ha sido hecho santificación... para que seamos renovados a una verdadera santidad por su Espíritu”.⁸⁹ Consecuentemente, la justicia espiritual consiste de dos partes que corresponden a los dos aspectos de la “doble gracia de Dios”, una que es la reconciliación libre (gratuita) a través de la no-imputación de pecados, y la otra que es la reforma interior para la obediencia por el Espíritu.⁹⁰ La primera de estas partes nunca es un “don solitario y sin compañía, porque debido a que somos revestidos de la justicia del Hijo, somos también reconciliados con Dios y renovados por el poder del Espíritu para la santidad”.⁹¹ Solamente cuando esto se reconoce y se mantiene la inseparable relación entre estos dones, hasta entonces es posible interpretar la justificación por fe solamente de tal manera que no damos ocasión al pecado⁹² o permitimos la “vana pretensión” de una fe sin novedad de vida.⁹³

Entonces, esto es lo que Calvino intenta enseñar cuando utiliza la fórmula “distinción sin separación” en su exposición de la relación entre justificación y santificación: hay dos beneficios conceptualmente distintos, aunque inseparables, de nuestra recepción de la gracia de Dios en Cristo. Que Calvino se apropia esta fórmula cristológica a fin de interpretar esta relación, da fe de su convicción de que ambos beneficios corresponden a la gracia de Dios en *Cristo*. La relación integral entre ellos depende finalmente de la unidad de nuestra redención a través de Cristo en el poder de su Espíritu. Por lo tanto, el indicio más importante del entendimiento de Calvino de esta fórmula y la unidad entre justificación y santificación es su concepción de su fundamento cristológico y pneumatológico.

V. La Crítica Tradicional Católica Romana de la Doctrina Protestante de la Gracia

A fin de evaluar la contribución que la concepción de Calvino de la “doble gracia de Dios” pueda aportar a las discusiones contemporáneas católica romana y protestante de la justificación, necesitamos considerar en este punto la crítica clásica católica romana de la posición de los reformadores. Una declaración oficial y autoritativa de la objeción católica romana a la doctrina protestante de la gracia de Dios en Cristo es dada en los cánones y decretos del Concilio de Trento, el cual codificó la respuesta oficial católica romana a la reforma protestante. Antes de examinar las discusiones ecuménicas más recientes, es necesario examinar las decisiones de este Concilio, ya que ellas constituyen la respuesta tradicional católica romana a la doctrina protestante de la gracia y la justificación gratuita.⁹⁴

⁸⁶ Calvino expresa su posición brevemente al hacer notar que “es la sola fe la que justifica, y aún así la fe que justifica no está sola”. Cf. *Acta Synodi Tridentinae Cum Antidoto*, 1547 (CO 7.477): “Fides ergo sola est quae iustificet: fides tamen quae iustificat, non est sola. Quemadmodum solis calor solus est qui terram calefaciat: non tamen idem in sole est solus, quia perpetuo coniunctus est cum splendore.” *Serm. sur la Justification* (CO 23.733). Calvino a menudo usa, como debiera ser evidente, la metáfora de la relación entre el sol y su calor o luz para enfatizar la invariable y necesaria relación entre la justificación y santificación.

⁸⁷ III.xiv.9 (OS 4.228).

⁸⁸ Comentario sobre Hebreos 7:1 (CO 55.82).

⁸⁹ Comentario sobre Juan 17:19 (CO 47.385).

⁹⁰ Comentario sobre Juan 1:17 (CO 47.18-9).

⁹¹ Comentario sobre Romanos 6:23 (CO 49.119).

⁹² Comentario sobre Ezequiel 11:19 (CO 40.250).

⁹³ Comentario sobre 1^o Juan 3:6 (CO 55.334).

⁹⁴ Debido a que el concilio de Trento codifica la crítica tradicional católica romana de la reforma protestante, esta será la base para mi resumen de la visión católica romana. Aunque el Segundo Concilio Vaticano suavizó las divisiones históricas entre la iglesia católica romana y las iglesias protestantes, este no alteró sustancialmente la posición dogmática del catolicismo con respecto a la justificación. Pasajes del nuevo catecismo de la iglesia católica (Eng. Trans.; Liguori, MO: Liguori Publications, 1994) serán citados en lo

Dentro del contexto de las discusiones medievales tardías de la justificación, la declaración del Concilio de Trento representa un informe o explicación relativamente moderado y reformado de la posición de la iglesia católica romana. Aunque el Concilio fuertemente condena la posición protestante sobre la doctrina de la justificación, también atenúa los rasgos más objetables de algunas formas de teología medieval tardía. Por ejemplo, empieza con la aserción de que nadie es capaz de justificarse sobre la base de la naturaleza solamente y la ley.⁹⁵ Según el juicio del Concilio, es inconsistente con el evangelio enseñar que los seres humanos puedan obtener la justificación simplemente por medio de sus propias obras. A fin de remediar las consecuencias del pecado y redimir a su pueblo, Dios envió a su Hijo para redimir a aquellos que estaban bajo la ley y asegurar su adopción como sus hijos.⁹⁶ Nuestra justificación depende de la gracia de Dios en Cristo y empieza con la “gracia anticipatoria (preparatoria) de Dios”, aparte de cualquier mérito humano.⁹⁷ Por lo tanto, al principio de su tratamiento de la doctrina de la justificación el Concilio parece concordar con la idea central básica de la concepción protestante de que la justificación es por gracia solamente.

Sin embargo, el inicio promisorio de la declaración del Concilio sobre la justificación empieza a ser atenuado al abordar directamente el tema de la justificación. Hay tres puntos de especial importancia en la posición del Concilio que expresan su crítica de la posición protestante. Estos son: (1) la definición de la justificación misma; (2) la afirmación del “mérito y las ideas asociadas de la “gracia cooperante” y “las preparaciones para la gracia”; y (3) el rechazo de una posibilidad ordinaria de la seguridad de la salvación del creyente.

Cuando se trata con la definición de la justificación, el Concilio discrepa duramente con cualquier perspectiva que hable solamente en términos del perdón de pecados o la imputación de la justicia de Cristo al creyente para la justificación. Aunque el Concilio afirma la idea del perdón (no-imputación) de los pecados, rechaza la enseñanza de la imputación de la justicia de Cristo como la base o fundamento para la justificación.⁹⁸ Después de acentuar la importancia de la “preparación para la justificación” del creyente, la justificación misma es definida como:

no la remisión de los pecados meramente, sino también la santificación y renovación del hombre interior, a través de la recepción voluntaria de la gracia y de los dones, por los cuales, el hombre injusto llega a ser justo, y de enemigo llega a ser amigo, de tal manera que pueda ser heredero de acuerdo a la esperanza de la vida eterna.⁹⁹

De acuerdo al Concilio, hay varias “causas” distintas de esta justificación, o santificación y renovación del hombre interior: (1) la “causa final” es la gloria de Dios y de Jesucristo; (2) la “causa eficiente” es la misericordia de Dios; (3) la “causa meritoria” es la obra redentora de Jesucristo; (4) la “causa instrumental” es el sacramento del bautismo; y (5) la “causa formal” es la justicia de Dios.¹⁰⁰ El entendimiento que el Concilio

subsiguiente para ilustrar la conformidad del dogma contemporáneo católico romano con los decretos y cánones de Trento sobre la justificación.

⁹⁵ Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum Et Declarationum De Rebus Fide Et Morum*, Editio 21-23 (Friburgi Brisgoviae: Herder & Co., 1937), 284, par. 793: “Cap. I. De naturae et legis ad iustificandos homines imbecillitate.” Una traducción al inglés se encuentra en Philip Schaff, ed., *Los Credos de la Cristiandad*, Vol. III Los credos griegos y latinos con traducciones (New York: Harper & Brothers, 1877), 89-118.

⁹⁶ Denzinger 285.794.

⁹⁷ Denzinger 286.797: “Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione”

⁹⁸ Ver Jeedin, *History of the Council of Trent*, traducción por Dom E. Graf (Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1961), vol. II, especialmente. 179ff., 255-56, para una discusión del rechazo tridentino de Seripando y cualquiera que enseñaba o suponía una justicia imputada. En términos de la historia subsecuente, este rechazo cerró la puerta a un compromiso de acuerdo entre la visión católica romana y la protestante.

⁹⁹ Denzinger 287.799: “...non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus ut sit *heres secundum spem vitae aeternae*.” Esta definición es citada y afirmada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, párr. 1989.

