

EBERHARD JÜNGEL

**EL EVANGELIO DE LA
JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO COMO
CENTRO DE LA FE CRISTIANA**

Estudio teológico en perspectiva ecuménica

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2004

La publicación de esta obra ha sido financiada con una
subvención del Goethe-Institut Inter Naciones

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido
sobre la tercera edición del original alemán: *Das Evangelium von der Rechtferti-
gung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Stu-
die in ökumenischer Absicht*

© J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2003

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1518-8

Depósito legal: S. 86-2004

Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos

Impreso en España / UE

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2003

CONTENIDO

<i>Prólogo a la primera edición</i>	9
<i>Prólogo a la tercera edición</i>	13
EL EVANGELIO DE LA JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO COMO CENTRO DE LA FE CRISTIANA	
1. Introducción	21
1. La dificultad de entender lo sencillo	21
2. De qué se trata	23
3. La justificación: la manera cotidiana de hablar	25
4. «Sin este artículo el mundo no es más que muerte y tinieblas»	28
2. La función teológica del artículo de la justificación	35
1. El alto aprecio por parte de la Reforma	35
2. Reservas teológicas: una confrontación con Karl Barth	39
3. Menosprecio expreso	53
4. La doctrina de la justificación como categoría hermenéutica	70
3. El acontecimiento de la justificación: la justicia de Dios	75
1. El concepto tradicional de la justicia	76
2. El concepto cristiano de la justicia de Dios	86
3. El acontecimiento de la justicia de Dios en la persona de Jesucristo	104
4. La mentira del pecado	115
1. El conocimiento del pecado	116
2. El pecado como la suma de la maldad	129
3. El hombre como actor y siervo del pecado	143
4. El pecado como incredulidad	165

5. El pecador justificado. Sobre la importancia de las partículas exclusivas (recalcadas por los reformadores)	181
1. Solamente Cristo («solus Christus»)	183
2. Únicamente por gracia («sola gratia»)	207
3. Únicamente por la palabra («solo verbo»)	236
4. Únicamente por la fe («sola fide»)	275
6. La vida desde la justicia de Dios	299
1. Liberación de las mentiras de la vida	300
2. La vida como culto divino	305
3. La primacía del ser persona	307
4. La justicia en el mundo	310
<i>Índice analítico</i>	317
<i>Índice general</i>	329

Introducción

1. *La dificultad de entender lo sencillo*

El *Evangelio*, que narra la historia de Jesucristo como historia del origen de una gran alegría para todo el pueblo (Lc 2, 10), es, en su forma más característica, un mensaje tan sencillo como revolucionario: es *la palabra de la cruz* (1 Cor 1, 18) que, en virtud de la muerte de una sola persona, promete a todos los hombres la vida. Esta palabra puntualiza lo que se narra en los evangelios. En la palabra de la cruz, que proclama la muerte de Cristo como el acontecimiento decisivo para la vida y la muerte de la humanidad y de su mundo vital, se efectúa una concentración kerigmática tal, que no puede concebirse en forma más concentrada ni en forma más kerigmática: *¡Dios en favor de los impíos! ¡La vida en favor de los amenazados por la muerte y que han incurrido en la muerte! ¡La salvación para una humanidad perdidamente extraviada y que se ha afincado en una perdición merecida por su propia culpa! ¡Verdad liberadora para hombres que oprimen la verdad y que, al mismo tiempo que hacen esto con la verdad, se enredan a sí mismos y a sus semejantes en mentiras acerca de la vida, en mentiras hostiles a la vida!*

El apóstol Pablo designa en Rom 4, 5 como *justificación del impío* este kerigma concentrado que, según el juicio de Friedrich Nietzsche, significó una «inversión de todos los valores de la anti-güedad»¹. Y el Evangelio de la justificación del impío, Pablo lo

1. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, edición crítica de las obras completas (KGA) preparada por G. Colli y M. Montinari, vol. VI/2, 1968, 65 (versión cast.: *Más allá del bien y del mal*, Arganda del Rey 2000. Cf., a propósito, *infra*, p. 53s.

