

Nuevas Confusiones de Antaño: Roma y la Justificación

Roger Wagner

I. Introducción

En su reciente libro, *El Catolicismo y el Fundamentalismo*, Karl Keating inicia el prefacio diciendo,

Pocos Católicos ortodoxos pueden imaginarse a sí mismos abandonando su religión para adoptar otra. Si, en la desorientación que sucede entre el sueño y la conciencia profunda, se imaginan cambiando su lealtad espiritual, se miran a sí mismos despidiéndose con afecto de Roma... y caminando una corta distancia hacia algo parecido a Roma.¹

Más adelante en la misma página, Keating continúa,

Lo que pocos Católicos practicantes pueden imaginar es que podrían desechar el Catolicismo por algo como el fundamentalismo, al que no se ven atraídos en lo absoluto. Aún así, saben que la gente con la que están familiarizados, gente de sus propias parroquias, han hecho la transición, y probablemente no sea lo peor que podrían llegar a usar.²

En la siguiente página enfatiza su preocupación, advirtiéndolo,

Esta falta de simpatía hacia la poca probabilidad de conversión hacia el fundamentalismo puede ser una razón por la cual el problema del fundamentalismo sea mal interpretado por los Católicos. Después de todo, es difícil entender algo que no se toma con seriedad. Pero el encanto del fundamentalismo debiera ser tomado con seriedad...³

Si uno simplemente fuese a intercambiar los lugares de las dos partes mencionadas en la discusión anterior, uno bien podría expresar un creciente interés entre el fundamentalista, el evangélico y los Protestantes Reformados de hoy en los mismos términos. Aunque pudiera parecer impensable, ha habido un interés creciente en el Catolicismo dentro de los círculos evangélicos y Reformados en años recientes. Este interés ha llevado a algunas “conversiones” notables entre el liderazgo evangélico – uno puede recordar la “bomba” que impactó el mundo de la revista *Christianity Today* hace varios años con las noticias de la “conversión” a Roma del connotado autor y maestro, Thomas Howard. Este creciente interés en el Catolicismo ha añadido nueva vitalidad y credibilidad en los esfuerzos que se realizan a favor del restablecimiento de las relaciones cordiales entre los Protestantes y el Vaticano. Y, lo que es de mayor interés para este

¹ Keating, Karl, *El Catolicismo y el Fundamentalismo*, (San Francisco: Ignatius, 1988), p. 9.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 10.

escritor, es que en esta resurgencia del Catolicismo, hemos visto más ministros y laicos Reformados y Presbiterianos abrazar la doctrina y la vida del Romanismo.⁴

Así que, la advertencia de Keating, es igualmente apropiada si se dirige a evangélicos y a Protestantes Reformados – el atractivo de Roma, no importa cuán poco imaginable sea para los Protestantes del siglo 20, sigue siendo muy fuerte, y la amenaza del movimiento “de regreso a Roma” necesitan ser tomados tan seriamente en nuestro tiempo como lo fue en los días de la Reforma.

Un problema serio que enfrentan los evangélicos y los Cristianos Reformados en la actualidad es que muchos de ellos se encuentran muy poco equipados para enfrentar el desafío de los “Protestantes conversos” que buscan volver a ganar a otros evangélicos para su nueva forma de pensamiento. Para muchos Protestantes, el Romanismo parece ser un asunto muerto. En lo que a ellos concierne, la Reforma Protestante le puso fin a la controversia de una vez por todas. Muchos están muy poco informados con respecto a la teología y la piedad, lo mismo que en cuanto a las estructuras y prácticas eclesiásticas de la Iglesia Católica Romana.⁵ Por consiguiente, pueden caer

⁴ Me doy cuenta que el uso de términos como “romanista” no será muy apreciado por algunos de los nuevos defensores ex-evangélicos del Catolicismo Romano. Karl Keating, por ejemplo, contrasta a aquellos que usan términos tales como “papista,” o “Romanista,” o “jesuítico” con aquellos que “actúan de manera pacifista, haciendo causa común con los Católicos en asuntos sociales y políticos y que nunca utilizan tales términos.” Términos como esos mencionados anteriormente, dice él, son cosas que lo dicen todo con respecto a los activistas anti-Católicos” (Keating, *Catolicismo*, p. 11). Es verdad que tales términos pueden ser usados, y así lo han sido, en una forma bastante difamatoria por parte de los defensores del Protestantismo. Pero también es cierto que pueden ser usados de manera reflexiva e intencional. Espero usarlos de esta última manera. Creo que es posible ser “activamente anti-Católico,” en el sentido de oponerse (lo que asumo estar haciendo) a los serios errores de Roma, y buscando persuadir a los hombres a rechazar esas enseñanzas a favor de (lo que asumo estar haciendo) el evangelio bíblico, sin ser anti-magnánimo y abusivo. Al mismo tiempo, los asuntos sobre los que discutimos no son periféricos ni triviales – son vitalmente importantes para los destinos eternos de hombres y mujeres. Como tales, requieren un lenguaje fuerte y un debate enérgico.

Además, voy a resistir con todo mi corazón el tipo de indiferencia espiritual que se anuncia como “pacifismo” o “distancia” y (supuestamente) “objetividad” académica. Algunos que han escrito contra la doctrina Romana han usado un lenguaje muy fuerte debido a un profundo interés espiritual (e.g., las citas del Obispo J.C. Ryle que concluyen este artículo). Espero encontrarme en esa línea de oposición a Roma. Le dejaré al lector, no prejuiciado por la dicotomía sugerida por Keating, el emitir juicio sobre el espíritu y el tono del presente artículo.

⁵ Una táctica común argumentativa usada para desarmar al oponente en el debate es afirmar que la posición de uno no ha sido entendida de manera apropiada. Esa acusación se ha hecho en las discusiones actuales de la justificación, a veces (quizá) con buena razón. En otras ocasiones tal acusación puede ser algo menos que una maniobra, o ser, en sí misma, una expresión de una incomprensión realmente seria de los asuntos en discusión. Peter Kreeft, por ejemplo, declara que “la división entre Protestantes y Católicos se originó en una incomprensión”

siendo presas fáciles del Romanista a menudo simpático y que incluso “suenan como evangélico” y que busca convencerles para que “regresen al redil de la verdadera iglesia.” Las confrontaciones recientes entre los voceros ex-evangélicos o ex-Reformados a favor de Roma, por un lado, y los proponentes del Protestantismo tradicional, por el otro, han puesto de manifiesto el problema de maneras bastante gráficas.⁶

Tampoco debemos pensar que estos agresivos Católicos con (supuestas) nuevas respuestas estén ganándose el derecho de ser escuchados presentando una versión purificada de la teología y la piedad romanistas. Ellos están más que dispuestos a creer y defender todos los principales elementos de la doctrina y práctica Católica Romana tradicional – incluyendo la infalibilidad papal, la justificación por la fe y las obras, la reverencia especial de María y los santos, y el sacerdotalismo tradicional romano – y todo esto históricamente ha sido la piedra de tropiezo para los Protestantes reflexivos.

II. El Debate Sobre la Justificación

La disposición de sería por parte de los nuevos defensores de Roma de dirigirse a los Protestantes evangélicos ha llevado a un renovado debate sobre la doctrina Romanista de la justificación tal como fue formulada por el Concilio de Trento (Sexta Sesión, 1547) y explicada por los teólogos Católico Romanos desde antes y a partir de entonces. El propósito de este artículo es examinar las defensas recientes de la doctrina Católica Romana de la justificación, especialmente aquellas presentadas como forma de apelar a los Protestantes evangélicos, a la luz de la Escritura y de las formulaciones Protestantes históricas de la doctrina. Este, claro está, no es un debate nuevo y muchos defensores de la doctrina evangélica y Protestante Reformada de la justificación, quienes han sido mucho más capaces que este autor, han abordado repetidas veces el tema con gran detalle.⁷

(*Fundamentals of the Faith*, [San Francisco: Ignatius Press, 1988], p. 277). Sigue adelante sugiriendo (p. 279) que ambos, Protestantes y Católicos, concordaron en que la fe era necesaria para la salvación, y que la Biblia requiere buenas obras de los creyentes, y por lo tanto, que el problema surgió en conexión con la ambigüedad de los términos usados en el debate. Pasa por alto el hecho, o al menos no lo menciona, que el asunto real en juego no era la “necesidad” de la fe y las obras sino que fue el papel de cada una de esas cosas en relación con la justificación de Dios para con los pecadores lo que fue el corazón del desacuerdo.

⁶ Si escucha usted el reciente debate entre Scott Hahn y Robert Knudsen sobre los temas de (1) la autoridad de la tradición de la iglesia y (2) la naturaleza de la justificación, pienso que tendrá la impresión de que los temas en el debate no fueron bien enfocados, y que buena parte del tiempo los dos participantes “estuvieron pasándose el micrófono el uno al otro.” La grabación en cinta de este debate está disponible a través de *Catholic Answers*, P.O. Box 17181, San Diego, CA 92117 (bajo el título “El Debate sobre la Autoridad y la Justificación,” por Scott Hahn y Robert Knudsen).

⁷ Voy a referir al lector a las discusiones sobre la justificación por parte de Juan Calvino, Charles Hodge, Robert Dabney, B.B. Warfield, John Murray y Norman Shepherd (para nombrar solamente a aquellos en la tradición teológica Reformada.) Una breve consulta de las obras

De hecho, uno se pregunta con qué se puede contribuir al debate en esta etapa que sea útil y constructivo, cuando el terreno ha sido cubierto tan bien muchas veces con anterioridad. Sin embargo, uno se ve impulsado a hacer el esfuerzo, en parte por el hecho de que algunos de estos proponentes contemporáneos de la doctrina romanista de la justificación por la fe y las obras han llegado a ella a partir del trasfondo de lo que debemos presumir fue un entendimiento desde el interior de la doctrina Protestante.