¹⁰⁰ Denzinger 287-799.

tiene, especialmente, de la causa formal es lo que subraya su concepción de la justificación como un proceso transformativo por el cual los pecadores son hechos justos:

Finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, no aquella por la cual Él mismo es justo, sino aquella por la cual nos hace justos, con la que nosotros, siendo dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente y, no solamente somos reputados justos, sino verdaderamente se nos llama así, y lo somos, recibiendo la justicia dentro de nosotros...¹⁰¹

Lo que sobresale en la definición católica romana de la justificación es el énfasis puesto en el proceso de cambio efectuado en nosotros por la gracia de Dios. La causa formal de la justificación no es una justicia extrínseca, sino una justicia que ha sido efectuada dentro de nosotros y, por eso, es inherente a nosotros. Somos justificados por la fe solamente en el sentido de que la “fe es el principio (*in initium*) de la salvación humana”, pero no en el sentido de que solamente la fe justifica.¹⁰² También somos justificados gratuitamente en el sentido de que “ninguna de aquellas cosas que preceden a la justificación—ya sea la fe u obras—merecen la gracia misma de la justificación”.¹⁰³ La gracia que justifica, sin embargo, justifica produciendo obras dentro de nosotros que son dignas de merecer la justificación. La gracia de la justificación puede incrementarse de tal manera que, subsecuente a la entrada del creyente al estado de gracia, el creyente puede realizar obras de justicia que hacen avanzar y finalmente aseguran su justificación final. De acuerdo al Concilio de Trento, por lo tanto, no es suficiente hablar del perdón de pecados o de la justicia de Cristo imputada a nosotros para la justificación. El significado esencial de “justificar” es “hacer justo”, efectuar una renovación y transformación dentro de nosotros sobre cuya base llegamos a ser aceptables delante de Dios. Consecuentemente, en sus cánones que ofrecen una serie de anatemas en contra de la enseñanza protestante acerca de la justificación, el Concilio fuertemente anatematiza a cualquiera que no enseñe que, en adición a la fe, la cooperación humana y una disposición propia de la voluntad son necesarias para la salvación.¹⁰⁴ Anatematiza además a cualquiera que enseñe que somos justificados por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados.¹⁰⁵

Consistente con este entendimiento de la justificación, el Concilio también desarrolla su entendimiento del papel de las obras humanas y el mérito en la justificación. Aunque reconoce la gracia anticipatoria de Dios en la inepción de la justificación, y aunque rechaza una aserción descalificada de la justificación por obras, el Concilio frecuentemente enfatiza el papel de las obras humanas en la consecución y continuación de la justificación. Por ejemplo, antes de tratar la justificación propiamente, el Concilio describe la “preparación” necesaria para la gracia de la justificación. La gracia anticipatoria de Dios en la inepción de la justificación incluye un llamado por el cual los pecadores son “dispuestos a través de su gracia vivificante y asistente, para ser convertidos a su propia justificación, asintiendo libremente y cooperando con esa misma gracia”.¹⁰⁶ La justificación requiere que los creyentes reciban voluntariamente la gracia por la cual son hechos justos y experimentan un crecimiento continuo en la justicia.¹⁰⁷ Este crecimiento en la justicia ocurre cuando el creyente coopera con la gracia de Dios produciendo buenas obras que están conformadas a los mandamientos de Dios.¹⁰⁸

¹⁰¹ Denzinger 287-799: “Demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes ...” Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, párr. 1992: “La justificación nos conforma a la justicia de Dios, quien nos hace justos interiormente por el poder de su misericordia”.

¹⁰² Denzinger 288.801. Se debe observar que, en su inicio, la justificación se puede decir que es “solo por gracia a través de la fe solamente.” Esto es pasado por alto muy seguido por los críticos protestantes de la posición católica romana, quienes tergiversan su doctrina de la justificación sugiriendo que es una justificación por “obras”. En la concepción del Concilio, las obras en realidad “incrementan” y “merecen” también una justificación, pero ellas son la consecuencia de la gracia anticipatoria (preparatoria) de Dios.

¹⁰³ Denzinger 289.801.

¹⁰⁴ Denzinger 296.819.

¹⁰⁵ Denzinger 296.821. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, par. 2001-5.

¹⁰⁶ Denzinger 286.797: “... per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur.”

¹⁰⁷ Denzinger 289.803: “... in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur ...”

¹⁰⁸ Denzinger 290-1.804.

Como un proceso de renovación y santificación, la justificación requiere una cooperación mutua entre Dios y el creyente a fin de efectuar la transformación de vida que representa.

En su tratamiento del aumento de la justificación, el Concilio también insiste en la legitimidad de la idea de las buenas obras “meritorias”. Cuando tiene que ver con el principio de la justificación, la idea del mérito se excluye. La justificación inicia con la fe y de ninguna de las cosas que preceden su inceptión, ya sean fe u obras, se puede decir que merecen la gracia misma de la justificación.¹⁰⁹ Sin embargo, cuando tiene que ver con el aumento y avance en el camino de la justificación, el Concilio nota que la vida eterna es la “recompensa” de las obras, y solamente se da a aquéllos que laboran fielmente hasta el final. Debido a que nuestra consecución de la vida eterna y la recepción de la recompensa prometida de Dios dependen de nuestra continuación y progreso en hacer buenas obras, tales obras merecen y son una verdadera condición para la salvación.

Para evaluar propiamente el sentido en que tales obras merecen la salvación, el decreto del Concilio necesita ser citado por extenso:

Porque, mientras que Jesús continuamente infunde su virtud en el justificado (*in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat*)...y esta virtud siempre precede y acompaña y sigue a sus buenas obras, sin las cuales de ninguna manera podría ser aceptables y meritorias delante de Dios, tenemos que creer que nada adicional le falta al justificado, que nos impida creer que sea reputado haber satisfecho plenamente, por aquellas mismas obras que han sido hechas en Dios, la ley divina de acuerdo al estado de esta vida, y haber verdaderamente merecido la vida eterna (*vitam aeternam ... vere promeruisse censeantur*).¹¹⁰

Esto no significa que podamos jactarnos o gloriarnos en nuestras buenas obras. Porque aquellas buenas obras y la justicia que nos son inherentes, han sido infundidas en nosotros por Dios. Por lo tanto, la cualidad meritoria y el valor de nuestra justicia se derivan de la presencia y acción de la virtud infusa de Cristo.

La dificultad en interpretar este entendimiento del mérito debiera ser evidente como consecuencia del rechazo del Concilio de la auto-justificación y del gloriarse en nuestras obras, y su declaración de que las obras que merecen la vida eterna son ellas mismas el fruto de la gracia infusa de Dios. Estos énfasis parecerían descartar toda la idea del mérito en el sentido de que podemos poseer una justicia propia digna de salvación, o en el sentido de que podemos ganar nuestra justificación. Sin embargo, por razón de que la justificación es tratada como un proceso de renovación y santificación, y por razón de que la gracia es identificada con lo que Dios infunde en nosotros, el Concilio rechaza enteramente la idea de la justificación sobre la base de una justicia imputada. La justicia por la que somos justificados es una justicia infusa o inherente. Es tanto un don de Dios y nuestra posesión. Es producida por las acciones mutuas y cooperativas de Dios y el pecador en el proceso de renovación. Consecuentemente, aunque esta justicia tiene su fuente original en la virtud de Dios, llega a ser tan nuestra que es posible adscribir nuestra justificación al mérito de las obras o la justicia que reside dentro de nosotros. Tal mérito es verdadero mérito, correspondiendo al valor que tales obras poseen. No es un mérito que se deriva de la justicia de Jesucristo, la cual se deposita a nuestra cuenta en la justificación.

Tal vez la implicación más significativa de este entendimiento de la justificación emerge en el contexto del tratamiento del Concilio de la seguridad de la salvación. Aquí el Concilio discrepa con lo que denomina la “confianza vana” (*inanis fiducia*) de aquellos que enseñan que un creyente puede estar seguro del perdón de pecados y la justificación:

Porque así como ninguna persona piadosa debiera dudar de la misericordia de Dios, el mérito de Cristo, la virtud y eficacia de los sacramentos, así también cada uno al considerarse a sí mismo y su propia debilidad e indisposición, debiera tener temor y aprehensión al palpar su propia gracia; considerando que nadie puede conocer con certeza de fe, la cual no puede someterse al error, de que ha obtenido la gracia de Dios.¹¹¹

¹⁰⁹ Denzinger 286.797; 289.801.

¹¹⁰ Denzinger 294.809. Sobre el tema del mérito en la justificación, ver el *Catecismo de la Iglesia Católica*, párr. 2006-11. El catecismo enfatiza que tal mérito es “pura gracia,” y que “no existe ningún derecho estricto para cualquier mérito por parte del hombre”. Además, nadie puede merecer “la gracia inicial del perdón y la justificación”.

¹¹¹ Denzinger 289.802: “... cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subsesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.”

Afirmar que cada creyente puede tener confianza de la misericordia de Dios con respecto a su propia salvación, conduce a una fácil y presuntuosa seguridad de la salvación. Tal seguridad ignora considerar la debilidad que permanece en nosotros y la consecuente posibilidad de “naufragio” y pérdida de la gracia. Por lo tanto, el Concilio advierte en contra de una “presunción precipitada” en la seguridad de la predestinación, ya que “excepto por especial revelación, no podemos conocer a quién Dios ha escogido para sí mismo”.¹¹² Además, cuando se trata de nuestra perseverancia en la gracia, debemos evitar prometernos a nosotros mismos cualquier cosa segura o absoluta. Esto sería subestimar el conflicto que permanece dentro de nosotros e ignorar la posibilidad de una caída de la gracia, la cual exige el sacramento de la penitencia como medio de restauración o “segunda justificación”.¹¹³ Por esta razón, el Concilio fuertemente rechaza cualquier enseñanza que afirma una certeza de la salvación de todos aquellos que creen en Cristo. Tal enseñanza falla en tratar con nuestra debilidad restante, o con la posibilidad de auto-engaño y confianza vana en las vidas de aquellos que no están viviendo en concordia con la ley de Dios.