presentó al mismo tiempo en forma de reflexión teológica: la denominada doctrina paulina acerca de la justificación. La expresión *doctrina* es apropiada, porque Pablo, en los correspondientes pasajes de sus cartas, no sólo narra y proclama, sino que al mismo tiempo explica y argumenta, es decir, reflexiona teológicamente. Es verdad que toda verdadera narración histórica y toda verdadera proclamación difícilmente podrán prescindir o no podrán prescindir en absoluto de una reflexión teológica implícita. Pero en la doctrina de la justificación, la reflexión teológica se hace explícita. Procede en forma de argumentación. Más aún, es expresada incluso polémicamente como apología de la verdad del Evangelio. Esto llega hasta el punto de que el apóstol Pablo se sintió obligado a resistir públicamente y cara a cara a otro apóstol (se trataba del que más tarde sería denominado «príncipe de los apóstoles» ¡y del que sería supuestamente el representante de Cristo en la tierra!), cuando este, con su manera de proceder, estaba cuestionando la verdad del Evangelio. El apóstol Pablo se enfrentó al proceder del apóstol Pedro, cuando este corría peligro de presentar en la práctica como absurda la verdad del Evangelio. Y se enfrentó con él con argumentos (Gal 2, 11-21). Apóstol contra apóstol, ¡y sólo por amor a la verdad! Era algo así como la hora en que nació la teología evangélica.

Que el Evangelio acerca de la justificación del impío *podiera* recibir la forma de una reflexión explícita es un hecho que se halla estrechamente relacionado con su potencial de verdad. Pablo acentúa que el Evangelio hace valer una verdad que debe imponerse, para que el Evangelio mismo se mantenga. Pero es evidente que el Evangelio acerca de la justificación del impío no sólo *podía* adoptar la forma de reflexión teológica, sino que además *tenía que* hacerlo, evidentemente. Esto tiene también su fundamento en la inversión de todos los valores de la antigüedad, señalada por Nietzsche: una inversión reclamada por la exigencia de verdad inherente al Evangelio, y que este Evangelio instruía para que se efectuara. Ahora bien, cuando el Evangelio acerca de la justificación del impío hace oír su voz, no se hallan en juego únicamente los valores *de la antigüedad*, ni mucho menos, sino que lo están también todos los valores humanos. Pues la palabra de la cruz sitúa precisamente *en la justicia* al hombre que se halla *en la injusticia*, y no (sólo) ante el mundo, sino que se halla *en la injusticia*

ante Dios y, por este motivo, merece ser acusado y condenado. Pero hasta qué punto se trata de lo correcto, eso es algo que exige una explicación y para ello es necesaria una argumentación. La doctrina de la justificación es el intento de ofrecer una argumentación que esté en consonancia con la exigencia de verdad inherente al Evangelio.

En efecto, para el denominado «sano entendimiento del hombre» esta exigencia de verdad dista muchísimo de ser evidente. Para él es ante todo –como en tiempos del apóstol lo era para los griegos– una marcada necedad, si es que no llega a ser –como para los judíos de entonces– un escándalo blasfemo (1 Cor 1, 23). Hace falta algún esfuerzo para entender que esa necedad encierra en sí una profunda sabiduría que salva la vida y que, por tanto, es en realidad un escándalo saludable. La doctrina de la justificación supone un esfuerzo por la forma de reflexión que adopta, pero también por la propia profundidad del tema. Sin embargo, para el que se imponga a sí mismo el esfuerzo de la reflexión, el Evangelio acerca de la justificación del impío le resultará lo que es en su meollo mismo, a saber, algo *muy sencillo*.

2. De qué se trata

Es conveniente enunciar primeramente a grandes rasgos de qué se trata, toda vez que el Evangelio acerca de la justificación del impío reclama su exigencia de ser la verdad.

1. Se trata, para decirlo brevemente, de la vida y de la muerte, o más exactamente: de *la alternativa entre* la vida y la muerte. Y puesto que *la vida* significa siempre, en el juicio teológico, *el vivir con*, se trata más precisamente de si yo, ahora y en la eternidad, tengo el derecho a vivir con Dios, o de si en el fondo no soy capaz de vivir con nadie, es decir, de si he incurrido en la muerte. Porque en la muerte, juntamente con «el vivir con», se desmorona también el vivir, se desintegra también la vida.