Algunos de estos defensores aducen el derecho especial a ser escuchados por otros evangélicos sobre esta base. Afirman que le han preguntado a las luminarias destacadas de entre los herederos de Calvino y Lutero (por escrito y en persona) en busca de respuestas a sus preguntas e inquietudes sobre la justificación (y otras doctrinas) y que no han recibido respuestas satisfactorias.⁸ Esto, claro está, hace surgir la pregunta de si las pasadas discusiones sobre el debate entre la Reforma y Roma sobre la justificación han sido de hecho inadecuadas como respuestas a las inquietudes de estos hombres, o si el caso es más bien que los “conversos” simplemente han sido *incapaces de recibir instrucción* a la luz de la convincente argumentación bíblica. La única manera efectiva de evaluar eso es revisar el entendimiento evangélico y Reformado Protestante de la justificación a la luz de las recientes discusiones por parte de los convertidos a Roma desde el campo del evangelicalismo.

III. Características de las Recientes Defensas “Evangélicas” de la Doctrina Católica Romana de la Justificación

Al leer y escuchar a los recientes defensores de la visión romanista tradicional de la justificación, uno se siente impactado por varias características, y vale la pena notarlas antes que procedamos a re-examinar la doctrina bíblica de la justificación.

A. El Tentador Sonido Evangélico

Primero, hay un decidido “sonido” evangélico en las defensas hechas por ex-Protestantes. Por ejemplo, escuchemos a Scott Hahn:

La Iglesia Católica no enseña el legalismo. Si los individuos Católicos que usted conoce creen que

estándar en teología sistemática, y una mirada al catálogo de fichas en la biblioteca teológica más cercana le proveerán material más que suficiente para leer. Estoy convencido por mi investigación de que en verdad no se está diciendo *nada nuevo* en el episodio reciente del debate (el cual, a mi juicio, se aprovecha de la ignorancia del oyente/lector más que de la falta de competencia de las discusiones previas sobre el tema de la justificación).

⁸ Scott Hahn señala este punto en conexión con su discusión de la pregunta de la autoridad de la tradición (en el debate con Knudsen mencionado en la nota 6). Mientras era estudiante, según Hahn, le preguntó a sus profesores y a otros destacados teólogos evangélicos sobre este asunto, y (según él afirma) no pudieron contestar sus preguntas / objeciones a la doctrina tradicional Protestante de la *Sola Scriptura* (cf. la transcripción grabada de Hahn / Knudsen, “El Debate sobre la Autoridad / Justificación”).

a través de sus propias obras legalistas de justicia pueden comprar su camino al cielo, o que merecen algo en sí mismos, dígales que regresen a su iglesia, que regresen a la Escritura, que regresen a sus concilios, y que cambien de mentalidad. No es justicia basada en obras, no es un regateo o un trato con Dios, en lo absoluto. Es Dios estableciendo Su camino en nosotros al llenarnos con Su vida, Su amor, Su poder. De modo que Dios transforma a los hijos del diablo en hijos de Dios – no sólo por un mero decreto legal, sino al darnos a Cristo en Su calidad de Hijo. Por lo tanto, de acuerdo a la Iglesia Católica Romana, todas y cada una de las acciones que realizo y que agradan a Dios no son más que la obra de Cristo activa en mí por medio del poder del Espíritu Santo.⁹

Ciertamente, buena parte de esta forma de hablar complace los oídos de los evangélicos Protestantes. De hecho, algunas de estas declaraciones bien podrían ser hechas por evangélicos declarados.

En términos del debate, este sabor evangélico hace atractiva la apelación de estos Católicos para así ganar potencialmente audiencias Protestantes. Los esfuerzos por retirar el lenguaje de “obras,” “auto-justicia” y “mérito”¹⁰ ha recorrido un largo camino para no inquietar a los oyentes evangélicos. Pero, apartando la retórica, la pregunta más contundente es si su entendimiento de la naturaleza de la justificación en realidad hace a un lado la *realidad* del mérito y la obras que conducen a la justificación por la justifica propia. Esta pregunta queda por ser evaluada bíblicamente. Sin embargo, a nivel de la superficie, las defensas contemporáneas de la doctrina de la justificación por parte de los adherentes de Roma ciertamente *suenan* mucho mejor que las formulaciones más antiguas de la defensa de la misma doctrina.¹¹

⁹ Hahn, “El Debate Autoridad / Justificación.”

¹⁰ William Marshner se refiere a “una alergia Protestante a la palabra ‘mérito’ (Marshner, William, *Reasons for Hope*, [Front Royal: Christendom College Press, 1978 / 1982], p. 220). Los Reformadores objetaban más que la palabra ‘mérito’ – es a la idea misma de que cualquier cualidad o acción humana pudiera ser añadida a la justifica y satisfacción de Jesucristo como parte de la base de la justificación.

Los Reformadores reconocían que la Biblia incluye el lenguaje de “mérito” y “recompensa,” de modo que no era simplemente a la idea de mérito, considerada de manera abstracta, lo que objetaban. Más bien, ellos querían excluir el concepto del mérito humano de su enseñanza sobre la justificación debido a que el “mérito,” tal como era entendido en la doctrina romanista de la justificación, comprometía la suficiencia de la obra de Cristo. Aun Norman Shepherd, quien en años recientes ha estado dispuesto a discutir el asunto de las buenas obras en conexión con la justificación, ha afirmado de manera repetida e inequívoca que tales buenas obras, aunque necesarias para la salvación, no debiesen entenderse como parte de la *base* de la justificación. Su “necesidad” ha de entenderse siguiendo otras líneas. Este es un punto que Roma nunca ha apreciado o reconocido, y los exponentes contemporáneos de la doctrina de la justificación por la fe y las obras tampoco muestran señales de haber comprendido el significado.

¹¹ Aquí yace el especial peligro de estos defensores ex-evangélicos de Roma. El Protestante poco informado que escucha, por ejemplo, un debate auspiciado por la organización *Respuestas Católicas* puede fácilmente ser arrastrado por la atractiva retórica que cubre

B. Pasando por Alto la Antítesis

Una *segunda* característica notable de las recientes defensas de la justificación Católica Romana es la concentración casi exclusiva sobre el tema del papel de las buenas obras en la justificación.¹² Como veremos más adelante, el debate sobre este punto, tan importante como es, *no señala adecuadamente la antítesis* entre las doctrinas Romana y Protestante de la justificación. Mucho de lo que se dice sobre la necesidad de las buenas obras para la justificación puede ser aprobado, y así ha sucedido, por los Protestantes. Marshner parece admitir mucho de ello.

Una segunda etapa es la transición misma de la muerte a la vida, que es la primera etapa de la justificación propiamente dicha. Aquí las partes son unánimes al decir, “*sola fide*,” aunque parecen dar a entender cosas diferentes con esta frase. Los Protestantes tienen la tendencia a querer decir que, en esta etapa, por la gracia de Dios, el acto de fe por parte del hombre es el único acto que se requiere de él; los Católicos dan a entender que la fe es el comienzo, el fundamento y raíz de toda la justificación, pues solamente la fe hace posible los actos de esperanza y caridad (i.e., el amor por Dios) que también son requeridos. Sin embargo, dado que la mayoría de los Protestantes tiene una noción amplia del acto de fe, el cual incluye elementos de esperanza y amor, a menudo es difícil distinguir cuán real es la diferencia en este punto y cuánto es un asunto de palabras.¹³

Sin examinar en detalle los comentarios de Marshner, simplemente señalamos en este punto que al menos está dispuesto a admitir que “la mayoría de los Protestantes tiene una noción amplia del acto de fe, el cual incluye elementos de esperanza y amor.” Este “amor” incluye las “buenas obras” de obediencia agradecida a Dios que los defensores contemporáneos de la justificación por la fe y las obras están muy prontos a enfatizar.

Si tanto Católicos como Católicos Romanos pueden hablar de la “necesidad” de buenas obras, uno se queda con la conclusión, ya sea que todo el debate ha sido, de hecho, un mal entendido (como algunos han dicho), o que el verdadero asunto se halla en otra parte. Estaremos discutiendo la segunda opinión en nuestra discusión más adelante. El carácter exacto de esa “necesidad” debe entenderse de manera precisa en términos bíblicos.

Antes de dejar este punto es necesario decir algo más sobre la manera en que la doctrina romanista de la justificación está siendo actualmente defendida por ex-evangélicos. No todos

dulcemente el peligroso veneno espiritual que está siendo enseñado por la Iglesia Católica Romana.

¹² Scott Hahn confina su discusión de la justificación casi exclusivamente sobre el asunto de la necesidad de las buenas obras (Hahn / Knudsen, “El Debate Autoridad / Justificación”). Así lo hace también William Marshner, aunque él amplía su discusión del asunto más que Hahn (*Reasons*, pp. 219-238). Karl Keating tiene algunas cosas que decir sobre el asunto de la seguridad, pero el punto focal de su preocupación se halla, una vez más, en la necesidad de buenas obras para salvación / justificación (Keating, *Catholicism* pp. 164-176).