En tanto que esto es un breve análisis de la enseñanza del Concilio, los tres puntos que hemos resumido claramente identifican los elementos claves en la crítica católica romana tradicional de la perspectiva que la reforma tenía de la justificación. Muy aparte del posible malentendido que ellos puedan delatar con respecto a uno u otro aspecto de la perspectiva protestante, los decretos del Concilio clarifican los rasgos más significantes de la disputa histórica entre las doctrinas católica romana y protestante de la gracia. En todas las declaraciones del Concilio, se expresa la preocupación de que la posición protestante al adscribir toda la salvación a la gracia de Dios en Jesucristo, niega un papel legítimo a los recipientes de esta gracia. A fin de retener la gloria de Dios en la justificación, la perspectiva protestante de la justificación falla en adscribir un papel significativo a la persona que es justificada por medio de su cooperación con la gracia de Dios. A fin de enfatizar la gracia soberana y la misericordia gratuita de Dios como el sólo fundamento de la salvación, los reformadores tratan la actividad de la persona justificada como totalmente sin valor, e incluso imposible.¹¹⁴ Todo se adscribe a Dios; nada al pecador. Consecuentemente, no hay lugar para un reconocimiento del papel indispensable de la cooperación y responsabilidad humana en la apropiación de la salvación, o de un relato de la insistencia Escritural sobre el hacer buenas obras y la recompensa de la vida eterna.

Crítico a la objeción católica de la perspectiva protestante es su demanda de reducir la justificación a una “ficción legal”, la cual adscribe una justicia meramente nominal o irreal a la persona que es justificada. Debido a que se dice que nuestra justificación está basada en una justicia fuera de nosotros mismos, la perspectiva reformada falla en proveer una explicación de la manera en que somos necesariamente cambiados por la gracia de Dios y llegamos a poseer una justicia propia. El pecador, aunque reputado justo en Cristo, sigue siendo pecador. Por lo tanto, se dice que Dios nos salva sin efectuar ningún cambio real en nosotros, sin efectuar ningún cambio en nuestra condición pecaminosa actual. Esta justificación irreal e inefectiva deja a aquellos que son salvos en una condición de que, buena o mala, no tiene nada que ver con su salvación.

Por una razón similar, el Concilio de Trento también culpa a la enseñanza protestante de que la fe produce seguridad de salvación. De acuerdo a la perspectiva protestante, que enseña que la justificación es por gracia solamente a través de la fe solamente, la seguridad de la salvación no depende del progreso del creyente en la renovación u obediencia a los mandamientos de Dios. A pesar del hecho de que la justificación no efectúa ningún cambio real en la condición pecaminosa del creyente, no obstante el creyente se jacta de una seguridad

¹¹² Denzinger 291.805: “Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest quos Deus sibi elegerit.”

¹¹³ Denzinger 291-3.806-7.

¹¹⁴ Cf. Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, traducido por A.V. Littledale (New York: The World Publishing Co., 1954), 140-1: “Por medio de un proceso similar, la soberanía de Dios llega a significar la supresión del hombre, la inutilidad, la no-existencia, la imposibilidad, la total repugnancia de cualquier actividad de su parte que pudiera reclamar algún valor religioso, o constituir “merito”, en cualquier forma que pueda ser entendido”. Esta crítica a menudo se suma, como en el caso de Bouyer, al argumento de que la visión de los reformados fue el resultado de una teología nominalista decadente en la cual Dios “arbitrariamente” acepta al pecador, sin que la aprobación esté íntegramente relacionada a una justicia inherente.

del favor de Dios, con excepción de la recompensa de la vida eterna, y tiene la confianza de perseverar en la gracia. Sin esforzarse en guardar los mandamientos de Dios o vivir una vida de buenas obras, el pecador justificado puede descansar asegurado de la misericordia de Dios y saber con certeza que Dios le será propicio. Tal seguridad es mera presunción, y falla en proveer cualquier garantía en contra de la idea de que la fe que justifica lo hace sin amor.

VI. Resumen

Nuestro recuento de la respuesta tradicional católica romana a la doctrina protestante de la gracia indica que hay tres asuntos principales en disputa. El primer asunto es la definición de la justificación misma. En la perspectiva protestante, la justificación es una declaración judicial con respecto al estatus del creyente, que pronuncia al creyente aceptable ante, y en favor con, Dios. En la respuesta del Concilio de Trento a esta perspectiva, la justificación es definida, no meramente como el perdón de pecados o la imputación de la justicia de Cristo a los creyentes, sino como la renovación del creyente en obediencia a los mandamientos de Dios. Para usar el lenguaje de Calvino, la justificación de acuerdo a la perspectiva católica romana incluye el proceso de transformación y renovación que Calvino identifica con la “santificación” o el segundo beneficio de la unión con Cristo. El segundo asunto se enfoca sobre la base o fundamento de la justificación, que en el lenguaje del Concilio de Trento se refiere como la “causa formal” de la justificación. Contrario a la insistencia protestante de que la justificación está únicamente basada en la justicia de Jesucristo, la cual es otorgada e imputada a los creyentes por la fe solamente, la perspectiva católica romana insiste en que la justificación está basada en una justicia infusa o inherente. La justificación incluye la renovación de los creyentes en obediencia a los mandamientos de Dios. Aunque la justificación de los creyentes empieza con la gracia anticipatoria de Dios, es mantenida e incrementada por las obras que “merecen” una justificación adicional. El tercer y último asunto se relaciona con la seguridad de la salvación y favor con Dios. En tanto que la perspectiva protestante afirma la seguridad de la salvación, la cual está basada en el favor gratuito y aceptación que la justificación declara, la perspectiva católica romana rechaza la posibilidad ordinaria de seguridad, debido a que los creyentes no pueden saber si ellos perseverarán en cooperación con la gracia de Dios y disfrutarán una justificación final. Dentro de los términos de las formulaciones tradicionales de las doctrinas protestante y católica romana de la justificación, por lo tanto, cualquier esfuerzo ecuménico de resolver la disputa histórica sobre la doctrina de la gracia tendría que tratar con estos tres puntos clave de desacuerdo.¹¹⁵

VII. Discusiones Ecuménicas Recientes sobre la Doctrina de la Gracia¹¹⁶

Hasta últimamente, las perspectivas protestante y católica romana de la justificación eran componentes estables de sus respectivas tradiciones. Los puntos tradicionales de disputa que hemos identificado parecían intratables. Aunque cierta insatisfacción con la perspectiva protestante tradicional de la justificación afloró dentro de la órbita de la erudición liberal protestante tras las secuelas de la Ilustración, los rasgos principales de la perspectiva protestante permanecieron relativamente intactos a diferencia de los del catolicismo histórico.¹¹⁷ Sin embargo, décadas recientes han presenciado un brote de un nuevo interés y deliberación acerca de la doctrina de la justificación. Sin duda, la expresión más prominente de este interés en la doctrina de la justificación es el que ha surgido dentro del contexto de un deseo ecuménico por resolver el antiguo desacuerdo entre los entendimientos católico romano y protestante del evangelio.

¹¹⁵ Para una extensiva delineación de los temas clave en la disputa entre las visiones católico romana y protestante de la justificación, ver Anthony N. S. Lane, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002), 127-221. Lane también identifica estas tres cuestiones entre las más importantes.

¹¹⁶ Algo del material en esta sección es una revisión de mi capítulo “Justification by Faith: The Ecumenical, Biblical and Theological Dimensions of Current Discussion” en el volumen *Always Reforming*, ed. Andrew McGowan.

¹¹⁷ Para una importante y reciente investigación de la historia de la doctrina de la justificación, ver Alistair E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1998, 1986).

Aunque estas recientes discusiones ecuménicas de la justificación han tomado lugar dentro una amplia variedad de comuniones eclesíásticas, nuestro resumen solamente pondrá de relieve dos de sus más importantes expresiones: (1) las discusiones entre representantes de las iglesias luterana y católica romana; y (2) las discusiones entre los evangélicos y católico romanos.¹¹⁸

1. *Discusiones entre Católico Romanos y Luteranos*

Tal vez el ejemplo más sorprendente de las discusiones ecuménicas de la doctrina de la justificación es el diálogo sostenido que ha ocurrido en décadas recientes entre representantes de las iglesias católica romana y luterana. En razón de que las iglesias luteranas representan la primera rama de la iglesia protestante, estas discusiones son de importancia particular. La razón principal de la separación entre las iglesias luteranas y la iglesia católica romana fue el desacuerdo respecto a la justificación. El rasgo sobresaliente de las discusiones en tiempos recientes entre luteranos y católico romanos no es que tales discusiones estén tomando lugar a un nivel insuperable desde los primeros años de la Reforma del siglo XVI; lo que es más notable es que estas discusiones han producido declaraciones conjuntas que afirman que una verdadera unidad se ha logrado en entender la justificación gratuita.

Durante el curso de las discusiones entre católico romanos y luteranos, una serie de documentos se han producido, las cuales sostienen que las antiguas divisiones del pasado ya no deben separarlos más. La indicación más temprana del curso de estas discusiones fue proporcionada por la Asamblea Helsinki de la Federación Mundial Luterana en 1963. A pesar de que esta Asamblea habló solamente por las iglesias luteranas, redactó la conclusión basada en una serie de conferencias con representantes católicos, de que en realidad ya no había ninguna diferencia sustancial entre Roma y las iglesias luteranas sobre la doctrina de la justificación. Subsecuentemente, tres declaraciones principales por representantes luteranos y católicos fueron emitidas que afirmaban mostrar un creciente consenso sobre el significado del evangelio.¹¹⁹

La primera de estas declaraciones está incluida en el documento *Justificación por Fe*, el cual fue el séptimo de una serie de declaraciones conjuntas por los representantes en los Estados Unidos de la Iglesia Católica Romana y los Ministerios Mundiales Luteranos, una rama de la Federación Mundial Luterana.¹²⁰ Este documento incluía una “Declaración Común” que empieza y termina con la afirmación de que “toda nuestra confianza de justificación y salvación descansa en Cristo Jesús y en el evangelio por el cual las buenas nuevas de la acción misericordiosa de Dios en Cristo se dan a conocer; no ponemos nuestra confianza final en ninguna otra cosa más que en la promesa de Dios y la obra salvadora en Cristo”.¹²¹ Mientras que se admite que esta afirmación no resolvió todas las restantes diferencias entre las perspectivas católica romana y luterana—incluyendo la insistencia luterana de que “Dios acepta a los pecadores como justos por amor a Cristo sobre la base de la fe solamente”¹²²—los autores de la declaración conjunta mantuvieron que estas diferencias no eran “para dividir a

¹¹⁸ Para un resumen extenso de estos documentos y discusiones ecuménicas, que incluyen una minuciosa bibliografía de fuentes primarias y secundarias, ver Anthony N. S. Lane, *Justification by Faith*, 87-126. Lane también trata discusiones ecuménicas de alto nivel entre representantes católicos y anglicanos, católicos y metodistas. Para nuestros propósitos, solamente resumiremos la discusión entre católicos y luteranos, y católicos y evangélicos norteamericanos. Aunque las discusiones han tomado lugar entre representantes reformados y católico romanos, no han producido el tipo de declaraciones conjuntas que estas discusiones conllevan.