2. Se trata de mi persona, es decir, de mí mismo, del ser personal del «yo». ¿Quién o qué me hace ser la persona que posee una dignidad inviolable? ¿Me lo hago yo a mí mismo? ¿Lo hace la sociedad? ¿O lo hace Dios?

3. Se trata de Dios y de la cuestión acerca de lo que es en verdad divino. Y se trata de saber con qué clase de humanidad el hombre, que se entiende a sí mismo como imagen y semejanza de Dios, está en consonancia con la divinidad de Dios. Es decir, ¿quién o qué es un Dios realmente divino?

4. Se trata de la relación de Dios con el hombre (una relación que decide acerca de todas estas cuestiones) y de la relación del hombre con Dios. Y se trata de la historia en la cual acontece esa relación mutua. Para decirlo más exactamente, se trata del acontecimiento central dentro de esa historia: de la muerte de Jesucristo en la cruz. Esa muerte, ¿tiene algo que decir? Y si tiene algo que decir, y si tiene algo que decirnos, ¿qué es precisamente? ¿Y con qué potestad, con qué autoridad y con qué poder habla semejante palabra de la cruz?, ¿con la autoridad de una historia que terminaba y que tal vez incluso se consumaba en esa muerte y, por tanto, con la autoridad y el poder del pasado («Érase una vez...»)?, ¿o con el poder de un futuro que se inicia de nuevo, que es lo suficientemente fuerte para regresar de forma creadora al pasado de una vida vivida y que acabó en la muerte, que haga que aflore a la luz la verdad y la importancia de esa vida y de esa muerte? La palabra de la cruz, ¿es una palabra de sepulcro, o es una palabra que libera vida, vida nueva, una vida que supera a la muerte? Brevemente: se trata de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos y de nuestra participación en su muerte y en su resurrección.

5. Se trata, por tanto, de participación, a saber, de hacer partícipe, de llegar a ser partícipe y de la participación en la historia de Jesucristo. ¿Cómo se efectúa ese hacer partícipe, nuestro llegar a ser partícipes y nuestra participación? Si Jesucristo es *el que hace partícipe* en su historia, ¿cómo y en qué sentido *llegamos nosotros a ser partícipes y tenemos participación*? ¿Y cómo, de qué manera, es él *quien hace partícipe*?

¿Es la palabra de la cruz (y, por tanto, el solo Evangelio) aquello por lo cual Jesucristo *nos hace participar* en su historia? ¿O interviene también la Ley con las exigencias que nos impone? Y si esto es así, ¿cómo lo hace? Y si Jesucristo nos hace partícipes en su historia por la sola Palabra, ¿cómo intervienen en todo ello los denominados sacramentos? Los sacramentos ¿confirman la tesis de que únicamente por medio de la Palabra se nos hace partícipes en

la historia de Jesucristo? ¿O más bien hacen la competencia a la palabra de la cruz?

¿Y qué ocurre con nuestra propia *participación*? ¿Es la fe y la sola fe aquello por lo cual participamos en la historia de Jesucristo? ¿O también en virtud de una vida con un comportamiento acertado, en virtud de nuestras buenas obras, es decir, por medio de lo que nosotros mismos hacemos y obramos?

¿Y existe también, más allá de la participación actual en el acontecimiento de la fe, una continuada *participación* en esa historia? Y si así es, ¿en qué forma? ¿En la forma de la Iglesia? Ahora bien, ¿qué es la Iglesia? ¿Es algo distinto o es incluso más que la comunión de los pecadores justificados?

6. Pero sobre todo y en todo se trata de la justicia: de la justicia de Dios y de nuestra justicia. ¿Cómo procede Dios, en su justicia, con nuestra injusticia? Y en paralelo con ello, si es que no es lo mismo, se trata de la gracia de Dios y de nuestra culpa. ¿En qué relación se halla la gracia de Dios con su justicia, y cómo se relaciona su clemencia con nuestra culpa?