¹³ Marshner, *Reasons*, p. 220.

están dispuestos, como lo está Marshner, a admitir que la posición Protestante sí da lugar a las buenas obras, de hecho las requiere, en la vida del creyente justificado. En muchas de las discusiones en consideración, se presenta muy frecuentemente una *caricatura* de la doctrina Protestante, la cual sugiere que, puesto que el Protestante rechaza las buenas obras como *meritorias* (o cuasi-meritorias), por lo tanto está negando *cualquier* importancia (o “necesidad”) de las buenas obras para la justificación. Al levantar ese falso argumento, los proponentes de la doctrina de la justificación afirmada por Roma pasan un tiempo sencillito señalando Escrituras que enseñan claramente la necesidad de la renovación y la transformación subjetivas, la obediencia agradecida y la santidad personal como parte integrante de la justificación. Llamamos la atención de manera notable hacia Mateo 7:21-23 y Santiago 2:20-24.

Se hace evidente que tal descripción de la doctrina Protestante es una caricatura a partir de los comentarios de John Murray (¡hechos hace 35 años!):

Es una objeción ya vieja y desgastada el decir que esta doctrina endorsa la vida licenciosa y la libertad sin restricciones. Solamente aquellos que no conocen el poder del evangelio afirmarán esta concepción tan errónea. La justificación es sólo por la fe, pero no por una fe que está sola. La justificación no es todo lo que se abraza en el evangelio de la gracia redentora. Cristo es un Salvador completo y no es sólo la justificación lo que el pecador creyente posee en Él. Y la fe no es la única respuesta en el corazón de aquel que se ha confiado a Cristo para salvación. La fe sola justifica pero una persona justificada y que sólo tiene fe sería una monstruosidad que nunca existe en el reino de la gracia. La fe obra por medio del amor (cf. Gál. 5:6). Y la fe sin obras es muerta (cf. Santiago 2:17-20). Es la fe viviente la que justifica y la fe viviente se une a Cristo tanto en la virtud de su muerte como en el poder de su resurrección. Nadie se ha confiado a sí mismo a Cristo por liberación de la culpa del pecado y que no se haya también confiado a Él para liberación del poder del pecado. “¿Qué, pues, diremos? ¿Perseveraremos en el pecado para que la gracia abunde? En ninguna manera. Porque los que hemos muerto al pecado, ¿cómo viviremos aún en él?” (Rom. 6:1, 2).¹⁴

Los argumentos Católico-Romanos que pasan por alto el papel vital de la santidad obediente abrazada por los Protestantes en la aplicación de la redención son, en el mejor de los casos, afirmaciones que tienden al extravío. Y en el peor de los casos, son deshonestas y engañosas. Los Protestantes sí reconocen, y siempre lo han hecho, la necesidad de buenas obras para salvación. Algunos incluso han estado dispuestos a hablar de la necesidad de buenas obras *para justificación* (a la luz del énfasis de Santiago 2),¹⁵ aunque eso ha puesto bastante nerviosos a otros Protestantes. Sin embargo, *nadie* ha sugerido que las buenas obras sean *irrelevantes* para la salvación de los hombres. Lo que no han estado dispuestos a hacer es a identificar las buenas obras, y el supuesto mérito que conllevan, como el *fundamento* (o complemento del fundamento) de la justificación, como Roma ha aseverado siempre. Hacer eso sería comprometer el carácter

¹⁴ Murray, John. *La Redención: Alcanzada y Aplicada*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 160-161.

¹⁵ Shepherd, Norman, “The Grace of Justification,” (trabajo mimeografiado, 1979).

único y la suficiencia de la obra redentora de Jesucristo.¹⁶

Además, los Protestantes han enfatizado que la salvación de los hombres involucra *tanto* el perdón objetivo (judicial) y la aceptación del pecador como justo en Cristo, por un lado, y la transformación subjetiva del pecador en santidad – una renovación a la imagen de Cristo (Efe. 4:24; Col. 3:10; cf. Efe. 2:10; etc.). Estas dos dimensiones (que en la forma de hablar evangélica corresponden a la “justificación” y a la “regeneración”/“santificación” mientras se distinguen la una de la otra, nunca han sido *separadas* la una de la otra, como si una pudiese suceder sin la otra.¹⁷

Algunos de los partidarios contemporáneos de la justificación Católica Romana dejan de reconocer estas importantes distinciones. Lo que hace que tal cosa sea imperdonable en el contexto actual del debate es que, como Protestantes ex-evangélicos, *estos hombres saben mejor las cosas*. No es un asunto de ignorancia sino de la eliminación decidida (¿y engañosa?) del conocimiento de importantes elementos en la posición doctrinal a la cual se están oponiendo. Esto es más que una mera debilidad argumentativa. Es una demostración de ceguera espiritual la cual es culpable (Rom. 1:18, 21, 28).

C. La Ausencia de Exégesis

¹⁶ Soy consciente de que no todos los defensores Protestantes de la doctrina de la “justificación sólo por la fe” son totalmente claros en estos asuntos. Siempre ha habido un amplio rango de opinión entre Luteranos, Reformados y Anabaptistas sobre los temas relacionados con la justificación, particularmente sobre la relación que existe entre las buenas obras y la fe salvadora.

El reciente surgimiento de la controversia en el campo evangélico sobre la así llamada “Salvación por el Señorío” sólo sirve como un recordatorio contemporáneo de que cualquiera que afirme de forma final “hablar a nombre del Protestantismo” sobre este asunto tan vital en realidad está siendo presuntuoso. Parte de lo que ya he catalogado como “caricaturas” de la visión Protestante son, de hecho, sostenidas por algunos Protestantes. Algunos de los “hombres de paja” son hombres reales. Esa es la razón por la cual los recientes defensores de la visión romanista de la justificación han podido encontrar con facilidad a Protestantes a los cuales citar y refutar.

Un caso de sumo interés es el de Karl Keating en su libro, *Catolicismo y Fundamentalismo*. Debido a la decisión de Keating de limitar su interacción con los Protestantes a los Fundamentalistas activamente anti-Católicos – “lo que sigue no será una revisión completa del fundamentalismo como un todo y aún así no es menos Protestantismo” (p. 10) – puede confinar su discusión sobre la salvación (pp. 164 - 176) a una refutación de hombres como Kenneth E. Hagin y Wilson Ewin, cuyas credenciales y argumentación son poco confiables. Mientras tanto, no tiene nada que decirle a Lutero o a Calvino, o incluso a un campeón más reciente de la justificación por la fe sola como John Murray. Estos recientes apologistas romanistas han sido muy exitosos hasta aquí al definir el campo del discurso para su propia ventaja, i.e., de tal manera que coloque su posición en la ubicación más ventajosa posible.

¹⁷ “Ninguna doctrina en la *Institución de la Religión Cristiana* de Calvino se encuentra sola por sí misma. Cada una es parte del todo. Esto es especialmente cierto de la doctrina de la vida Cristiana, o más específicamente, de la regeneración.

Además del problema de estas ‘cortinas de humo’ argumentativas hay una tercera debilidad más sustancial y característica con las recientes defensas Católicas Romanas de la justificación. Esta debilidad sustancial es la ausencia de una exégesis cuidadosa de los pasajes relevantes sobre la justificación. Estos defensores, con su punto focal casi exclusivo del lugar de las buenas obras en la salvación, dejan sin analizar los grandes pasajes que tratan específicamente con la doctrina de la justificación, particularmente aquellos pasajes en Romanos y en Gálatas. Aunque estos textos han sido tratados en el pasado por algunos de los exponentes de la posición romanista, son pasados por alto por muchos de los más recientes defensores.

Por ejemplo, Hahn, en su debate con Knudsen, no menciona, mucho menos analiza, ni uno solo de los textos clásicos del Nuevo Testamento sobre la justificación.¹⁸ Tampoco lo hace Peter Kreeft.¹⁹ Karl Keating invierte su tiempo discutiendo el tema de la seguridad y su relación con la fe y la justificación.²⁰ William Marshner hace las cosas un poco mejor.²¹ Él al menos quiere tratar de “derribar aquella vívida convicción por la cual los Protestantes sienten que San Pablo está de su lado,” y quiere tratar de demostrar “que la verdadera posición de San Pablo se halla mucho más cercana a la de Trento que a la de Lutero.”²² De modo que él mismo aborda algo del material paulino, pero su exégesis es parcial y superficial en el mejor de los casos.

Ciertamente no es necesario que todo teólogo o polemista trate con todas las preguntas o argumentos relevantes al tema bajo discusión. Pero para el apologista romano contemporáneo dejar de mencionar o refutar las consideraciones exegéticas sustanciales que parecen contradecir la visión romanista de la justificación es mucho más que un descuido significativo. Equivale a un fracaso total de la posición romanista. Cuando queda sin ser contestado, el caso exegético expuesto por los defensores clásicos de la visión Protestante permanece con toda su claridad y autoridad bíblicas.

Esta falla es especialmente evidente en el hecho que estos defensores, algunos de los cuales son ellos mismos ex-evangélicos, están (sin duda alguna) plenamente conscientes de la masiva evidencia exegética y teológica que ha sido presentada por el lado evangélico al defender su entendimiento de la justificación por la fe. Por lo tanto, la decisión tomada por los actuales defensores populares del romanismo de hacer caso omiso de este cuerpo de argumentación bíblica sugiere que hallan más seguro *ignorarla* que confrontarla y refutarla.

En este mismo sentido, también notamos la ausencia de cualquier esfuerzo serio de parte de estos (y otros antes que ellos) defensores romanistas de la justificación por la fe y las obras de conformar sus formulaciones teológicas ya sea al lenguaje bíblico o a formas de pensamiento. Al leer los argumentos presentados desde Trento (y antes), uno es consciente de que se le está

¹⁸ Hahn, “El Debate Autoridad / Justificación.”