¹¹⁹ Para una investigación y una evaluación crítica de estas discusiones luteranas-católico romanas, escritas desde una postura confesional luterana, ver Robert D. Preus, *Justification and Rome: An Evaluation of Recent Dialogues* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1997).

¹²⁰ H. George Anderson, T. Austin Murphy and Joseph A. Burgess, eds., *Justification by Faith Lutherans and Catholics in Dialogue VII* (Minneapolis: Fortress Press, 1985). Para un resumen de las discusiones bíblicas que forman un trasfondo de este reporte, ver John Reumann, *‘Righteousness’ in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1982). Para una discusión reciente de estas discusiones, ver David E. Aune, ed., *Releyendo a Pablo juntos: Perspectivas protestantes y católicas sobre la justificación* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

¹²¹ Anderson, Murphy and Burgess, eds., *Justification by Faith, Common Statement*”, pág. 4,157.

¹²² “Declaración Conjunta,” par. 157.

la iglesia” en naturaleza.¹²³ En la opinión de los participantes en las discusiones que produjeron esta declaración se adquirió un consenso sobre la enseñanza esencial del evangelio, el cual era suficiente para superar las diferencias históricas más significativas entre sus respectivas tradiciones.

Poco después de la aparición de esta primera declaración en 1983, un Comisión Ecuménica Conjunta sobre la Examinación de las Condenaciones del Siglo Dieciséis, que estaba compuesta de un número de teólogos católico romanos y luteranos, produjo una segunda declaración, *Las Condenaciones de la Era de la Reforma*.¹²⁴ El ímpetu para la formación de esta Comisión fue una visita del Papa a Alemania en 1980. Esta visita papal estimuló el interés entre los teólogos católico romanos y luteranos en la cuestión de si la justificación era aún una doctrina que los dividía. Como el nombre de esta Comisión Conjunta sugiere, su tarea era examinar las condenaciones del período de la Reforma, particularmente los Cánones (con sus anatemas) en contra de la perspectiva protestante adoptada en el Concilio Católico Romano de Trento y las condenaciones en los documentos confesionales luteranos. El resultado principal de este trabajo de la Comisión fue la conclusión radical de que las condenaciones mutuas de la era de la Reforma ya no se aplican a la enseñanza de las comuniones católica romanas y luteranas.¹²⁵ Debido en parte a la divergencia de opinión sobre esta declaración, las discusiones entre representantes de la iglesia católica romana y la Federación Mundial Luterana continuó. El resultado de estas discusiones fue, tal vez, el capítulo más sobresaliente en el diálogo todavía inconcluso entre las dos comuniones: la emisión de una *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* en 1999.¹²⁶ Esta declaración, que incluye un “Anexo” suplementario que clarificó algunos asuntos del debate continuo y una afirmación de la fórmula *sola fide* por Roma, fue firmada por representantes oficiales de la Federación Mundial Luterana y la Iglesia Católica Romana el 31 de Octubre, una fecha conocida por su asociación con el comienzo de la Reforma Protestante en el siglo dieciséis. Dos declaraciones en esta *Declaración Conjunta* captan su tenor y énfasis. En una sección de la *Declaración* titulada, “El Entendimiento Común de la Justificación”, la enseñanza común de las dos comuniones se resume: “Juntos confesamos: Por gracia solamente, fe en la obra salvadora de Cristo y no por algún mérito de nuestra parte, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, quien renueva nuestros corazones mientras nos equipa y llama para las buenas obras”.¹²⁷ En una sección final de la declaración titulada “El Significado y Alcance del Consenso Logrado”, las dos comuniones concluyen que ahora existe un consenso fundamental sobre la naturaleza del evangelio, a pesar de algunas diferencias en formulación y expresión teológica:

El entendimiento de la doctrina de la justificación establecida en esta *Declaración* muestra que existe un consenso en las verdades básicas de la doctrina de la justificación entre Luteranos y Católicos. A la luz de este consenso las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis en el entendimiento de la justificación descrito en [la sección 4] son aceptables. Por lo tanto, las explicaciones luteranas y católicas de la justificación se hallan, en sus diferencias, abiertas unas a otras y no destruyen el consenso con respecto a las verdades básicas.¹²⁸

En su exposición de este entendimiento común de la justificación, la *Declaración Conjunta* está organizada en siete secciones. Cada sección contiene una declaración de consenso que va seguida por una perspectiva

¹²³ “Declaración Conjunta,” par. 4.

¹²⁴ K. Lehmann and W. Pannenberg, eds., *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990). Un capítulo por W. Pannenberg, “Can the Mutual Condemnations Between Rome and the Reformation Churches be Lifted?” (pp. 31-43), describe el proceso seguido por el Comité Conjunto. El documento original fue impreso en Alemania: K Lehman y W. Pannenberg, eds., *Lehrverurteilungen-kirchen-trennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und Heute* (Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986). Se debe notar que, aunque la mayoría de los participantes en este proyecto eran católicos y luteranos, unos pocos teólogos reformados también tomaron parte.

¹²⁵ Para un resumen de las diferentes respuestas a este documento, ver Lane, *Justification by Faith*, 101ff.

¹²⁶ Una traducción al inglés de esta declaración fue publicada por la Federación Mundial Luterana y el Concilio Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana (Grand Rapids: Eerdmans, 2000). La declaración original fue publicada en alemán: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1999).

¹²⁷ Declaración Conjunta, párr. 15.

¹²⁸ Declaración Conjunta, párr. 40. Para una evaluación crítica de la *Declaración Conjunta*, escrita desde el punto de vista confesionalmente reformado, ver W. Robert Godfrey, “The Lutheran Roman Catholic Joint Declaration”, *The Banner of Truth*, Número 432 (January, 2000): 17-20.

claramente luterana y católica. De esta manera, la *Declaración Conjunta* reconoce una medida de acuerdo entre las dos tradiciones, mientras que admite que quedan áreas significativas de diferencia.¹²⁹

En la primera sección sobre la doctrina de la justificación (4.1 *Human Powerlessness and Sin in Relation to Justification* [Impotencia Humana y el Pecado en Relación con la Justificación]), los autores afirman que los luteranos y católicos “juntos confiesan que todas las personas dependen completamente de la gracia salvadora de Dios para su salvación”. Aunque también se reconoce que todas las personas son “incapaces de convertirse a Dios por ellos mismos”, la perspectiva católica romana insiste en que los creyentes son capacitados para “cooperar en la preparación y aceptación de la justificación”. La perspectiva luterana rechaza esta idea de cooperación, a pesar de que se afirma el involucramiento personal de los creyentes.

La segunda sección de la *Declaración Conjunta* (4.2 *Justification as Forgiveness of Sin and Making Righteous* [La Justificación como Perdón del Pecado y Hacer Justo]) trata el asunto crucial de la naturaleza de la justificación misma. Tanto luteranos como católicos afirman que cuando las personas “vienen por fe a compartir en Cristo, Dios ya no les imputa más su pecado y a través del Espíritu Santo efectúa en ellos un amor activo”. Estos dos aspectos de la salvación, el perdón de pecados y la presencia salvadora de Dios mismo, no “deben separarse”. Sin embargo, la perspectiva luterana insiste en una clara distinción entre el amor o favor perdonador de Dios y la renovación de la vida cristiana, a menos que el primero llegue a depender o estar basado en la última.¹³⁰ La perspectiva católica, por otro lado, mantiene que el amor perdonador de Dios siempre conlleva el don de la nueva vida, el cual en el Espíritu Santo se hace efectivo en el amor activo.

La tercera sección de la *Declaración Conjunta* (4.3 *Justification by Faith and Through Grace* [Justificación por Fe y a través de la Gracia]) considera si la justificación es por gracia a través de la fe, y si la fe solamente es el instrumento de la justificación. La afirmación de esta sección declara que “los pecadores son justificados por fe en la acción salvadora de Dios en Cristo”. La fe por la cual los pecadores son justificados es “activa en amor”, aunque “cualquier cosa que en el justificado precede o sigue al don gratuito de la fe no es ni la base de la justificación ni la merece”. En las perspectivas luteranas y católicas sobre la justificación por fe y a través de la gracia, los luteranos insisten en una distinción entre justificación y renovación en tanto que los católicos incluyen tanto “el perdón de pecados y ser hechos justos por la gracia justificante, que nos hace hijos de Dios”. Para usar el lenguaje tradicional de la teología, la perspectiva luterana insiste en la formulación, “fe solamente”, en tanto que la perspectiva católica insiste en la formulación, “la fe formada a través del amor” (*fides formata caritate*), al tratarse del instrumento de la justificación.