7. Y si en todo ello se trata siempre, al mismo tiempo, de mi ser de persona, ¿qué función desempeña entonces mi conciencia moral en el acontecimiento de la justificación? ¿Tiene, al mismo tiempo, algo que decir? Y si es así, ¿cómo habla ese extraño tribunal personal, en el que se falla si yo he de vivir en contradicción conmigo mismo o si puedo vivir en paz conmigo mismo? Esa conciencia ¿puede ser reducida al silencio? Y en ese caso, ¿cómo se hace? Una persona acusada y condenada por su conciencia ¿puede ser justificada?

3. *La justificación: la manera cotidiana de hablar*

El concepto teológico de la justificación no es, desde luego, incomprendible, pero proporciona al hombre de hoy día dificultades considerables para su comprensión. Una ojeada a la vida cotidiana podrá darnos cierta orientación.

Justificar algo, tener que justificarse, quedar justificado: todo ello son procesos elementales de la vida en el mundo. Suceden día tras día. Es verdad que no tienen nada que ver directamente con el

misterio central de la fe cristiana. Pero proporcionan una precomprensión de lo que acontece como justificación del pecador.

De ordinario, uno intenta *justificar algo* cuando es una cosa que no se entiende por sí misma. Un hombre justifica, por ejemplo, su conducta, su manera de obrar, porque no es plausible o resulta incluso escandalosa. Uno justifica principalmente su conducta errada, a la que hay que disculpar como una conducta en cierto modo necesaria, a fin precisamente de no tener que disculparse a sí mismo por su propia conducta errada. Lo que se hace, más bien, es absolverse uno a sí mismo, disculpando la propia conducta como una conducta necesaria.

No raras veces el hombre llega a justificar incluso su propia *existencia*: el hecho de que él se halle ahora aquí, donde, al menos por el momento, parece estar en el lugar equivocado. Ahora bien, la justificación de la propia existencia puede referirse, más allá de tales situaciones particulares, y de manera mucho más elemental, al simple hecho de que yo exista sin más, en vez de no existir. Entonces yo no justifico ya algo o mi correspondiente existencia en situaciones muy determinadas, sino que *me justifico a mí mismo* en el sentido más original de la palabra. Ahora bien, el que justifica su vida, su existencia en general, es decir, *el que se justifica a sí mismo*, está afirmando con ello que su vida tiene un sentido. Justifica, junto con su existencia, el sentido de su existencia. Una existencia absurda, una existencia sin sentido, no puede justificarse. Tan sólo la existencia *aparentemente* absurda puede justificarse, a saber, como una existencia llena de sentido. Pero *¿ante quién?*

Las justificaciones se efectúan siempre ante *alguna instancia*. Yo me justifico ante otras personas, ante una institución humana (por ejemplo, ante un tribunal) o ante mí mismo. Son procesos de la vida *profana*, por los cuales yo soy justificado *ante el mundo*. No desligada de ellos, pero trascendiéndolos y relativizándolos, se efectúa la justificación del hombre *ante Dios*. Pero en todos los casos el proceso de justificación es un suceso que me cita *ante un foro*. Nosotros existimos siempre ante algún foro, y a veces ante varios foros al mismo tiempo: un niño ante los padres (¡y viceversa!), el amigo ante el amigo, el trabajador ante los compañeros o ante el jefe, el enfermo ante el médico, el ministro ante el parlamento, el sospechoso ante la policía, el acusado ante el tribunal, etc. En el

acontecimiento de la justificación se hace explícita esa *existencia ante...* Entonces me experimento como un «yo» que no puede menos de aparecer ante alguien. Bien puede suceder que yo tenga que aparecer ante mí mismo. Si esto sucede, es decir, si me justifico *ante mí mismo*, entonces el foro ante el que soy citado es mi *conciencia moral*.