¹⁹ Kreeft, *Fundamentals*, pp. 277-281.

²⁰ Keating, *Catholicism*, pp. 164-176.

²¹ Marshner, *Reasons*, pp. 219-238.

²² *Ibid.*, p. 223.

imponiendo un sistema teológico ajeno a la Escritura y que se está implantando un argumento exegético y teológico que se ajuste al sistema, en lugar de permitir que las palabras e ideas de la misma Escritura le den lugar al sistema teológico.

D. Minimizando el Sacerdotalismo

Una cuarta característica de estas defensas recientes es el hecho de no enfrentar las dimensiones eclesiológicas y sacramentales del dogma Católico Romano. Aunque nunca se niega, el papel central e indispensable de la Iglesia Romana y sus sacramentos – particularmente los sacramentos del bautismo y la penitencia – no se explica de manera directa en conexión con las discusiones de la justificación. Es bastante fácil ver porqué los apologistas Católicos abordan tales temas en discusiones diseñadas para apelar a los Protestantes. Las fuertes dimensiones sacerdotales de la justificación Católica Romana ciertamente sería una piedra de tropiezo para muchos posibles conversos del Protestantismo. Es más atractivo hablar de generalidades sobre la gracia de Dios, la adopción de los pecadores para que puedan llegar a ser parte de la familia de Dios, y de las glorias de participar en la condición única de hijo por parte de Cristo, que llenar estas místicas maravillas con una charla acerca de una regeneración que no puede llevarse a cabo aparte del bautismo Romano. Los defensores de Roma son algo tímidos para reconocer el hecho (en sus discusiones de la justificación) de que sin la confesión auricular y la recepción de la absolución sacerdotal en conexión con los actos de satisfacción (elementos vitales del “sacramento” Romano de la penitencia de reconciliación), uno no puede participar en la gracia de la justificación.²³

En la actualidad, tal como durante los debates de la Reforma, la teología Católica Romana mantiene que, sin el oficio mediador de la Iglesia Romana el pecador se halla *distanciado* de la gracia divina y permanece perdido en el pecado y sujeto a la condenación de Dios. Aquellos que son atraídos a los nuevos sonidos “evangélicos” del “evangelio” según Roma presentados por Keating, Kreeft, Hahn y otros, es mejor que se den cuenta que necesitan conectarse a un sacerdote debidamente consagrado y a los sacramentos de la Iglesia Romana, o sino se quedarán

²³ Como señala Kenan B. Osborne, “Cuando la relación entre la realidad y la señal es de tal naturaleza que la realidad no se puede manifestar excepto *en* y *a través* de la señal, entonces tenemos un dinamismo que se halla activo en los sacramentos.” (*Sacramental Theology: A General Introduction*, [New York: Paulist Press, 1988], p. 26). Al decir esto, Osborne reafirma (aunque de manera más contemporánea y post-Heideggerian) la visión tradicional de la necesidad de los sacramentos, i.e., sin la iglesia mediadora y sus sacramentos, la realidad de la gracia salvadora de Dios no le puede ser comunicada a los hombres. Él continúa hasta señalar que esta “necesidad” no es absoluta, sino que surge de la ordenanza revelada por parte de Dios. “No quiero dar la impresión de que esta situación no podría haber sido de otra manera; Dios pudo haber llevado a cabo nuestra salvación sin el bautismo y la Eucaristía. Para usar una expresión Scotiana, *de potentia Dei absoluta*, esto es bastante posible. Sin embargo, con base en la revelación, tal como la encontramos en el Nuevo Testamento, el bautismo y la Eucaristía, *de potentia Dei ordinata*, son las vías por las cuales Dios ha escogido para llevar a cabo nuestra salvación” (pp. 26-27). De esta manera Roma preserva su papel único como la única dispensadora de la gracia a través de los sacramentos. Su doctrina de la justificación presupone en cada uno de sus puntos este oficio mediador de la Iglesia Romana.

bajo condenación, tratando de alcanzar una gracia efímera que se halla fuera de su alcance. *Todavía* hay algo que se halla entre el pecador y el Salvador. Roma siempre ha reclamado para sí misma ese papel único. Y aún sigue haciéndolo.

E. Trivializando el Perdón Judicial

Una quinta y última observación sobre el sabor característico de las recientes discusiones de la justificación por parte de ex-Protestantes y otros nos preparará para examinar la misma enseñanza bíblica. Esa característica es la minimización de la realidad e importancia del perdón judicial. Mientras algunos defensores, de paso, rinden un servicio de labios al perdón judicial de los pecadores como un aspecto (o pre-condición) de la justificación, repetidamente describen el perdón judicial con epítetos minimizantes como, “mero,” “solamente,” “simplemente.” Karl Keating dice, “los Reformadores veían la justificación como un mero acto legal por el cual Dios declara que el pecador merece el cielo aún sigue siendo, de hecho, injusto y pecaminoso.”²⁴ Es “solamente una aplicación externa de la justicia de Cristo.”²⁵ La doctrina romanista, por vía de contraste, mira la justificación como “una verdadera erradicación del pecado y una verdadera santificación y renovación.” Los pecadores llegan a ser “realmente buenos,” “mereciendo” de esta forma el cielo.²⁶ De igual manera, Scott Hahn alega que la visión Protestante hace de la justificación “simplemente un intercambio legal.”²⁷ Según Marshner, la visión de los Reformadores Protestantes significa,

... nuestra “justificación” no puede seguir siendo concebida como un cambio real en nosotros; tendrá que llegar a ser una declaración completa y sin restricciones por parte de Dios, e.g., una declaración de que, gracias a la obra de Cristo, Él nos considerará de allí en adelante como justos, aún cuando sigamos siendo internamente los pecadores que siempre fuimos. He allí la doctrina Protestante de la justificación “forense” o “extrínseca.” Ahora observemos lo que le sucede a nuestro propio acto de fe: deja de ser un acto fundamental de una renovación interior y llegar a ser un mero requerimiento, carente de cualquier poder salvífico por derecho propio, el que Dios arbitrariamente establece como la condición sobre la cual Él nos declarará justos. Por lo cual, veamos lo que les sucede a nuestras buenas obras: dejan de ser los actos vitales de los que consiste una “nueva vida” ontológicamente real y por la cual se manifiesta esta vida; se tornan meras respuestas humanas a la misericordia divina – bien, pero totalmente irrelevantes para nuestra justificación – o sino llegan a ser movimientos parecidos a los de un zombie producidos en nosotros por impulsos divinos irresistibles, por los cuales Dios exhibe Su gloria en Sus elegidos.²⁸

²⁴ Keating, *Catholicism*, p. 167.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, pp. 167-168.

²⁷ Hahn, “El Debate Autoridad / Justificación.”

²⁸ Marshner, *Reasons*, p. 222.

Nótese en estas citas el contraste sostenido entre los conceptos de “legal,” por un lado, y “real,” por el otro. La justificación forense, según Roma, es una “declaración completa.” Es una ficción legal – Dios, “de allí en adelante nos considerará justos,” aunque en realidad no seamos justos, pues “seguimos siendo internamente los pecadores que siempre fuimos.” Dios actúa “arbitrariamente” con respecto a la satisfacción de Su justicia.

Este tipo de lenguaje, usado con el interés de enfatizar la importancia de la transformación interna que resulta de la infusión de la gracia divina, de hecho sirve para trivializar el perdón divino. Esto es algo irónico en vista del hecho que Roma siempre ha tratado de obtener tantas millas como fuese posible a partir del terrorismo espiritual provisto por las visiones y los pensamientos gráficos del Juicio Final. Uno necesita pensar solamente en los horrores visuales del fresco de Miguel Ángel titulado *El Juicio Final* en la pared de la Capilla Sixtina. La segunda sección del tradicional “Requiem” Romanista (una msa por los muertos), el *Dies Irae* (“el día de la ira”), es otra descripción de las terribles realidades del juicio que enfrentan los pecadores. Comienza así,

*El día de la ira, ese día
disolverá el mundo en cenizas,
como lo profetizó David con la Sibila.*

*Qué temblor el que habrá,
cuando el juicio venga
y lo sacuda todo completamente...*

*La muerte y la Naturaleza serán impactadas
cuando la creación se levante otra vez
para responderle al Juez...*

*Y por lo tanto, cuando el Juez se siente,
todo lo oculto será manifiesto;
y nada quedará sin ser vengado...*

Pronto sigue el clamor desesperado del pecador culpable,

*¿Y qué voy a decir en mi miseria?
¿A quién le pediré que sea mi abogado,
cuando el justo apenas puede estar sin temor?*

El horror del juicio divino es casi palpable (especialmente cuando es descrito, por ejemplo, por el lenguaje musical de Berlioz o de Verdi). Tal temor, según el Catolicismo Romano tradicional, puede mover al pecador a los comienzos de la fe. Por esa razón el temor debe ser cultivado, y así sucede. Pero entonces el apologista Romano de la justificación por la fe y las obras entra para declararle a este pecador horrorizado que enfrenta la realidad de la ira eterna del Dios santo que el perdón y la reconciliación que buscan es “solamente una aplicación externa de la justicia de Cristo,” que es tan “sólo un intercambio legal.” Al pecador espantado, quien busca un lugar de refugio seguro para su fe, se le dice que *mire de lejos* el perdón de Dios y al sacrificio de Cristo

que satisfizo la justicia divina. Estas cosas son *únicamente* legales; son *insuficientes*.²⁹ Se le dice al pecador que mire hacia otro sitio – *¡se le dice que mire hacia él mismo!*

¿Es este el “evangelio”? ¿Son estas “buenas nuevas” a los oídos del pecador? ¿No es más bien una blasfemia?³⁰ Al trivializar de esta manera el perdón de Dios (una categoría legal), el dogma romanista tiene el efecto de minimizar con ello la *justicia divina* que demanda tal perdón, y más importante aún, al Salvador que *satisfizo* las demandas santas de *aquella* justicia divina para asegurarles a los pecadores *aquel* perdón pleno y libre.