En la cuarta sección de la *Declaración Conjunta* (4.4 *The Justified as Sinner* [El Justificado como Pecador]), se trata la concepción protestante de que el pecador justificado es “simultáneamente justo y, no obstante, pecador” (*simul iustus*). Tanto luteranos y católicos admiten en esta sección que el “justificado también tiene que pedirle perdón a Dios diariamente”. De acuerdo a la perspectiva luterana, la persona justificada es simultáneamente “totalmente justa” y “totalmente pecador” (*simul iustus et peccator*). Aunque el “poder esclavizador del pecado es quebrantado sobre la base del mérito de Cristo”, los creyentes siempre permanecen bajo la condenación de la ley y requieren el perdón continuo de pecados. En la perspectiva católica, “la gracia de Jesucristo impartida en el bautismo elimina todo lo que es pecado ‘en el sentido propio’”. Aunque queda “una inclinación (concupiscencia) que proviene del pecado e incita hacia el pecado”, esta inclinación no es pecado “en un sentido auténtico”.

La quinta sección de la *Declaración Conjunta* (4.5 *Law and Gospel* [Ley y Evangelio]) trata la distinción entre la ley y el evangelio. Tanto luteranos y católicos mantienen que las personas son “justificadas por fe en el evangelio” aparte de las obras requeridas en la ley, a pesar de que la ley permanece siendo un estándar propio

¹²⁹ Declaración Conjunta, par. 19-39.

¹³⁰ Se debe observar que la razón de que los representantes luteranos insistan sobre la diferencia es paralela en lo que hemos visto en la insistencia de Calvino sobre la diferencia entre la justificación y santificación. En términos de nuestro estudio de la visión de Calvino de la “doble gracia de Dios,” la visión luterana/protestante expresada en esta sección es exactamente la que Calvino propugna.

para la conducta del justificado. En la perspectiva luterana, la ley funciona primariamente en su “uso teológico” como un medio de acusar a los pecadores y compelerlos a buscar la misericordia de Dios en Cristo. En la perspectiva católica, a los creyentes se les recuerda su necesidad de observar los mandamientos de Dios por medio de la ley.

La sexta sección de la *Declaración Conjunta* (4.6. *Assurance of Salvation* [Seguridad de la Salvación]) trata el tema importante de la seguridad de la salvación del creyente justificado. En esta sección de la *Declaración Conjunta* se reconoce comúnmente que los creyentes “pueden construir sobre la promesa efectiva de la gracia de Dios en la Palabra y Sacramento y así estar seguros de la gracia de Dios”. En la perspectiva luterana, este énfasis es de especial importancia. En la perspectiva católica, sin embargo, se nota también que el creyente “puede estar preocupado acerca de su salvación cuando contempla su propia debilidad y defectos”. De acuerdo a la perspectiva católica, la justificación no excluye una falta de seguridad por parte del creyente.

La siguiente sección de la *Declaración Conjunta* (4.7. *The Good Works of the Justified* [Las Buenas Obras del Justificado]) trata el tema de la naturaleza y necesidad de las buenas obras en las vidas de aquellos que son justificados. Tanto luteranos y católicos comparten la convicción de que las buenas obras “siguen a la justificación y son frutos de ella”. Para los luteranos, la justificación conlleva una plena aceptación con Dios como también crecimiento en sus efectos. Para los católicos, las buenas obras “hechas posibles por gracia y la obra del Espíritu Santo” son “meritorias”, ya que “una recompensa en el cielo es prometida a estas obras”. Sin embargo, los católicos no niegan que estas obras sigan siendo “dones” y que la justificación “siempre permanece el don inmerecido de la gracia”.

Esta breve sinopsis de las afirmaciones más importantes de la *Declaración Conjunta* sobre la doctrina de la justificación, completa nuestro estudio de las recientes discusiones entre luteranos y católicos. Aunque las respuestas a estas discusiones, incluyendo la *Declaración Conjunta*, han variado entre los críticos católicos y luteranos, es innegable que representan un desarrollo sobresaliente. En el curso de estas discusiones, diferencias históricas han sido clarificadas, áreas de consenso han sido identificadas y puntos de continuo desacuerdo también han sido reconocidos. Si estas discusiones entre luteranos y católicos representan un logro histórico en resolver la disputa antigua de la justificación, todavía está por verse. Sin embargo, la firma de la *Declaración Conjunta sobre la Justificación* indudablemente representa la convicción de los representantes, en ambos lado de la disputa, de que tal resolución puede alcanzarse.

2. *Discusiones entre Evangélicos y Católico Romanos*

No es solamente en el contexto más general de las discusiones ecuménicas entre luteranos y católicos que la doctrina de la justificación ha sido el foco del interés ecuménico. En adición a las sobresalientes declaraciones de un nuevo consenso sobre la doctrina de la justificación entre representantes católicos y luteranos, discusiones similares han tomado lugar entre otras ramas de la Reforma y la Iglesia Católica Romana. Entre las más importantes de estas se hallan las discusiones que han tomado lugar en Estados Unidos entre un número de prominentes teólogos y representantes evangélicos de la iglesia católica romana. Surgiendo de un deseo de ofrecer un testimonio unificado en la arena pública, estas discusiones han buscado demostrar que los católicos y evangélicos, como “co-beligerantes” en combatir el decaimiento social y moral de la sociedad americana moderna, también comparten muchos artículos fundamentales de la fe cristiana. Esta fe compartida se extiende incluso hasta algunos, aunque no todos, los aspectos de la doctrina disputada de la justificación.

Al igual que estas discusiones entre luteranos y católicos, estas discusiones en Norte América entre evangélicos y católicos, han producido documentos que tienen el objetivo de presentar un consenso sobre la doctrina de la justificación por medio de sus signatarios. Dos documentos en particular son de especial importancia.

El primero de estos se produjo en 1994, y tenía el título revelador, “Evangélicos y Católicos Juntos”.¹³¹ Firmado por un número de representantes prominentes de las comunidades católica y evangélica en Norte América, esta declaración incluía una declaración sumaria con respecto a la doctrina de la justificación:

Juntos afirmamos que somos justificados por gracia, a través de la fe, por Cristo. La fe viva es activa en el amor que es nada menos que el amor de Cristo, porque juntos decimos con Pablo: ‘He sido crucificado con Cristo; ya no vivo yo, mas Cristo vive en mí; y la vida que ahora vivo en la carne, la vivo por fe en el Hijo de Dios quien me amó y se entregó por mí’ (Gálatas 2).¹³²

Ya que el peso de la declaración, “Evangélicos y Católicos Juntos”, era demostrar las similitudes substanciales de punto de vista entre evangélicos y católicos, el resto del documento no dice nada más acerca de las diferencias entre ellos sobre el tema de la justificación. La doctrina de la justificación es tratada como un punto de consenso, más bien que como un punto de desacuerdo. La brevedad de la declaración sobre la justificación, no obstante permite una considerable diferencia de opinión entre aquellos que pudieran encontrarla aceptable. Las críticas evangélicas señalaron que no dice nada más de lo que fue dicho por la iglesia católica en el Concilio de Trento en el siglo dieciséis. El punto principal de disputa—si la justificación es por gracia *solamente* a través de la fe *solamente* por causa de la obra de Cristo *solamente*—es pasado por alto por esta declaración. Por lo tanto, no sorprende que esta declaración fuera fuertemente criticada por teólogos dentro de la comunidad evangélica.

Debido a la percibida debilidad de “Evangélicos y Católicos Juntos”, un número de sus signatarios se unieron a otros evangélicos para preparar un declaración consecuente. Esta declaración fue publicada en 1997, y llevó el título, “El Don de la Salvación”.¹³³ Escrito a fin de clarificar algunos de los temas que la primera declaración suscitó—y apaciguar la preocupación expresada dentro de la comunidad evangélica de que algunos de sus autores firmaron la primera y ambigua declaración “Evangélicos y Católicos Juntos”—los autores de esta declaración intentaron ofrecer una declaración más claramente evangélica sobre la doctrina de la justificación. Con respecto a la justificación, esta declaración afirmó:

La justificación no se gana por ninguna buena obra o mérito nuestro; es enteramente un don de Dios, conferido a través de la pura gracia del Padre, por el amor que nos tiene en su Hijo, quien sufrió por nosotros y se levantó de los muertos para nuestra justificación. Jesús ‘murió por nuestras transgresiones y resucitó para nuestra justificación’ (Rom. 4.25). Dios en la justificación, sobre la base de la justicia de Cristo solamente, declara que no somos más sus rebeldes enemigos sino sus amigos perdonados. Y en virtud de su declaración, así es. Entendemos que lo que aquí afirmamos está de acuerdo con lo que las tradiciones de la Reforma han dado a entender por justificación por la fe solamente.¹³⁴

El lenguaje de esta declaración es mucho más claro que el de la primera “Evangélicos y Católicos Juntos”. Afirma varias características tradicionales de la concepción protestante de la justificación, particularmente que es por gracia solamente, aparte de las obras y recibida a través de la fe solamente. A pesar del aparente consenso sobre elementos clave de la doctrina de la justificación, sin embargo, esta declaración también notó que había áreas de desacuerdo continuo entre protestantes y católicos. Estas áreas incluían:

¹³¹ “Evangélicos y Católicos juntos: La Misión Cristiana en el Tercer Milenio,” *First Things* 43 (May, 1994): 15-22. Para otras ediciones de esta declaración, incluyendo discusiones y respuestas de varios autores, ver, Charles Colson and Richard John Neuhaus, eds., *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission* (London: Hodder & Stoughton, 1996); T.P. Rausch, ed., *Catholics and Evangelicals: Do They Share a Common Future?* (Downers Grove: Intervarsity Press, 2000); R.C. Sproul, *Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification* (Grand Rapids: Baker, 1995); y Norman L. Geisler y R.E. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences* (Grand Rapids: Baker, 1995).

