

Historia de la doctrina de la gracia

BIBLIOGRAFÍA: BAUMGARTNER, C., *La Grâce du Christ*, Tournai 1963; FRANSEN, P., «Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia», en *MystSal* IV/2, 611-730; MARTÍN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: HDG III/5b*, Freiburg-Basel-Wien 1980; PESCH, O.H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983; ID., «La gracia como justificación y santificación del hombre», en *MystSal* IV/2, 790-876; PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca 1980; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966; ROVIRA, J.M., *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979.

El desarrollo histórico de la doctrina de la gracia ha seguido caminos distintos en las dos grandes tradiciones cristianas, la oriental y la occidental. Las razones de este diverso itinerario aparecerán en el curso de la exposición. Comenzaremos ésta por la tradición oriental, más asertiva que polémica, para dedicar el resto del capítulo al seguimiento de la gran controversia sobre la justificación y la gracia que se inicia en Occidente con el pelagianismo y se prolongará hasta el jansenismo, pasando por el semipelagianismo, la crisis de la Reforma y el bayanismo.

En el curso de esta controversia, la Iglesia tendrá que rechazar las dos opciones alternativas representadas por el optimismo naturalista del pelagianismo y el pesimismo existencial del protestantismo. Estos son, en efecto, los polos entre los que ha oscilado pendularmente la disputa: o una afirmación de la

libertad humana tal que evacua la gracia, o una exaltación de la gracia tal que evacua la libertad. Cada una de estas alternativas ha contado, una vez condenadas por la Iglesia, con sendas versiones residuales: el pelagianismo reaparece en formato reducido con el semipelagianismo; el pesimismo protestante se reencarna en los teólogos católicos Bayo y Jansenio.

1. La tradición oriental: la gracia como divinización

La patrística griega ha localizado la clave de la salvación del hombre en su participación en el ser de Cristo y, mediante él, en el misterio de la comunión vital trinitaria. De ahí que en la teología oriental de la gracia la categoría relevante sea la de *divinización*: el hombre llega a ser *por gracia* lo que las personas de la Trinidad son *por naturaleza* (sin que ello signifique, claro está, que se emplee expresamente la dialéctica gracia-naturaleza). La teología paulina de la justificación del pecador mediante el sacrificio de la cruz no se ignora, pero ocupa un lugar secundario.

Sin que quepa negar la influencia de la filosofía religiosa de ascendencia platónica, que presentaba como ideal antropológico la asimilación del hombre a lo divino, el punto de partida de esta teología de la divinización es un doble dato bíblico: el concepto veterotestamentario del hombre imagen de Dios¹ y el mensaje joánico de la encarnación del Lógos. Gn 1 y Jn 1 están así en la raíz de la entera reflexión oriental sobre el misterio de la gracia. Esta determinante inspiración bíblica hace que la doctrina cristiana de la divinización se desmarque netamente de las interpretaciones filosóficas homónimas, para las que la participación humana en el modo de ser divino era, no don gratuito, sino conquista esforzada del propio hombre.

1. VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; HAMMAN, A. G., *L'homme image de Dieu*, Paris 1987. Para cuanto sigue, vid. FRANSEN, 611-618; BAUMGARTNER, 41-57; RONDET, 63-80; GROSS, J., *La divinisation chrétienne d'après les Pères grecs*, Paris 1938; MERSCH, E., *La théologie du Corps Mystique II*, Bruges 1955, 29-41; PHILIPS, 33-43.

Es Ireneo de Lyon² el primer gran expositor de esta concepción. El Hijo de Dios se ha encarnado para que el hombre fuese divinizado; de una u otra forma, tal pensamiento aparece repetidamente en su obra³. «El Verbo de Dios..., a causa de su inmenso amor, devino lo que nosotros somos para conseguirmos que fuéramos lo que él es»⁴; el eco de esta sentencia ireneana traspasa la entera patrística griega; seis siglos más tarde, Juan Damasceno escribirá que «el Hijo de Dios... se hizo partícipe de nuestra pobre y enferma naturaleza... a fin de hacernos a nosotros partícipes de su divinidad»⁵.

La encarnación es, pues, comunión de la persona divina del Hijo con la condición humana y recapitulación de toda la humanidad —y todo lo humano— en la divinidad filial del Lógos encarnado. Sólo así era hacedero el designio primordial que había presidido la creación del hombre: hacer de él un ser a imagen de Dios⁶.

El carácter *carnal*, encarnatorio, de la gracia, tan vigorosamente subrayado por Ireneo, es silenciado por Orígenes, en virtud de una antropología claramente tributaria del dualismo neoplatónico⁷. Sin embargo, no por ello dejó el pensador alejandrino de destacar la función del Dios hecho hombre como «fuente y principio» de la filiación con que Dios gratifica a los seres humanos⁸. Los creyentes «ven cómo desde entonces (desde la encarnación) comenzaron a entretenerse la naturaleza divina y la humana. Así, la naturaleza humana, por su comunión con la divinidad, se torna divina no sólo en Jesús, sino también en todos los que, después de creer, abrazan la vida que Jesús enseñó, vida que conduce a la amistad y comunión con Dios»⁹.

2. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, caps. 4 y 5.

3. *Adv. Haer.* 3,18,19; 4,34,4. El término mismo de *divinización* no figura en la obra del obispo lyonés; el primero en utilizarlo parece haber sido Clemente Alejandrino (cf. BAUMGARTNER, 49).

4. *Adv. Haer.* 5, praef. (R 24).

5. *De fide ortod.* 4,13 (R 2370).

6. *Adv. Haer.* 3,18,1.7.

7. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 98.

8. *Contra Celsum* 1,57.

9. *Ibid.* 3,28.