VI. Hacia una Apreciación Bíblica de la Justificación

Por último, volvemos nuestra atención a un repaso breve de la doctrina bíblica de la justificación tal como es articulada en repetidas ocasiones por los grandes eruditos de Reforma y sus herederos por casi 500 años. Como ya mencioné, no es mi intención repetir con lujo de detalles la doctrina Protestante. No hay necesidad de ello – esta ha sido proclamada y explicada

²⁹ “Para los Católicos, la salvación depende del estado del alma al momento de la muerte. Cristo ya nos ha redimido, ha quitado el candado de las puertas del cielo, por así decirlo. (*Note que redención no es lo mismo que salvación* sino que es un prelude necesario.) Él hizo su parte, y ahora *nosotros tenemos que cooperar haciendo la nuestra*. Si vamos a pasar por esas puertas, tenemos que estar en el estado espiritual correcto. Tenemos que estar espiritualmente vivos. Si el alma es meramente un estado natural, sin la gracia santificadora, que es la gracia que le da vida sobrenatural, entonces está muerta sobrenaturalmente y es incapaz de disfrutar el cielo. No se le permitirá el paso por aquellas puertas. Pero si tiene gracia santificadora, entonces el cielo está garantizado *aún si se requiere primero una desviación para pasar por la purificación del purgatorio*. La Iglesia enseña que solamente las almas que son objetivamente buenas y que objetivamente agradan a Dios *merecen* el cielo, y aquellas almas son aquellas a las que se les ha otorgado la gracia santificadora. (Keating, *Catholicism*, p. 166, énfasis añadido). Todo esto es para decir que la muerte de Cristo es *insuficiente* para la salvación, y que debe ser *complementada* con el esfuerzo humano. Toda la charla acerca de la gracia (como en la “gracia santificadora”) – y el romanista es cuidadoso al enfatizar que el esfuerzo humano debe ser iniciado y continuar así por la gracia de Dios – es irrelevante para este asunto fundamental de la suficiencia de Cristo y su realización redentora. Tener fe en la obra finalizada de Cristo en el Día del Juicio simplemente *no es suficiente*, y ninguna cantidad de retórica romanista puede negar esa realidad básica y trágica.

³⁰ Parece que el poeta anónimo del “Requiem” puede haber estado más en contacto con el corazón del evangelio que estos teólogos, pues avanza hasta poner estas palabras en la boca de los pecadores temblorosos: *Rey de excepcional majestad / quien salva gratuitamente a los redimidos, / sálvame, Oh fuente de misericordia ... / Buscándome... me redimiste, sufriendo la cruz, / que tal obra no sea frustrada. / Oh, Juez justo de venganza, / otorga el don de la remisión / antes del día del juicio.*” No hay aquí ninguna disminución de la esperanza de una remisión plena y gratuita como la liberación legal de la obligación del castigo. No hay aquí ninguna palabra de auto-esfuerzo o de auto-justicia. No hay súplicas pidiéndole a Dios el reconocimiento de los propios méritos de uno. Solamente el clamor por la misericordia y una búsqueda sólo de Cristo para recibir el perdón.

de manera fiel y capaz por parte de muchos hasta el día actual. Los defensores contemporáneos de la perspectiva Romana no han presentado objeciones nuevas o contundentes a la perspectiva de los Reformadores. Simplemente han vuelto a presentar la posición tradicional de Roma (de antes y después de Trento).

Habiendo examinado algunas de las características de sus defensas antes mencionadas, concluiremos ahora este artículo con un panorama general de las principales líneas de argumentación a favor del entendimiento Protestante de la justificación. Para este resumen voy a depender en buena parte de la obra de John Murray, porque es un defensor reciente y uno de los más capaces de la doctrina de la justificación por la fe. Murray ha tomado de la rica exposición de la tradición Protestante y su libro, *La Redención: Realizada y Aplicada*, se halla disponible para el lector interesado.

A. La Justificación es Forense

La justificación es forense en carácter. Para entender apropiadamente la enseñanza bíblica sobre la justificación, uno debe comprenderla en las *categorías éticas* en las cuales la presenta la Escritura. Roma ha hecho un esfuerzo prolongado para negar – o al menos, minimizar – los términos legales (forenses) con los cuales la Reforma entendió la doctrina de la justificación. En vez de eso ellos han enfatizado que la justificación debe entenderse en términos *metafísicos*. Esta confusión de lo metafísico con lo ético ha sido característica de la interpretación de Roma tanto de la caída del hombre como de su redención. Los recientes defensores de la visión Romana continúan enfatizando el mismo punto. Marshner admite que la controversia entre Roma y la Reforma sobre la naturaleza de la gracia divina fue (en parte) una “batalla metafísica.”³¹ Él habla de la gracia como una “elevación de nuestra naturaleza” que fue también el caso antes de la Caída.³² La Gracia es una “cualidad del hombre que es propiedad de Dios,” y “para tratar con tal entidad, uno necesita una metafísica sofisticada de participación.”³³

Cuando vemos claramente esta preferencia por lo metafísico sobre lo ética, podemos entender mejor la antítesis previamente mencionada entre lo “legal” y lo “real” en las defensas romanistas. La “gracia óptica” es una “entidad *real* en el hombre.”³⁴ Si uno deja de entender esto, declara Marshner, “todo el entendimiento Católico de la justificación se queda sin sentido.”³⁵ Tiene razón. Por esa razón acusa a los Reformadores de negar la existencia de esta “gracia santificadora” metafísica. Él alega que, debido a sus nociones nominalistas, “encontraron más simple ese curso de acción.”³⁶

³¹ Marshner, *Reasons*, p. 220.

³² *Ibid.*, p. 221.

³³ *Ibid.*, p. 222.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 223.

Aquí Marshner pierde totalmente el punto. Lutero y Calvino no escogieron el camino “más simple.” Más bien, determinaron explicar la doctrina de la justificación *en los términos éticos en los cuales la revela la Escritura*. Entendieron claramente que la redención, tal como se revela en la Escritura, no es una transformación metafísica, sino ética. La “distinción entre el Creador y la criatura” que es fundamental para la metafísica y la revelación bíblicas se afirma con firmeza en su lugar a lo largo del plan de Dios para la salvación. El romanista aún está bastante confundido en este asunto, y hasta que se dé a la tarea de pensar a la manera de Dios – i.e., permitir que la misma Biblia moldee sus categorías de entendimiento – seguirá confundido.³⁷

Si se examina la terminología bíblica de la justificación – tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento – uno observa un lenguaje forense y judicial. Con muy pocas excepciones el concepto legal de “una declaración o vindicación de justicia” es el significado de los términos bíblicos para la justificación.³⁸ Es sólo torciendo las Escrituras que estos términos pueden ser forzados a conformarse a la consistencia con la descripción metafísica de la justificación demandada por el dogma romanista. Muchos de los defensores contemporáneos de ese dogma ni siquiera han intentado examinar los textos específicamente relacionados con la justificación. ¿Puede alguien preguntarse con seriedad el por qué?

Los Protestantes han señalado reiteradamente que incluso si uno acepta que la justificación se basa en la justicia inherente (o en la “gracia infundida” – la justicia producida) de la persona justificada, el acto de la justificación, sin embargo, no puede ser más que declarativo. Así como “condenar” no puede significar “hacer pecaminoso o criminal” así “justificar” (su antítesis bíblica

³⁷ Hay un dramático ejemplo de esta confusión en el debate de Scott Hahn con Knudsen sobre el tema de la justificación. Al presentar su preocupación por enfatizar la participación del creyente en el carácter divino de ser hijo, Hahn presenta una cita de la obra *La Redención: Realizada y Aplicada* de Murray sobre el tema de la adopción (p. 167). Su cita de Murray está tan editada que llega a darle un sentido completamente diferente del comentario original de Murray, que hace referencia a la peligrosa “confusión y error” de entender la adopción como involucrando una participación (metafísicamente hablando) en la condición única de “Hijo” por parte de Cristo y en la vida divina de la trinidad. La ironía es que precisamente eso es lo que Hahn está afirmando. Según Hahn, sólo participando en la “propia condición de Hijo de Jesús y nada menos que en Su propia condición divina de Hijo” (palabras de Hahn) puede el creyente *realmente* llegar a ser hijo de Dios (i.e., en oposición a ser *simplemente* “declarado como” un hijo de Dios por medio de la adopción). La confusión de Hahn de lo metafísico con lo ético le conduce hacia el peligroso error de afirmar que *el creyente es absorbido en la deidad* en virtud de su adopción. Él cae en la misma contra lo cual advierte Murray, ¡y lo hace mientras critica a Murray por la advertencia! De hecho, esta no es una ignorancia mal informada, sino una ceguera deliberada y premeditada.