¹³² Colson and Neuhaus, eds., *Evangélicos y Católicos Juntos*, xviii

¹³³ Como su predecesor, este documento fue impreso en muchas publicaciones: Timothy George, “Evangelicals and Catholics Together: A New Initiative,” *Christianity Today* (December 8, 1997), 34-8; “The Gift of Salvation,” *First Things* 79 (January, 1998): 20-3; and R.C. Sproul, *Getting the Gospel Right: The Tie that Binds Evangelicals Together* (Grand Rapids: Baker, 1999), 179-84. Para una evaluación crítica de esta declaración, escrita desde la perspectiva clásica protestante, ver Sproul, *Getting the Gospel Right*, 45-93; y Mark Seifrid, “‘The Gift of Salvation’: Its Failure to Address the Crux of Justification,” *Revista de la sociedad teológica evangélica* 42 (1999), 679-88.

¹³⁴ *Christianity Today* (December 8, 1997), 36.

El significado de la regeneración bautismal, la Eucaristía y la gracia sacramental; los usos históricos del lenguaje de la justificación en cuanto se relaciona con la justicia imputada y transformativa; el estatus normativo de la justificación en relación con toda la doctrina cristiana; la aserción de que mientras que la justificación es por fe solamente, la fe que recibe la salvación nunca está sola; diversos entendimientos del mérito, recompensa, purgatorio e indulgencia...¹³⁵

La admisión de estas áreas de desacuerdo continuo sugiere que esta segunda declaración, aunque ofreció tratar críticas de la primera declaración, no ha producido ningún consenso dentro de la comunidad evangélica en Norte América. Estas declaraciones no solamente no tienen un carácter oficial, y por tanto sin ninguna autoridad eclesiástica dentro de las comunidades católica y evangélica; sino que también son el tema de discusión continua e incluso de considerable crítica dentro de la comunidad evangélica. En el contexto de esta discusión, una tercera declaración fue elaborada por teólogos evangélicos representativos, *The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Affirmation* (El Evangelio de Jesucristo: Una Afirmación Evangélica).¹³⁶ Como indica el título de este documento, tiene la intención de servir a la comunidad evangélica como un testimonio unificador para la doctrina de la justificación en su entendimiento protestante. Desde la publicación de esta declaración, la discusión y controversia dentro de la comunidad evangélica en Norte América ha decaído.¹³⁷ Si la doctrina de la justificación será un tema posterior de discusión en el futuro entre representantes católicos y protestantes, está por verse.

VIII. Resumen

Aunque es difícil evaluar estas recientes discusiones ecuménicas entre católico romanos y protestantes, ellas mínimamente confirman que la doctrina de la justificación ha llegado a ser nuevamente un foco de interés. No es sino desde la Reforma del siglo dieciséis que los representantes de las iglesias protestantes y católica romana han debatido las diferencias entre ellos sobre la doctrina de la justificación de esta manera. El logro de estas discusiones no debe ser ni minimizado ni exagerado. No es un pequeño logro que representantes de la iglesia católica romana e iglesias protestantes se hayan ocupado mutuamente en sostenidas y francas discusiones durante un período de décadas sobre la doctrina de la justificación, el cual era el punto de disputa más crítico en la Reforma y continúan siéndolo hasta el presente día. En el curso de estas discusiones, áreas de acuerdo doctrinal han sido identificadas, en tanto diferencias restantes han sido reconocidas. Medido por el estándar de la historia, estos logros tienen pocos, si es que algunos, antecedentes en la larga historia de la división entre católico romanos y protestantes. Por lo tanto, bien puede representar una oportunidad histórica para la discusión ecuménica y un progreso en el nivel más alto, particularmente sobre las disputadas doctrinas de la gracia y la justificación.¹³⁸

¹³⁵ *Christianity Today* (December 8, 1997), 38.

¹³⁶ Para algunas Ediciones de esta declaración junto con una evaluación crítica y respuestas, ver R.C. Sproul, *Getting the Gospel Right*, 95-195; *Christianity today* (June 14, 1999): 51-6; J.N. Akers et al., eds., *This We Believe: The Good News of Jesus Christ for the World* (Grand Rapids: Zondervan, 2000); y P.R. Hinlicky et al., "An Ecumenical Symposium on 'A Call to Evangelical Unity'", *Pro Ecclesia* 9 (2000): 133-49.

¹³⁷ Aunque ha habido una disminución del interés en estas discusiones previas entre evangélicos y católicos, un reciente simposio en el Wheaton College, que se dedicó a los actuales debates respecto a la justificación y la imputación, indica que el tema de la justificación sigue siendo importante para los evangélicos contemporáneos. Para una versión impresa de los artículos presentados, ver Mark Husbands y Daniel J. Treier, eds., *Justification: What's at Stake in the Current Debates?* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004).

¹³⁸ Para dos evaluaciones diferentes por teólogos protestantes de los logros de estas discusiones, ver Lane, *Justification by Faith*, 223-31; y Mark A. Noll and Carolyn Nystrom, *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 178-80, 232-3. Lane juzga que el progreso real ha sido hecho en el sentido de "convergencia" sobre la doctrina de la justificación, aunque permanecen diferencias substanciales en otras áreas relacionadas de la enseñanza doctrinal. Noll es aún más optimista, cuando mantiene que los católico romanos y los evangélicos ahora creen "aproximadamente la misma cosa" sobre la doctrina de la justificación (p. 232). Para una buena evaluación crítica de la debilidad teológica del libro de Noll, ver Scott M. Manetsch, "Discerning the Divide: A Review Article," *Trinity Journal* 28/1 (2007): 37-63.

Sin embargo, sería una exageración concluir que algunos de los puntos clave de desacuerdo entre las doctrina protestante y católica romana hayan sido superados. Si fuéramos a juzgar las declaraciones producidas por estas discusiones en términos de los puntos clave que identificamos anteriormente, ninguno de ellos aún ha llegado a ser un punto indiscutible de consenso. Del lado católico romano, parece que se reconoce mayor claridad y énfasis sobre la prioridad de la gracia de Dios en Cristo en la justificación y salvación de los creyentes. En la *Declaración Conjunta*, por ejemplo, el lenguaje de justificación “por gracia solamente” (*sola gratia*) es afirmado en ambos lados, y un sentido cualificado de justificación “por fe solamente” (*sola fide*) es incluso admitido. Del lado protestante, la necesidad de la renovación del creyente en la justicia para salvación ha sido claramente afirmada. A pesar de estas afirmaciones significativas, sin embargo, restan diferencias sustanciales sobre los temas clave que hemos identificado, a saber, la naturaleza de la justificación, la función o papel de las buenas obras y la seguridad de la salvación. Aunque representantes de las iglesias protestantes y católica romana han exhibido una disposición mayor en respetar sus distintas concepciones sobre estos temas, estas discusiones no parecen haber resuelto algunos de los puntos más básicos de contención entre ellos.¹³⁹ Aunque los anatemas del período de la Reforma han sido debilitados o retirados, una lectura cuidadosa de las declaraciones conjuntas producidas hasta ahora indica que el consenso sobre la doctrina de la justificación sigue siendo difícil de alcanzar.

IX. La Doctrina de Calvino de la “Doble Gracia de Dios”: Clarificando la Disputa con Respecto a la Justificación

Ahora que la crítica católica romana tradicional de la perspectiva de la Reforma sobre la justificación, como también algunas de las recientes discusiones ecuménicas entre protestantes y católico romanos con respecto a la doctrina de la gracia, han sido resumidas, es posible considerar la contribución que la posición de Calvino sobre la “doble gracia de Dios” pudiera hacer clarificando, si no es que resolviendo, la disputa protestante-católica romana histórica en relación a la doctrina de la gracia. Debido a que Calvino conscientemente formuló su posición en respuesta a la perspectiva católica romana, como también se expresó en el Concilio de Trento, su posición clarifica los puntos principales de disputa. Más que en los escritos de Lutero, cuyos discernimientos fueron formulados al principio de la Reforma, el entendimiento de Calvino de la justificación fue moldeado durante el curso de la Reforma, y fue en parte dirigido a la emergente respuesta católica a la justificación. Esto explica los aspectos de la perspectiva de Calvino que se mueven en la dirección de responder a las objeciones católicas o que tienden a conceder mayor claridad a los puntos clave de divergencia.

La contribución más importante y perenne de Calvino a esta disputa en la teología controversial es el énfasis que puso sobre la relación distinta, aunque inseparable, de la justificación y santificación. El desarrollo particular de la doctrina de la “doble gracia de Dios” constituyó una respuesta sostenida a la crítica principal católica romana de los Reformadores: que su entendimiento de la justificación minimizaba la importancia de las buenas obras y una renovación real de justicia en la salvación del creyente.

Es especialmente importante notar que la posición propugnada por Calvino no fue considerada una alternativa viable por el Concilio de Trento.¹⁴⁰ En las declaraciones del Concilio se da la impresión de que los

¹³⁹ Se debe notar, sin embargo, que existen énfasis doctrinales relacionados en el catolicismo contemporáneo que permanecen siendo puntos de disputa desde el punto de vista de la doctrina protestante de la justificación. Este énfasis incluye las enseñanzas católicas romanas en lo que respecta a la mariología, el “tesoro de méritos” acumulado por los santos, la obtención de indulgencias para la remisión de los pecados, el sacramento de la penitencia como un medio para restaurar a un pecador caído a un nuevo estado de mayor justificación, la libertad de la voluntad y cuestiones similares. He decidido restringir mi enfoque en este artículo a los principales temas en disputa.