Querer justificarse es una cosa; *tener que* justificarse es otra. El hecho de que el hombre *quiera* justificarse, justificar sus acciones, su conducta y sus pretensiones a una ulterior vida futura, está relacionado con el hecho de que él exija *reconocimiento*. Para el hombre es esencial que le reconozcan. Su ser de persona depende de ello. Porque el hombre, como persona, reclama el reconocimiento de sí mismo. La voluntad de autojustificación brota de esa necesidad básica humana de obtener reconocimiento.

Tener que justificarse, ser *forzado* a justificarse, remite a otra nota fundamental del ser humano. Ser hombre significa tener que *responsabilizarse*. Y eso, porque ningún hombre existe únicamente para sí. El hombre –aun en el caso de que se relacione consigo mismo– existe siempre en relaciones con otros. Como ser viviente que está lleno de relaciones en todos los aspectos, existe *en responsabilidades ante* otros. Y precisamente por eso, llegado el caso, *puede exigírsele responsabilidad*. Y entonces *tiene que* justificarse.

El que *tiene que* justificarse aparece, desde luego, como quien se halla *en situación de injusticia*. En efecto, al hombre que por principio vive en condiciones de responsabilidad, no suele llamársele a asumir su responsabilidad, sino cuando se halla culpable de algo o cuando parece ser culpable de algo, es decir, cuando es *inculpado, acusado*. Si es capaz de justificarse, entonces se acepta su rectitud (o inocencia); pero si no lo es, se le considera culpable. Si es capaz de justificarse, es declarado justo y es absuelto; si no es capaz de hacerlo, se le condena.

Pero puede suceder también que un hombre no sea capaz de justificarse a sí mismo, aunque haya procedido con rectitud. Ante un tribunal, esto puede conducir a grotescas sentencias condenatorias; eso, sin referirnos en absoluto a los tribunales de justicia establecidos por el terror. Acontecimientos posteriores y una mejor manera de entender las cosas, o sencillamente una justicia más justa, son capaces perfectamente de rehabilitar la inocencia de perso-

nas inculpadas y condenadas, aunque a menudo sin que la persona misma pueda contribuir en algo a su propia justificación. En estos casos, esa persona *ha sido justificada* sin su propia intervención. Sin embargo, fue justificada, porque era una persona recta.

¿Se puede justificar también a quien *no es recto*? ¿Se puede absolver a quien es culpable, sin pervertir con ello el derecho?

El Evangelio acerca de la justificación del pecador afirma que eso es precisamente lo que Dios hizo. En el centro de la fe cristiana se halla la enorme afirmación de que el hombre inculpado con razón, de que el hombre que es completamente injusto ante Dios y que, por tanto, merece ser llamado *pecador* o también impío, es *justificado* ante Dios, es decir, encuentra reconocimiento ante Dios. Ahora bien, el que encuentra reconocimiento *ante Dios* es reconocido *de manera irrevocable y definitiva*; tiene derecho a *vivir* en el pleno sentido de la palabra, y a *convivir* con otros.

4. «Sin este artículo el mundo no es más que muerte y tinieblas»

«Sin este artículo el mundo no es más que muerte y tinieblas»². Vemos intuitivamente lo que Lutero se atrevió a enunciar con esta hiperbólica afirmación, si repasamos la historia del fratricida Caín: una historia que se lee en el Evangelio del Nuevo Testamento como la primera historia bíblica acerca de la justificación.

a) *El recuerdo de Caín*

Nadie puede negar –incluso quien no ha sufrido experiencias semejantes– que el mundo está lleno de muerte y también de todas las tinieblas posibles que, como señal de la muerte, la preceden o la siguen. Sin embargo, nadie deja de tener por completo experiencias de esta clase. ¿Quién no ha tenido, al menos, la experiencia de ver cómo un rostro humano se ensombrece, como se ensombreció el rostro de Caín según Gn 4, 5? Pero no sólo un rostro humano;

2. M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann* (1537), en *D. Martin Luthers Werke. Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe [WA]), vol. 39/I, 205, 5: «Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae».

también toda una época puede ensombrecerse, como trató de hacernos ver, por ejemplo, Martin Buber³ con la expresión «eclipse de Dios», refiriéndose de manera impresionante a nuestra época actual. Que el mundo está lleno de muerte y de tinieblas, lo comprobará también a diario, hoy día, cualquiera de nosotros. Nuestra época está mejor informada, en este aspecto, que cualquier generación anterior. Los medios de comunicación nos lo hacen ver día tras día en imágenes. Es enorme la magnitud que han llegado a alcanzar la muerte y las tinieblas.