³⁸ Para un tratamiento exegético y muy detallado de los textos bíblicos relevantes, cf. Murray, John, *New International Commentary on The Epistle to the Romans*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1959 / 1968), vol. 1, Apéndice A: “La Justificación,” pp. 167-168.

consistente) no puede significar “hacer justo o correcto.”³⁹ Las categorías son ineludiblemente éticas y legales, no metafísicas.

B. La Justificación se Fundamenta en Cristo, no en la Fe o en las Obras

El punto central en cuestión entre la perspectiva de Roma y la de la Reforma sobre la justificación tiene que ver con su fundamento o base. Ya se ha señalado que las discusiones recientes no han tenido éxito al no enfocarse de forma aguda en la antítesis central entre las posiciones Protestante y Católica Romana de la justificación. La cuestión básica en disputa no es la necesidad de buenas obras, aunque ese punto es importante y debe ser abordado en la discusión más amplia de la justificación. Más bien, es el tema de lo que constituye el fundamento de la justificación – la base sobre la cual Dios acepta al pecador como justo ante Sus ojos.

Los romanistas argumentan que el fundamento de la justificación es la fe en Cristo⁴⁰ más las buenas obras propias de la persona (realizadas en el poder de la gracia de Dios infundida en la persona que recibe el bautismo). Como dice Keating, “Dios hizo su parte, y ahora nosotros tenemos que cooperar haciendo la nuestra.”⁴¹ Algunos Protestantes, particularmente del campo arminiano, sustituyen la *fe sola* por la fe y las obras como el fundamento de la justificación. La fe, según esta construcción, es vista como aceptada por Dios en lugar de la obediencia a la Ley como el fundamento de la justificación. Pero tenemos que argumentar, con Lutero y Calvino, que *ni* la fe *ni* las buenas obras son el *fundamento* de la justificación.

Contra Roma debemos decir que la base de la justificación de uno no puede ser la propia justicia de uno, incluso si esta fuese producida en cooperación con la gracia de Dios (de modo que es, en algún sentido, un “don” de Dios). Como argumenta John Murray,

³⁹ “Hay pasajes en los que el pensamiento de emitir juicio nos provee un sentido en el cual hemos de entender la palabra justificación... Rom. 8:33-34 muestra de forma concluyente que el significado es aquel que queda contrastado con la palabra “condenar” y con aquel que está relacionado con la refutación de una acusación judicial. Por lo tanto, el significado de la palabra “justificar” en la epístola a los Romanos, y por lo tanto en la epístola que más que en cualquier otro libro en la Escritura desarrolla la doctrina, es declarar como justo. Su significado es totalmente desechado del pensamiento de hacer correcto, o santo, o bueno o derecho” (Murray, *La Redención: Realizada y Aplicada*, pp. 150-151).

⁴⁰ En la construcción Católica Romana no está claro si es la *fe* lo que forma parte del fundamento de la justificación (junto con las buenas obras), o la justicia de Cristo *en quien se coloca la fe*. Puesto que el Romanismo tiene una aversión tal a la idea de imputación, parece más probable que Cristo, por su muerte, merece la gracia que luego es infundida en el pecador produciendo fe y buenas obras. De modo que se reconoce la obra de Cristo como la fuente de la gracia divina en la vida del pecador, pero Su justicia y satisfacción de la justicia divina no constituyen en sí mismas el fundamento de la justificación. Más bien lo son la fe y las buenas obras (el fruto de la gracia).

⁴¹ Keating, *Catholicism*, p. 166.

Una justicia realizada en nosotros, aún cuando fuese perfecta y eliminara todo pecado futuro, no estaría a la altura de los requerimientos de la justificación plena e irrevocable que la Escritura representa como la justificación. Tal justicia no eliminaría el pecado y la injusticia del *pasado* ni la condenación que pesa sobre nosotros por nuestro pecado pasado. Pero la justificación incluye la remisión de *todo* pecado y condenación. Por consiguiente, la rectitud que es la base de tal justificación debe ser una que se encargue del pecado pasado lo mismo que proveer para el futuro. *La justicia llevada a cabo interiormente no está a la altura de esta necesidad.*⁴²

Esta verdad nace más bien del hecho de que el evangelio revela la gracia y la misericordia de Dios especialmente en la justificación de los *impíos* (Rom. 4:5; cf. 3:21-26). “Sin embargo, la justificación que ahora nos ocupa, es la justificación de los impíos por parte de Dios. No es la justificación de las personas que son justas sino de las personas que son malas, y por lo tanto, de las personas que se hallan bajo la condenación y la maldición de Dios.”⁴³ De modo que, la justificación bíblica no puede basarse – en su totalidad o en parte – en la rectitud de aquel que es justificado. De aquellos que son justificados se dice que son pecadores y que deben ser declarados justos sobre la base de la rectitud de otro.

Por otro lado, y contra el Arminianismo, debemos señalar que la fe humana está tan manchada como las obras humanas, y que por lo tanto es insatisfactoria como fundamento para la justificación plena y libre. Aún si se argumentara – siguiendo las líneas de Roma – que la fe fue el producto de las obras previas de la gracia de Dios en el corazón de una persona, ésta aún no respondería la demanda de Dios de una rectitud perfecta, y de hecho *divina*, como la única base sobre la cual el pecador puede ser reconocido como justo delante de Dios.⁴⁴ El pecador debe *ver*

⁴² *Ibid.*, pp. 155-156 (énfasis añadido). Murray añade, “Y también debemos tener en mente que la justicia realizada en nosotros por la regeneración y la santificación nunca es perfecta en esta vida. De modo que no puede, en ningún sentido, estar a la altura al tipo de justicia requerida. Solamente una justicia perfecta puede proveer la base para una justificación completa, perfecta e irreversible. Además, la justificación otorga un título de propiedad y asegura la vida eterna (Rom. 5:17, 18, 21). Una justicia realizada en nosotros nos equipa para el disfrute de la vida eterna pero no puede ser el fundamento de tal recompensa” (p. 156).

⁴³ *Ibid.*, pp. 152.

⁴⁴ Murray discute, y finalmente rechaza, la noción de que la fe en sí sea la rectitud contemplada en la justificación. Se refiere al lector a esa cuidadosa discusión (Murray, *Commentary on Romans*, pp. 354-359). En cuanto al a frase que tiene que ver con la creencia de Abraham en Dios, “le fue contado por justicia” (Gén. 15:6; cf. Rom. 4:3; Gál. 3:6), Murray concluye que la rectitud o justicia contemplada en la justificación “es la rectitud o justicia de Dios traída sobre nosotros porque es por fe, y es por la fe que llegamos a ser los beneficiarios de esta justicia porque es una justicia de Dios. Tan indispensable es esta complementación en la justificación de los impíos que la justicia puede ser llamada “la justicia de Dios” o “la justicia de la fe” sin implicar en lo más mínimo que la fe sustenta las mismas relaciones con esta justicia de la misma manera que Dios lo hace... La justicia es una justicia de Dios y es justicia por la fe. Pero es

fuera de sí mismo – de su fe y sus buenas obras – y mirar a Cristo como el único fundamento seguro para su esperanza de justificación delante de Dios.

El fundamento de la justificación, de acuerdo al testimonio consistente de la Escritura es nada menos que *la justicia del Señor Jesucristo* – expresada en Su “obediencia activa” (por la cual guardó de manera perfecta los mandamientos del Padre en todos sus detalles y de corazón) y Su “obediencia pasiva” (por la cual satisfizo plenamente la responsabilidad penal por la ley quebrantada que se levanta de manera justa en contra de Su pueblo). Según el *Catecismo Menor de Westminster*, “La justificación es un acto de la libre gracia de Dios, mediante la cual perdona todos nuestros pecados, y nos acepta como justos ante sus ojos, solamente a causa de la justicia de Cristo que nos es imputada, y que recibimos solamente por la fe” (P / R # 33). “*Solamente a causa de la justicia de Cristo.*” Aquí descubrimos al único y verdadero lugar de reposo para la fe salvadora. Solamente aquí hay una justicia suficiente para nuestra necesidad de justificación. “La justicia de Cristo es la justicia de su obediencia perfecta, una justicia no manchada y que no se puede manchar, una justicia que no solamente garantiza la justificación de los impíos sino una que necesariamente provoca y obliga a tal justificación. Dios no puede sino aceptar en su favor a aquellos que están investidos con la justicia de su propio Hijo.”⁴⁵

C. La Justificación es Declarativa y Constitutiva

La justificación no es meramente una ficción legal, sino un juicio en verdad. Si el fundamento de la justificación es la justicia de otro, de Jesucristo, entonces ¿tienen razón los romanistas al hacer la acusación de que la visión Protestante de la justificación es solamente una “ficción legal”?⁴⁶ ¿Acaso Dios simplemente llama “justos” a aquellos que no son justos, aún cuando hacerlo sería violar Su propia ley santa para los jueces (e.g., Deut. 25:1; Prov. 17:15)? No del todo. Aquí debemos reconocer la manera en que la doctrina Protestante llama la atención a la realidad de la imputación, y al hecho de que la justificación es tanto (para usar las palabras de Murray) “declarativa” como “constitutiva.”

La “imputación,” en el sentido bíblico, se refiere a la acreditación legal de la justicia o pecado de una persona para con otra. Presupone una relación de representación pactal entre aquellos que son las partes con la imputación.⁴⁷ En virtud de esta representación, el pecado y la culpa o la

una justicia de Dios porque es propiedad divina; es una justicia por la fe porque es traída a nosotros *por la fe*” (*Ibid.*, pp. 358-359).

⁴⁵ Murray, *La Redención*, p. 154.