¹⁴⁰ Ch. Moeller, “Théologie de la Grâce et Oecuménisme,” *Irénikon*, XXVIII (1955), 41: “De importancia central es la distinción introducida por Calvino entre justificación y santificación. Esta distinción no se tomó en consideración en las definiciones de Trento. El Concilio quedó satisfecho en afirmar, en relación a la justificación, una serie de cosas que la Reforma se negó a admitir,

Reformadores enseñaron una doctrina de la justificación que excluía la necesidad y realidad de una renovación interna en la salvación. El Concilio enfatiza que la justificación es un proceso que produce una justicia genuina inherente en nosotros. La justificación es una transformación interna que se expresa en una vida de buenas obras realizadas en obediencia a la ley de Dios. Sin embargo, el Concilio falla en reconocer que un énfasis similar se encuentra en la teología de un reformador como Calvino, aunque él adscriba este proceso y renovación interna a la santificación o al segundo aspecto de la gracia de Dios en Cristo. Consecuentemente, la diferencia real entre el Concilio de Trento y Calvino no tiene que ver con la importancia o necesidad de una renovación interna y las buenas obras en la salvación. Nuestro resumen de la posición de Calvino clarifica abundantemente que Calvino ansía insistir en la transformación inevitable en la justicia que se efectúa en las vidas de todos aquellos que son unidos a Cristo a través de la fe y el ministerio del Espíritu. La queja católica romana de que la doctrina de los Reformadores minimiza la transformación necesaria de la vida del creyente en la salvación no parece estar en contra de la perspectiva de Calvino.

En esta conexión, debemos notar que una característica significativa de la disputa entre las perspectivas católica y protestante tiene que ver con una diferencia en la nomenclatura. Lo que Trento elige adscribirle a la “justificación”, Calvino se lo adscribe a la “santificación” o “arrepentimiento”. Consecuentemente, si uno fuera a sustituir los términos de Calvino, “regeneración”, “arrepentimiento” o “santificación” por el uso del Concilio de Trento de “justificación”, el significado sería justamente similar, aunque no idéntico. En ninguna parte Calvino niega lo que Trento afirma que tiene lugar a través del poder de la gracia de Dios dentro de nosotros. En realidad, cuando Trento habla de “mérito” en relación a la justicia que Dios efectúa dentro de nosotros, su posición conlleva cierta afinidad con el entendimiento que Calvino tiene de una “segunda justificación”, en la que Dios recompensa aquellas buenas obras que Él mismo ha efectuado en nosotros.¹⁴¹ Claramente, Calvino prevé que la salvación incluye la realización de una justicia real, y no meramente nominal, en las vidas de los creyentes.

Es crucial notar esta diferencia en la nomenclatura, como también la tendencia de Trento de pasar por alto la posibilidad de un punto de vista alternativo como el de Calvino, debido a que confirma que la disputa entre las perspectivas de la salvación católica romana y protestante no tiene que ver con la pregunta de si la salvación efectúa un cambio en la vida de la persona salvada. La contribución especial de la posición de Calvino es que claramente aparta la discusión de este tema y la redirige a otra parte donde realmente pertenece. El punto real de desacuerdo entre las perspectivas católica romana y protestante tiene que ver con el carácter de Dios en su acción misericordiosa (de gracia) en Cristo y la calidad de la relación entre Dios y aquellos a quienes redime.¹⁴²

prefiriendo atribuirles en lugar de eso a la *santificación*. Este punto debe ser cuidadosamente considerado”. También Cf. Georges Bavaud, “La doctrine de la justification d’après Calvin et le concile de Trente, Une conciliation est-elle possible?” *Verbum Caro*, XXII (1968), 83-92. Bavaud concuerda con Moller, y añade una nota de que la distinción de Calvino parece tener apoyo en las epístolas paulinas.

¹⁴¹ La visión de Calvino de una “segunda justificación” ha sido citada como un posible punto de contacto con la posición católica romana sobre la justificación. Ver Anthony N.S. Lane, “Twofold Righteousness: A Key to the Doctrine of Justification,” [Doble Justicia: Una clave para la doctrina de la justificación] en *Justification* [justificación], ed. Mark Husbards y Daniel J. Treier, 205-24; idem, “Calvino y el artículo 5 del coloquio de Ratisbona”, en *Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, ed. H. Selderhuis, 231-61; e ídem, Justificación por fe en el diálogo católico-protestante, 46-60. La visión católica romana de la recompensa de Dios para las buenas obras es sucintamente declarado en el Catecismo de la Iglesia Católica, párr. 2008: “El mérito del hombre delante de Dios en la vida cristiana surge del hecho de que *Dios ha escogido libremente asociar al hombre con la obra de su gracia*. La acción paternal de Dios es primero por su propia iniciativa, y entonces sigue el acto libre del hombre a través de su colaboración, de tal manera que el mérito de las buenas obras se debe atribuir en primer lugar a la gracia de Dios, y después a la fe (énfasis en el original). La principal diferencia entre esta visión y la doctrina de Calvino de una “segunda justificación”, es que para Calvino no se puede decir que la recompensa ha sido “merecida” en ningún sentido, porque descansa en la previa, libre justificación de nuestras personas.

¹⁴² Cf. Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* [Justificación: La Doctrina de Karl Barth y una Reflexión Católica] (New York: Thomas Nelson & Sons, 1964), 195ff., quien toca esta diferencia en conexión con la discusión de la “gracia como misericordia o clemencia”. La idea católica romana tradicional de gracia como “habitus” tiende a hacer de la gracia algo substancial, mediando entre Dios y su recipiente, algo que debemos poseer con el fin de ser agradables a Dios. Los reformadores, incluyendo a Calvino, entendieron la gracia primariamente como la misericordia o benevolencia de Dios o el hecho de que tiene una

Cuando Calvino bosqueja su posición sobre la justificación, es evidente que está especialmente interesado en preservar el honor y la reputación de Dios en su misericordia y justicia, como también el estatus de una criatura renovada estando convencida de esta misericordia. Tal vez esto pueda ilustrarse mejor notando nuevamente lo que Calvino quiere decir por el honor de Dios en la justificación y la paz de consciencia que produce la justificación gratuita.

Cuando Calvino habla del honor de Dios en la justificación y salvación, quiere enfatizar que solamente la relación de gracia de Dios con la humanidad en Jesucristo y en el poder del Espíritu es base suficiente para la salvación. No hay nada que nosotros necesitemos añadir o hacer para completar lo que Dios mismo por pura gracia completó en la persona y obra del Mediador, y a través del ministerio del Espíritu. En Cristo, Dios el Padre ha dado una prenda y demostración irrevocables de su misericordia hacia los impíos y su fidelidad hacia sus criaturas voluntariamente rebeldes. Este el primer y principal beneficio del evangelio. Inversamente, cualquier énfasis en la voluntad libre (libre albedrío), mérito, cooperación, preparaciones para la gracia y predisposición en la consecución de la salvación, implica que esta acción redentora es inadecuada e insuficiente. Al introducir, e incluso subrayar estos supuestos factores contribuyentes en la consecución de nuestra justificación, el Concilio de Trento divide, sostiene Calvino, el honor de la salvación entre Dios y la criatura.

Para Calvino la gracia de Dios en Cristo no constituye un desaire o deshonor para aquellos que son justificados. No hay lindero que ganar al dividir el honor en la justificación entre Dios y nosotros mismos, porque Dios ha unido su honor y gloria a nuestra salvación. Nada es más característico y consistente con el carácter de las relaciones de gracia de Dios con nosotros que aceptar misericordiosamente a aquellos que son indignos. Calvino entiende que la justificación gratuita es un artículo principal del evangelio porque vindica y demuestra este aspecto de la naturaleza de Dios. La justificación gratuita exhibe la justicia de Dios probando ser fiel con nosotros. También exhibe la manera en que Dios ha unido su gloria con la salvación de su pueblo. De ninguna otra manera la gloria de Dios se exhibe más evidentemente que en la cruz y resurrección de Cristo en la que hemos sido juzgados por pura gracia y aceptados por Él.

Es en este punto que Calvino introduce una razón adicional para rechazar las ideas de cooperación, libre albedrío y mérito en la justificación. Un énfasis sobre estos factores contribuyentes no solamente tiende a privar a Dios de su honor y gloria exclusivos en la salvación, sino que también da la impresión de que Dios es renuente en justificar a los impíos. En la perspectiva católica romana de la justificación como un proceso de renovación, a menos que haya algo hecho por las personas que son justificadas, Dios no está dispuesto a aceptarlos. Solamente sobre la base de las obras del creyente, que genuinamente merecen su recompensa, Dios está finalmente preparado para conceder vida eterna al creyente. Además, si tales obras no se llevan a cabo y uno naufraga por pecado mortal, la restauración solamente es posible por medio del sacramento de la penitencia, juntamente con su requerida confesión auricular, absolución sacerdotal y satisfacciones. Para Calvino, este entendimiento fomenta una relación de “mercenario” entre Dios y el pecador, una relación en la que la justificación se espera recibir de Dios sobre la base de la realización de las obras. Se deja la impresión de que hay razones para desconfiar de la misericordia y disposición de Dios para recibir a los creyentes en su favor, a menos que haya algo que le dé a Dios que merezca tal favor.