Y, sin embargo, nadie se atreverá a decir que el mundo sea *por completo* muerte y tinieblas. Hay momentos de luz. ¡Y seguimos viviendo! La afirmación de Lutero de que, sin el artículo de la justificación del impío, el mundo *no es más* que muerte y tinieblas, o es una exageración desmedida, una hipérbole teológica, o bien es la expresión de una experiencia, que todavía no ha quedado agotada por la estadística de los casos de muerte y por el análisis de los ensombrecimientos subjetivos y objetivos (del espíritu humano, del espíritu del mundo, de la luz de la razón, en una palabra: de la luz de la vida). Tenemos razón sobrada para aceptar esta última alternativa. Lo que ella significa, se irá explicando mediante algunas reflexiones bíblicas.

Los mitos de muchas religiones expresan recuerdos de unas tinieblas que abarcan totalmente al mundo y de una amenaza total de muerte. La Biblia, con la historia del diluvio, recuerda esa amenaza universal. Pero, de manera más remota todavía, la recuerda la historia de la creación, al decir que el mundo, al principio, era *tohu wabohu*, desolación y vacío (mortal), un mundo *caótico* y cubierto de tinieblas: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era una soledad caótica y las tinieblas (*tenebrae*) cubrían la faz de la tierra». Luego «dijo Dios: Que exista la luz. Y la luz existió» (Gn 1, 1-3). Se trata de un recuerdo bíblico de la amenaza original que se cierne sobre todo lo que existe. Tiene sus paralelos en otras sagas acerca de los orígenes, y da a entender al lector: todo lo que existe procede de aquellas tinieblas y sigue estando amenazado por

3. M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, en Id., *Werke*, Bd. 1, *Schriften zur Philosophie*, München 1962, 502-503 (versión cast.: *Eclipse de Dios*, Salamanca 2003).

semejante origen. Pero la historia de la creación ha de recordarnos también que la separación definitiva y la oposición entre la luz y las tinieblas es únicamente obra de Dios: «Y vio Dios que la luz era buena y la separó de las tinieblas» (Gn 1, 4). Evidentemente, no se le ha concedido al *hombre* el separar definitivamente la luz de las tinieblas. En el hombre las tinieblas pueden emerger de nuevo en cualquier momento; las tinieblas pueden adueñarse de él.

Es también un paradigma de ello la figura del fratricida Caín. En ella vemos claramente lo que es una vida sin justificación y lo que significa la justificación para una vida que ha llegado a ser absurda. Cuando Lutero traduce: «el rostro de Caín se ensombreció» («Kains Gesicht verfinsterte sich»)⁴, podemos pensar perfectamente en las tinieblas del origen, en las *tenebrae* del comienzo de la creación que cubrían la faz de la tierra. Esas tinieblas irrumpen de nuevo en la creación, ya bien ordenada. Y con ellas irrumpe el caos en la vida del agricultor Caín y comete un tremendo asesinato. «Se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató» (Gn 4, 8). Pero la tierra «abrió sus fauces para beber la sangre» del hermano derramada por él (Gn 4, 11). La consecuencia: Caín es maldecido. Según su propio juicio, su pecado es incluso demasiado grande para ser perdonado (Gn 4, 11-13). Tal es precisamente *una vida sin justificación*, a saber, *la recaída en el caos*. Ahora, para Caín –en su manera de ver las cosas– el mundo es enteramente muerte y tinieblas: «...Tengo que ocultarme de tu rostro; seré un forajido que huye por la tierra, y el que me encuentre me matará» (Gn 4, 14). Aquí el mundo, con su vida y su faceta de luz, se sumerge por completo en las sombras de la muerte, que el asesinato cometido contra Abel han traído al mundo, y que ahora parecen recaer por todas partes sobre el asesino. «Lo que ha de sucederme es que el que me encuentre me matará»: el mundo, para Caín, no es desde ahora más que muerte y tinieblas.