⁴⁶ Si uno se suscribiera a una “teoría gubernamental” de la expiación, esta acusación podría tener algún fundamento, pero *no* si uno sostiene (como lo hace la mayoría de los Protestantes conservadores) la visión de que la expiación de Cristo fue una *verdadera satisfacción sustitutiva* de las demandas de la justicia divina a favor de Su pueblo (cf. John Murray, *Ibid.*, Cap. II, “La Naturaleza de la Expiación,” pp. 25-56).

⁴⁷ Cf. Murray, John, *The Imputation of Adam’s Sin*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 36-41. Considere también la evaluación de B. B. Warfield del significado histórico del énfasis

rectitud y la justificación pueden ser imputadas de uno hacia el otro. En la Escritura, la imputación está involucrada en tres situaciones particulares: (1) la imputación del pecado de Adán a su posteridad en el así llamado “pacto de obras,” (2) la imputación de los pecados de Su pueblo a Cristo como su Salvador representante, y (3) la imputación de la justicia de Cristo a Su pueblo como fundamento de la justificación.⁴⁸ El texto clásico con respecto a la imputación es Rom. 5:12-21.

Roma tradicionalmente ha buscado suprimir la enseñanza de la Escritura sobre la imputación a favor de su énfasis en la *gracia infundida* y la resultante *transformación subjetiva* en la vida del individuo. Solamente esto producirá “una verdadera erradicación del pecado y una verdadera santificación y renovación” de modo que el alma llega a hacerse objetivamente complaciente para con Dios de modo que se merece el cielo.”⁴⁹ Sólo esto bastará para la justificación *real*. Aunque pueden aparecer algunas cosas iniciales válidas a esta noción cuando se aplican a la imputación de la justicia de Cristo a Su pueblo, nunca se ajustará con el otro lado de la transacción de la imputación. ¿Hemos de entender que la imputación de nuestro pecado y nuestra culpa a nuestro Salvador implicó la *infusión de algún “principio de pecado”* (la negación de la gracia) en Él, con el resultado de que Él fue *subjetivamente transformado en un pecador* para nosotros? ¿La noción es tan incongruente como lo es de blasfema! Hasta Roma tiene que admitirlo.

El celo de Roma por sus categorías metafísicas no pueden aplicarse en las varias maneras exigidas por la revelación bíblica con respecto a la justificación. Por lo tanto, esas categorías deben ser *rechazadas*. En vez de eso, debemos entender que, en virtud de nuestra relación con Cristo como el “postrer Adán” y como la “cabeza” pactal de Su pueblo, nosotros legalmente, pero no obstante muy *verdaderamente*, recibimos Su justicia como nuestra por medio de la imputación. ‘De la misma manera, a través de la realidad de la imputación, Jesucristo mismo llevó nuestros

creciente en el “pacto” en el siglo diecisiete: “La idea [del ‘pacto’ o método ‘federal’ para exhibir el plan de los tratos del Señor con los hombres] estaba presente en las mentes de los Padres de la Iglesia y de los Eruditos; y subyace al pensamiento Protestante, tanto Luterano como Reformado, desde el principio, y en estos últimos había alcanzado una clara expresión, primero en Ursino. Pero ahora, rápidamente se hizo dominante como la manera preferible de concebir el método del trato divino con los hombres. El efecto alcanzado fue el de brindarle el más alto alivio a la triple doctrina de la imputación, y de poner de manifiesto, como nunca antes, la dependencia en ella de las grandes doctrinas del pecado, la satisfacción y la justificación” (Warfield, Benjamin, *Studies in Theology*, [New York: Oxford University Press, 1932], p. 306).

⁴⁸ “Así llegó a suceder que en las manos de los grandes líderes Protestantes del siglo dieciséis, y de sus sucesores los sistematizadores Protestantes del siglo diecisiete, la triple doctrina de la imputación – del pecado de Adán a su posteridad, de los pecados de Su pueblo al Redentor, y de la justicia de Cristo a Su pueblo – por fin llegó a su clímax como el corazón de las tres doctrinas constitutivas del Cristianismo – la pecaminosidad de la raza humana, la satisfacción de Jesucristo, y la justificación por la fe. La importancia de la doctrina de la imputación es que es la bisagra sobre la cual giran estas tres grandes doctrinas, y la guardiana de su pureza” (*Ibid.*, p. 305).

⁴⁹ Keating, *Catholicism*, pp. 167-168.

pecados y culpas en Su cuerpo en la cruz del Calvario” (I Ped 2:24). Como resultado de Su muerte por nosotros, la acusación proveniente desde el tribunal del Juez celestial de toda la tierra, que con toda justicia nos fue presentada, ha sido retirada (Col. 2:14). Estas son *realidades* maravillosas y llenas de gracia. Son realidades legales y pactales. Son – ¡alabado sea Dios! – realidades que soportarán la prueba de la gran *Dies irae*, cuando toda carne se halle delante de Dios para el Juicio Final. “Entonces, Señor, sabré de forma completa, y sólo entonces, cuánto es lo que debo.”

John Murray estaba preocupado y por eso señaló que había un peligro potencial en el énfasis Protestante en la justificación como un acto *declarativo*. El peligro que vio fue que la iglesia podría pasar por alto el hecho de que la justificación también se revela en la Escritura como un acto *constitutivo*. “Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos” (Rom. 5:19). Aquí es donde debe verse la gloria y la gracia *únicas* del acto de justificación por parte de Dios.

La peculiaridad de la acción de Dios consiste en esto: que él hace que exista el estado o relación de justicia el cual se declara como existente. Debemos recordar que la justificación siempre es forense o judicial. Por lo tanto, lo que Dios hace en este caso es que Él constituye la nueva y justa relación judicial lo mismo que declara la existencia de esta nueva relación. Él constituye en justos a los impíos, y por consiguiente puede declararlos como justos. En la justificación de los pecadores hay un acto constitutivo lo mismo que uno declarativo. O, si así lo queremos, podemos decir que el acto declarativo de Dios en la justificación de los impíos es constitutivo. En esto consiste su carácter incomparable.⁵⁰

La justificación es tanto un acto declarativo como constitutivo de la libre gracia de Dios. Es constitutivo para que pueda ser verdaderamente declarativo. Dios debe constituir la nueva relación así también como declararla. El acto constitutivo consiste en la imputación a nosotros de la obediencia y la justicia de Cristo. Por lo tanto, la obediencia de Cristo debe ser considerada como el fundamento de la justificación; es la justicia que Dios no solamente toma en consideración sino que acredita a nuestra cuenta cuando justifica a los impíos.⁵¹

Tal es la realidad de la justificación. Tal entendimiento de la doctrina bíblica debía haber silenciado las acusaciones de “meras legalidades” hace mucho tiempo, pero como hemos visto, no lo ha hecho. En la actualidad, las mismas acusaciones se están haciendo contra el carácter forense de la justificación así como se hizo en el siglo dieciséis.⁵² Roma aún no escucha la Escritura.

⁵⁰ Murray, *Redemption*, p. 153.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 154-155.

⁵² Hay un precio que pagar por esta continúa ceguera, y el menor elemento de ellos es una continua *falta de seguridad* en la piedad de Roma. ¿Cómo podría ser de otra manera? Si Cristo no ha hecho todo lo que el pecador necesita, y si la obra de Cristo podría terminar siendo en vano,

D. La Justificación es Unión Directa con Cristo

La justificación es disfrutada por el creyente en unión con Cristo. La Iglesia Católica Romana afirma un papel mediador único en la justificación de los pecadores – es el canal exclusivo de la gracia divina a través de su sacerdocio y sus sacramentos. La gracia justificante (o santificante) se recibe por medio del bautismo, y es “mejorada” por el sacramento de la penitencia, el sacramento post-bautismal de reconciliación. A través de la penitencia – con sus confesiones y obras de satisfacción – el pecador recibe gracia y perdón por los pecados cometidos después del bautismo. Sin penitencia incluso el alma bautizada permanece sin ser perdonada por cualquier pecado mortal que pudiera haber cometido, y así, sin haber recibido remisión, no puede permanecer en el Día del Juicio. Tal persona no está justificada.

Como ya hemos señalado, los recientes defensores de la visión romanista de la justificación no señalan este elemento sacerdotal indispensable, al menos no en sus declaraciones y escritos públicos sobre la justificación dirigidos a las audiencias Protestantes. Sin embargo, es un elemento indispensable en su entendimiento de la justificación. En su polémica contra la visión Protestante, dan la impresión – al llamar la atención al énfasis “meramente” legal, externo y objetivo de la visión de la justificación afirmada por la Reforma – de que el sistema Protestante es impersonal, un sistema en el que la gracia de Dios no puede ser realizada de manera efectiva en la vida del pecador. ¡Nada podría estar más lejos de la verdad!

Es verdad que la Reforma negó el papel mediador de la iglesia reclamado por Roma. Pero no hicieron esto para dejar al pecador alejado de Dios y su gracia salvadora. Al contrario, rechazaron la labor mediadora de la iglesia a favor de un énfasis renovado en la obra mediadora de Jesucristo. Afirmaron que el sistema romano de intermediarios sacerdotales y sacramentalismo de hecho *distanciaba* a los pecadores de Cristo en lugar de acercarlos a Él. El Papa y sus servidores sacerdotales, los santos y María *oscurecían* el sentido que pudiera tener el pecador de la presencia de Cristo. Con toda esta eclesiolatría sustituyeron el énfasis bíblico en la *cercanía* de Dios por medio de Cristo. El pecador no necesitaba un intermediario terrenal. Él ya tenía al mediador verdadero y perfecto entre Dios y el hombre, a Jesucristo hombre (1 Tim. 2:5). Así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así los Reformadores levantaron a Jesús el Salvador – por medio de la predicación del “Cristo crucificado” – y los hombres y mujeres que pusieron con fe su mirada en Él vivieron (Juan 3:14-15).