Calvino también mantiene que hablar del mérito de las obras o procurar la vida eterna a través de una vida de justicia, inescapablemente introduce el motivo del *auto-interés* en la vida cristiana. Debido a que la duda es suscitada en relación a la disposición y buena voluntad de Dios para justificar, los creyentes son motivados a inclinación favorable hacia nosotros, a pesar de nuestra indignidad. Como Küng nota, el declive dentro de los círculos católicos de un énfasis sobre un entendimiento substancialista de la gracia ha mejorado las posibilidades para un acuerdo. Este cambio de énfasis es evidente en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, párr. 1996, el cual define la gracia como “el favor, la libre e inmerecida ayuda que Dios nos da para responder a su llamado para ser hijos de Dios, hijos adoptivos, partícipes de la naturaleza divina y la vida eterna”.

realizar buenas obras por temor a la condenación y un deseo de procurar su salvación. Para Calvino esto coloca toda la relación entre Dios y aquellos que son justificados en un marco contractual, que es muy distinto de aquel entre un Padre misericordioso y sus hijos adoptados. Las obras hechas dentro de este marco, lejos de ser agradables a Dios, le son desagradables ya que no brotan de fe sino de la desconfianza en cuanto a su inclinación favorable. Ni tampoco son realizadas libremente, debido a que no nacen de una consciencia pacificada, que reconoce la gracia de Dios con gratitud y que está libremente consagrada a su servicio.

Que esta es el área verdadera de divergencia en el punto de vista llega a ser especialmente evidente con respecto al tema de la seguridad de la salvación.¹⁴³ Ningún otro tema ilustra mejor la diferencia entre las perspectivas católica romana y protestante de la salvación. De nuestra exposición de la posición de Calvino es evidente que él distingue entre justificación y santificación a fin de preservar la base para la seguridad del creyente del favor de Dios. Si nuestra justificación está basada en un proceso dentro de nosotros por el cual somos hechos justos, cualquier certidumbre que podamos tener descansará sobre el grado de nuestra propia justicia. Por lo tanto, no es accidental que el Concilio de Trento y la enseñanza católica tradicional rechacen cualquier seguridad ordinaria por parte de los creyentes, excepto una “conjetura moral” sobre la base de las obras realizadas.¹⁴⁴ Ya que la justificación no depende de la misericordia gratuita de Dios en Cristo solamente, o de la justicia efectuada en su vida y muerte, los creyentes no pueden estar seguros de su salvación sobre la base de una confianza exclusiva en la promesa de la Palabra de Dios. En oposición a este entendimiento, Calvino insiste en la distinción entre justificación y santificación a fin de asegurar la confianza del creyente delante de Dios. De acuerdo a Calvino, debido a que la justificación descansa en la misericordia gratuita de Dios en Cristo solamente, y debido a que la gloria principal de Dios consiste en la manifestación de su misericordia, los creyentes pueden estar confiados de su salvación. Esta es en verdad la esencia de la obediencia de la fe: estar persuadido de la misericordia de Dios hacia nosotros en Cristo, estar completamente convencidos de que lo que Dios decide ser hacia nosotros en Cristo manifiesta fielmente su verdadera disposición y favor.

Aunque es posible elaborar más cada uno de estos puntos, un análisis de la doctrina de Calvino sobre la “doble gracia de Dios” sugiere que estas son las principales características de la contribución de Calvino a la disputa clásica entre la teología protestante y católica sobre la justificación. Aunque Calvino responde la objeción católica romana de que la justificación gratuita menoscaba la necesaria obediencia de los creyentes que pertenece a la salvación, él no responde a expensas de la insistencia protestante de que la justificación es por gracia solamente y a través de la fe solamente. A mi juicio, Calvino, tal vez de manera más clara que cualquiera de los reformadores del siglo dieciséis, muestra cómo la justificación gratuita no desfavorece el énfasis sobre la renovación en la justicia que se logra a través de la gracia de Dios en Cristo. Calvino reconoce el interés genuino del énfasis católico romano sobre la eficacia de la gracia de Dios en las vidas de aquellos que la reciben. Reconoce la necesidad de las buenas obras hechas de acuerdo a la voluntad y mandato de Dios, en tanto que invariablemente acompañan a la justificación en la salvación de los creyentes. La claridad y énfasis con la que Calvino desarrolla su punto por medio de su entendimiento de la “doble gracia de Dios” no ha sido adecuadamente apreciado en las discusiones ecuménicas del tema controversial de la justificación. Entonces, en la posición de Calvino hay un grado significativo de concurrencia con un interés básico católico romano, a saber, que la gracia de Dios es poderosa y efectiva en la transformación de sus recipientes. Un reconocimiento

¹⁴³ Küng también falla en ver el significado crítico de este tema para una resolución de la controversia tradicional sobre la justificación. Su comentario sobre este tema evita la cuestión real en cuanto a si puede haber una confianza existencial y real del favor de Dios de nuestra parte (*Justificación* pp. 262-3): “Obviamente, Trento no intentó cuestionar la certeza y absoluta confianza en esa justificación (‘objetiva’) que tuvo lugar para todos en la muerte y resurrección de Cristo. Pero en la cuestión de la certeza en cuanto a la realización (‘subjética’) de la justificación y en la cuestión de la confianza en que ésta realización se llevó a cabo, el Concilio aseguró de que su enfoque fuera suavizado por una conciencia de la fragilidad humana y la falta de fiabilidad pecaminosa.” See Karl Rahner, “Theology of Freedom” [Teología de la libertad], *Theological Investigations [Investigaciones teológicas]*, vol. VI (Baltimore: Helicon Press, 1969), 191.

¹⁴⁴ Debe notarse también que Trento asume que los reformados no enseñaron una renovación necesaria e invariable de la justicia en la salvación. Sobre la base de esta suposición incorrecta, no es difícil ver la razón de Trento en preocuparse con respecto a una vana y vacía presunción de fe.

propio de la insistencia de Calvino sobre el lugar integral de la santificación en la salvación daría claridad a la discusión ecuménica de la doctrina de la gracia y la capacitaría para avanzar en áreas donde todavía quedan diferencias.

A pesar de que el entendimiento de Calvino de la “doble gracia de Dios” claramente responde a una de las principales objeciones de la iglesia católica romana en contra de la doctrina protestante de la gracia, él no concede nada de terreno en la disputa sobre el significado de la doctrina de la justificación. La insistencia de Calvino sobre la inseparabilidad de la justificación y santificación es equilibrada por una igual insistencia en la distinción entre justificación y santificación. El tema de la definición de la justificación, por tanto, sigue siendo un punto fundamental de disputa entre las perspectivas católica y protestante. En la medida que la iglesia católica romana insista en que la justificación incluye la transformación moral de los creyentes, apenas sería posible prever un acuerdo sustancial sobre los temas relacionados de la base de la justificación o la seguridad de la salvación de que garantiza la justificación gratuita. Sobre el tema de la base de la justificación, por ejemplo, la aceptación de los creyentes está fundada ya sea en la gracia y favor libres de Dios hacia su pueblo en Cristo, o está parcialmente basada en una justicia que es inherente en aquellos a quienes Él justifica. Entre estas dos perspectivas, parece que no hay una alternativa que pudiera puentear el vacío entre la enseñanza católica romana y la protestante. La razón por la que Calvino distingue entre justificación y santificación es para preservar la verdad de la salvación por gracia solamente. A pesar de que la justificación pueda resultar en una vida renovada y transformada, está solamente basada en el viraje de la gracia de Dios en Cristo hacia su criatura.

De manera similar, el tema de la seguridad de la salvación parece seguir siendo un punto especialmente difícil de contención entre las doctrinas católica y protestante de la gracia. Calvino reconoce la legitimidad de la preocupación del Concilio de Trento de repudiar una “vana confianza” de la salvación, una confianza objetivamente establecida en la Palabra justificante de Dios, independientemente de la transformación y renovación de los creyentes. Calvino también rechaza la confianza vana y presuntuosa de una fe inactiva, la confianza de una persona que toma la gracia de Dios como excusa para continuar en pecado y desobediencia. Incluso admite la presencia de la duda y ansiedad como componentes de la vida cristiana de fe, aunque considera que la duda brota del fallo en concentrarse en la Palabra del evangelio que anuncia la misericordia de Dios. En estos aspectos, Calvino reconoce el posible abuso al cual la posición protestante sobre la seguridad de la fe podría someterse. Sin embargo, el asunto real en la seguridad de la salvación tiene que ver con que si Dios verdaderamente declara su disposición y favor en Cristo, y si la fe abraza con confianza la promesa del evangelio. De acuerdo a Calvino, la revelación de Dios en Cristo es una revelación inconfundible de su misericordia y favor hacia los pecadores. La fe, al grado que es receptiva y abierta a esa revelación, tiene que resultar en una medida de confianza y seguridad verdaderas en el favor de Dios.

En cada uno de estos aspectos, la posición de Calvino sobre la “doble gracia de Dios” provee una contribución fructífera a la disputa tradicional sobre la justificación entre católicos y protestantes. Mientras que retiene la perspectiva clásica protestante de que la justificación es por gracia solamente y conlleva una base segura de confianza de aceptación con Dios, el entendimiento de Calvino de la “doble gracia de Dios” remueve cualquier duda de que la salvación necesariamente incluye la transformación de la vida que es tan enfatizada en la enseñanza tradicional del catolicismo romano. Sobre la base de la obra salvadora de Cristo y el ministerio de su Espíritu, los creyentes son simultáneamente aceptados y renovados en Cristo.