Caín es una posibilidad de todo ser humano. Y el que no quiera ser un asesino –¡o tenga que ser un asesino!–, podrá convertirse en la víctima. Abel no hace nada malo, y es asesinado. Es golpeado mortalmente por su hermano, tan sólo porque Caín sabe que él no es re-

4. En hebreo: inclinar el rostro hacia el suelo, para que el interlocutor no pueda mirarle a uno a los ojos; lo opuesto en Gn 4, 7: alzar el rostro.

conocido (por Dios) de igual modo que lo es su hermano Abel. Caín hace lo que es malo, mata y tendría que ser matado a su vez por ello. Su vida, según su propio juicio, ha llegado a ser absurda. En todo caso, el sentido de la vida del asesino no puede residir ya en esa vida misma; esa vida no tendría ya sentido, ni siquiera como «reparación». Pues una vida que ha sido asesinada y está muerta, no retorna de nuevo; un asesinato no puede «repararse». Según la consecuencia y la lógica de la vida humana y de sus acciones, ese delito es en realidad demasiado grande para poder ser perdonado. La consecuencia de tal vida asesina puede ser únicamente la muerte, pero no entendida como expiación y, por tanto, como *sentido* de esa vida, sino como un golpe mortal que se asesta a su vez al asesino; y esto quiere decir que esa muerte es expresión de que semejante vida es en sí misma *absurda y sin sentido*. De manera parecida siguen argumentando hoy día aquellas personas y aquellos Estados que defienden la pena de muerte o que reclaman que dicha pena vuelva a introducirse.

Pero Dios dijo a Caín: «¡No!» (Gn 4, 15). Ese «no» divino es, en el orden en que se hallan los libros de la Biblia, la primera palabra de justificación, el primer texto que trata acerca de la justificación del impío, el primer «verbum iustificationis». Nos trasmite la impresión de lo que significa, en medio de un mundo de muerte y tinieblas, el haber encontrado a un Dios que justifica al pecador.

Tan sólo una instancia del más allá, frente a la vida asesina, es capaz de justificar esa vida, es capaz de devolverle su verdad, de tal manera que pueda seguir *siendo vida* (y no sólo una maldición antes de la muerte, una vida destinada precisamente a la muerte). «Y el Señor puso una marca a Caín, para que no lo matara quien lo encontrase» (Gn 4, 15). Es la primera señal («marca») de la justificación, y por cierto una señal eficaz de gracia, un «signum efficax gratiae»: Caín no sufrirá muerte violenta; su vida continuará. ¡Y cómo! «Y Caín conoció a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Enoc» (Gn 4, 17). La vida de Caín recuperó por la señal divina el *futuro* y, por tanto, el *sentido*. Y luego llegó incluso a «edificar una ciudad a la que dio el nombre de su hijo Enoc» (Gn 4, 17). No se puede expresar de manera más acentuada la justificación del fratricida Caín. Él, que había matado brutalmente a su prójimo y que, por tanto, debía temer, con razón, que cualquiera que lo encontrara lo matase también a golpes, esa persona tan «asocial» llega a ser el

fundador de una ciudad, el constructor de la *polis*, en la que el hombre no habita sin que sea, como tal, el semejante, el conciudadano de otro hombre. En la «ciudad», en la *polis*, el hombre se convierte en ser social. Que el fraticida, el *ser asocial*, llegue a ser el fundador de la *polis*, es decir, de aquella comunidad en la que el hombre *per definitionem* es un *ser viviente social*, es algo que nos da a conocer hasta qué punto esa vida fue *justificada*. La justificación del ser asocial hace que este sea más todavía de lo que había sido antes: lo convierte en un «ser viviente político», en un *Zoon politikón*.

b) *Jesucristo crucificado*

Ahora pasaremos del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento. Trataremos de ver claramente, mediante la persona de Jesucristo —el personaje decisivo por excelencia en este aspecto—, qué significa la afirmación de Lutero de que el mundo, sin el artículo de la justificación, no es más que muerte y tinieblas. Pues esta afirmación extrae todo su vigor enunciativo de la interpretación de la vida y la muerte, de la agonía y la resurrección de Jesucristo. Sin Jesucristo, el mundo —según el juicio de la fe cristiana— no sería de hecho sino muerte y tinieblas.