La doctrina Protestante de la justificación plena y gratuita – con su apropiado énfasis bíblico en el carácter forense y pactal de esa justificación – no se puede apreciar de manera apropiada aparte de las enseñanzas bíblicas adicionales (también enfatizadas de una nueva manera por parte de los Reformadores) con respecto a la unión con Cristo y la obra interna del Espíritu Santo en la aplicación de la redención a la vida y experiencia del pecador redimido. Aunque una discusión

entonces ¿dónde puede el alma encontrar consuelo y alivio? Los defensores modernos de Roma (e.g., Hahn y Keating) se muestran más bien defensivos sobre el tema de la seguridad, señalando que nadie puede tener certeza *absoluta* con respecto a su salvación. Pero eso pasa el punto por alto. ¿Acaso el corazón tiene un lugar de reposo en un Salvador todo-suficiente, o se le abandona para que languidezca en las dudas y temores que necesariamente deben venir a medida que el Cristiano lucha con la continua realidad de la tentación y el pecado?

adicional de esto último nos llevaría mucho más allá del alcance de nuestro interés en este ensayo, sí quiero concluir nuestro repaso de la doctrina Protestante de la justificación con una palabra o dos sobre lo primero – la unión con Cristo.

La Biblia nos enseña que Cristo es nuestro gran sustituto. Él ha actuado a nuestro favor para asegurar las bendiciones del pacto que fueron perdidas por Adán en su pecado. Jesús ha venido para traer perdón y una vida nueva y eterna en compañerismo con Dios para los pecadores que pongan en Él su confianza. Estas son las “buenas nuevas.” Pero la gloria más grande de la salvación es que no disfrutamos de estas bendiciones pactales abstrayéndonos de la amada Persona que nos las da. Al contrario, estas misericordias son experimentadas por el creyente “en unión con Cristo.” Jesús vino al mundo no simplemente para darnos bendiciones, sino para darse a Sí mismo a nosotros. Él vino para traer a su realización escatológica – en toda su profundidad y plenitud – la antigua promesa del pacto – “Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo, y Yo habitaré con ellos.” Jesús hace esto en Su propia persona, y por medio de la relación que Él, lleno de gracia, crea con aquellos que le aman y confían en Él. ¿Quién pensaría alguna vez que el misterio de aquella bendición central del pacto, cuando finalmente es revelada, sería nada menos que “Cristo en vosotros, la esperanza de gloria” (Col. 1:27)?

Es esta unión con Cristo que Calvino (y otros en la Reforma) colocó en un agudo punto focal en conexión con al realidad bíblica de la justificación. Él declaró:

Negamos que las buenas obras tengan parte alguna en la justificación, pero afirmamos plena autoridad para ellas en las vidas de los justos. Pues si aquel que ha obtenido justificación posee a Cristo, y, al mismo tiempo, Cristo nunca está donde no está Su Espíritu, es obvio que la justicia gratuita está necesariamente conectada con la regeneración. Por lo tanto, si queréis entender adecuadamente cuán inseparables son la fe y las obras, mirad a Cristo, quien, como enseña el apóstol (1 Cor. 1:30), nos ha sido dado por justificación y por santificación.⁵³

Se podrían multiplicar las citas como esta de Calvino y de otros, pero esta muestra la manera en que Calvino miraba la unión con Cristo, no como el fundamento lógico o punto de partida de la obra redentora de Dios para los pecadores, sino como el centro viviente y personal. La regeneración, la justificación, la santificación, la adopción, etc., no son meramente platillos principales en la “variada mesa” de la redención. Más bien, están personalmente relacionadas con el mismo Cristo. Como señala Calvino, es *Jesús* quien es hecho para nosotros sabiduría de Dios, y justicia, y santificación y redención (1 Cor. 1:30). De modo que, estas bendiciones espirituales son recibidas y disfrutadas por el creyente *en unión con el Salvador*. El temor de Roma de que la doctrina Protestante de la justificación conduciría a una sub valoración de la obediencia y la pureza en la vida cristiana, cualquiera que fuese su nivel de sinceridad y legitimidad, surgió del hecho de no entender la enseñanza Protestante como un todo. Esa es la razón por la cual los Reformadores fueron celosos de enfatizarla una y otra vez. Sus palabras han sido tremendamente desatendidas por los partidarios del Romanismo.

V. Conclusión

⁵³ Calvino, Juan. “Respuesta al Cardenal Sodoletto,” citado en Leith, *Calvino*, p. 95, n. 48.

Debemos dirigir nuestro estudio a una conclusión. Hemos examinado el continuo debate sobre la justificación entre partidarios de la posición romana (“la justificación por la fe y las obras”) y la posición Protestante (“la justificación por la fe sola”). En particular hemos tratado de enfocar nuestra atención en las defensas de la posición romana hecha por recientes apologistas y ex-evangélicos. Nuestro interés ha sido evaluar sus argumentos a la luz de la enseñanza de la Palabra de Dios y los mejores argumentos teológicos producidos por la iglesia. Hemos visto que estos recientes partidarios, igual que sus predecesores, no han presentado de manera aguda la antítesis real entre las dos posiciones. Más bien han recurrido a caricaturas de las posiciones de sus oponentes – aún cuando, como ex-evangélicos, saben muy bien que lo que le atribuyen al Protestantismo es una falsedad – y han introducido en la discusión cortinas de humo argumentativas que simplemente sirven para oscurecer el debate.

Sin embargo, por todo eso, están haciéndose escuchar en algunos círculos. Están presentando una apelación atractiva para los Protestantes. Por lo tanto, sus apelaciones son peligrosas y debemos oponernos a ellas con lo mejor que tenemos que ofrecer en la forma de una defensa contemporánea de la fe bíblica de nuestros antepasados de la Reforma. Tal amenaza ha puesto en peligro a la iglesia en el pasado. Concluimos con las palabras elocuentes y retadoras de J. C. Ryle, arzobispo de Liverpool, Inglaterra, escritas en el momento cuando John Henry Newman y otros estaban dirigiendo una peregrinación “de regreso a roma” que amenazaba a la Iglesia de Inglaterra. Sus palabras son tan apropiadas hoy como lo fueron hace cien años.

Los hombres pueden llamarme un alarmista, si quieren, por usar tal lenguaje. Pero contesto, hay una causa. Las clases superiores en esta tierra están ampliamente infestadas con una inclinación a la religión sensual, histriónica y formal. Los órdenes más bajos se están familiarizando, desdichadamente, con todo el ceremonialismo que resulta ser el peldaño hacia el Papado. Las clases medias se están disgustando con la Iglesia de Inglaterra, y preguntándose para qué sirve. Las clases intelectuales están descubriendo que todas las religiones son igualmente buenas o igualmente malas. La Casa de los Comunes no hará nada a menos que sean presionados por la opinión pública. No tenemos allí ahora a ningún Pym o Hampden. Y todo este tiempo el ritualismo crece y se propaga. La nave está entre las olas que rompen en la playa, olas por delante y olas por detrás, olas poderosas a la derecha y también a la izquierda. Hay que hacer algo, si es que vamos a escapar del naufragio.

La vida misma de la Iglesia de Inglaterra está en juego, y nada menos. Retiren el Evangelio de una Iglesia y no vale la pena preservar esa iglesia. Un pozo sin agua, una funda sin espada, un motor a vapor sin fuego, una nave sin brújula ni sextante, un reloj sin resortes, un cadáver completo sin vida – todas estas son cosas inútiles. Pero no hay nada tan inútil como una Iglesia sin el Evangelio. Y esta es la pregunta misma que nos mira a la cara – ¿Va la Iglesia de Inglaterra a retener o no el Evangelio? Sin él, en vano nos volveremos a nuestros arzobispos y obispos, en vano nos gloriaremos en nuestras catedrales y parroquias. Muy pronto, *ichabod* estará escrito en nuestras paredes. El arca de Dios no estará con nosotros. Ciertamente, algo hay que hacer.⁵⁴

⁵⁴ Ryle, J. C., *Light from Old Times*, (Londres: Chas J. Thyne & Jarvis, 1924), pp. 52-53.

En verdad que debía hacerse algo. Sigamos resistiendo la amenaza al evangelio representada por las doctrinas del Romanismo – con gran consideración y compasión, y con nuestros argumentos y persuasiones más fuertes. Y oremos por estos jóvenes que tristemente han tomado un giro equivocado, y que pone en peligro sus almas eternamente. Oremos que Dios les conceda con Su gracia, a ellos y a otros en la Iglesia Católica Romana, una *nueva* Reforma. Que los esplendores que distraen y las seguridades terrenales de Roma sean eclipsados una vez más por “la luz del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo” (II Cor. 4:6).

El Rev. Roger Wagner es pastor de la Iglesia Ortodoxa Presbiteriana de Bayview en Chula Vista, California y candidato a Doctor en Ministerio en el Seminario Westminster, Escondido.

Este artículo fue publicado originalmente por la revista *ANTITHESIS* correspondiente a los meses de Setiembre/Octubre 1990, Volumen I, Número 5, pp. 24 – 33.

Traducción de Donald Herrera Terán, para www.contra-mundum.org