Los relatos del Nuevo Testamento que narran la muerte de Jesucristo hablan, en este aspecto, un lenguaje lleno de referencias. Habrá que tener en cuenta principalmente que los Sinópticos (no así el evangelio de Juan) refieren que, inmediatamente antes de la muerte de Jesús, se produjo un oscurecimiento que se extendió —desde la hora sexta hasta la nona— sobre toda la tierra: «la tierra entera quedó sumida en tinieblas» (Mc 15, 33; Mt 27, 45; Lc 23, 44). Lucas intensifica aún más el enunciado, afirmando que incluso el sol se oscureció (Lc 23, 45). Evidentemente, pretende expresarse que la hora de la muerte de Jesús es la hora escatológica en la que reaparecen las tinieblas del comienzo de la creación —no sólo sobre el lugar del acontecimiento, sobre Jerusalén, sino (de manera muy significativa) «sobre la tierra entera»—. Las tinieblas que cubrían al principio la faz de la tierra, vuelven a aparecer ahora. El acontecimiento histórico de la ejecución de la persona Jesús de Nazaret se entiende como un suceso que hace que el mundo entero no sea más que tinieblas.

Si el relato sinóptico de las tinieblas que se produjeron con ocasión de la muerte de Jesús lo entendemos además, según sugiere el texto, como el cumplimiento de un vaticinio profético, queda aún más claro el punto principal del enunciado. Vienen al caso aquellas palabras de Amós 8, 9-14: «Aquel día haré que el sol se ponga a mediodía, y en pleno día cubriré la tierra de tinieblas. Convertiré en duelo vuestras fiestas, y en lamentaciones vuestros cánticos; haré que os vistáis de sayal, y que toda cabeza sea rapada. Será un duelo como por el hijo único, y todo acabará en amargura... Aquel día desfallecerán de sed las bellas muchachas y los jóvenes apuestos... Caerán a tierra y no se levantarán». Si, como los evangelios quieren seguramente que quede bien entendido, las tinieblas universales que precedieron a la muerte de Jesús significan el cumplimiento de los acontecimientos escatológicos profetizados en Amós 8, 9-14, entonces *el hecho de que Jesús muera* –según la concepción de los evangelistas– no trae más que muerte sobre el mundo entero. Pero *la muerte* de Jesús pone fin a esas tinieblas apocalípticas. A este respecto, es significativo que en el mundo antiguo se «nos hable» de las tinieblas que *siguen* a la muerte de «hombres insignes», mientras que las tinieblas universales *preceden* inmediatamente, según los evangelios, a la muerte de Jesús. Cuando Jesús *muere*, las tinieblas del caos original aparecen de nuevo en escena, por decirlo así, en forma concentrada. Pero *la muerte de Jesús vence* a las tinieblas.

Por tanto, en los evangelios, la muerte de Jesús se entiende ya totalmente a partir de su resurrección. Como victoria sobre las tinieblas, como muerte de la muerte, como «mors mortis», la cruz de Jesús es la justificación del mundo. Así lo entendió indudablemente el *kerygma* cristiano, así lo entendieron el dogma y la piedad: sin *esa* persona, sin el Jesucristo crucificado, el mundo no sería más que muerte y tinieblas; sin él triunfan el caos y la muerte. De manera muy expresiva lo canta aquel himno alemán de Pascua: «Wär er nicht erstanden, so wär die Welt vergangen» («Si él no hubiera resucitado, el mundo habría perecido»)⁵. ¡Una frase de inmensa profundidad! El que la haya comprendido, habrá comprendido la doctrina de la justificación.

5. *Evangelisches Gesangbuch* (EG) (Himnario evangélico), 99.