La importancia de la encarnación vuelve a aparecer, con acentos muy semejantes a los de Ireneo, en la teología de Atanasio. Asumiendo nuestra carne mortal, el Hijo de Dios la hace partícipe de la gloriosa inmortalidad propia de la condición divina. «El Verbo, al asumir la carne, no quedó disminuido; antes bien, convirtió en divino lo que revistió»¹⁰. Según Atanasio, «no de otro modo» pueden devenir hijos de Dios quienes son criaturas suyas, como no sea mediante «el Espíritu de aquél que es Hijo natural y verdadero». Es justamente para que esto pudiera ocurrir por lo que «el Verbo se hizo carne: para que el hombre se hiciese idóneo receptor de la divinidad»¹¹.

Todas estas consideraciones las hace el obispo alejandrino en el contexto del contencioso antiarriano; la antropología está aquí —como lo estaba en Ireneo y Orígenes— en función de la cristología. Ello explica que, al hablar de la salvación del hombre, que no es sino su divinización, se tome como referencia básica no la pecaminosidad humana, sino la condición creatural: «sólo por la participación en el Verbo mediante el Espíritu reciben (los hombres) desde el Padre esta gracia (de la divinización)»¹².

Gregorio de Nisa ve en la encarnación la unión del ser divino con la entera comunidad humana. La persona del Hijo ha divinizado al ser humano de Jesús *actualmente* y a todos los seres humanos *virtualmente*. «Por la unión con aquel que es inmortal, también el hombre se hace partícipe de la incorrupción»¹³. Para que esta potencial divinización se actualice, es menester la acción santificadora de la humanidad de Cristo tal y como opera a través de los sacramentos, principalmente el bautismo y la eucaristía.

De forma semejante se expresa Cirilo de Alejandría: el misterio de la encarnación es el misterio de la solidaridad divinizante de Cristo con *todo* el género humano; solidaridad *inclusiva*, al estar contenidos en la humanidad asumida por el

10. *Contra Ar.* 1,42 (R 762).

11. *Ibid.* 2,59 (R 766).

12. *Ibid.* 1,9.

13. *Orat. Catech.* 37 (R 1035).

Verbo todos los individuos de la especie¹⁴. Dicha solidaridad se hace operativa cuando el don del Espíritu nos configura con Cristo, imagen del Padre, y de este modo nos convierte en participantes de la vida misma de Dios: «el Espíritu de Cristo, nuestro Salvador, es como su forma, que imprime en nosotros la textura (*exeikoinismós*) divina»¹⁵.

Con Máximo el Confesor culmina la línea reflexiva iniciada por Ireneo: la salvación del hombre es su divinización; ella ocurre ineludiblemente mediante la encarnación del Verbo, que tiene como objetivo primario no tanto la remisión de la culpa y la justificación del pecador cuanto la comunicación a la criatura que el hombre es de la condición supercreatural de hijo de Dios y partícipe de la naturaleza divina. He ahí por qué, supuesto que Dios quisiera divinizar al hombre, la encarnación era necesaria. Pero no sólo las criaturas humanas se benefician con ella; toda la creación está presidida por Cristo y será conducida por él hacia la plenitud gloriosa del *éschaton* salvífico¹⁶.

Como se desprende de este apretado resumen, no existe en la teología oriental de la gracia una orientación prevalentemente antropológica. Los vectores de su discurso son de orden cristológico y pneumatológico; ello es comprensible si se tiene en cuenta que su preocupación absolutamente prioritaria, y en cierto modo absorbente, era el problema trinitario. En el marco de este problema, el que la salvación del hombre consistiese precisamente en su divinización representaba el más efectivo argumento en favor de la divinidad del Verbo y del Espíritu.

Sirvan dos ejemplos para aclarar lo dicho. Contra los ebionitas, Ireneo observa: ¿cómo pueden (los hombres) ser salvos si aquél que ha obrado en la tierra su salvación no es Dios? ¿O cómo podría el hombre devenir hijo de Dios si Dios no hubiese devenido hombre?»¹⁷. Contra los pneumatómacos (los enemigos de la divinidad del Espíritu), argumenta Gregorio Nacianceno:

14. *In Io.* 2,1; 5,2; 10,34.

15. *Hom. Pasch.* 10,2 (R 2063).

16. Cf. BALTHASAR, H. U. VON, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1967.

17. *Adv. Haer.* 4,33,4.

«si el Espíritu Santo no es Dios, si no tiene derecho a mi adoración, ¿cómo puede divinizarme?»¹⁸. La encarnación del Verbo y la efusión del Espíritu constituyen el misterio de la gracia, que no es, a su vez, sino el misterio de la vida trinitaria transfundiéndose en las coordenadas espaciotemporales.

Una última observación: para los griegos, la divinización del hombre es su plena humanización; «la última perfección de la naturaleza (es) su conformación con Dios»¹⁹. Así pues, nada es más extraño a esta concepción que una comprensión antinómica de la relación hombre-Dios. Según los testigos de la Iglesia oriental, los dos polos de esta relación no son competitivos, sino convergentes. He ahí, en suma, la capital aportación de la tradición griega a la teología de la gracia.

2. El giro antropológico: Pelagio y Agustín

La incardinación de la doctrina de la gracia en el ámbito de la antropología va a ser el resultado de una concreta circunstancia histórica: la aparición del pelagianismo en ciertas comunidades cristianas de lengua latina. Será Pelagio, en efecto, quien imponga a la tradición occidental el planteamiento de nuestra temática en términos alternativos (*o* Dios *o* el hombre), completamente extraños —según acaba de advertirse— a la mentalidad de los padres griegos.

La posibilidad misma de tal planteamiento viene dada por el hecho de que la gracia es —como se ha consignado en los capítulos anteriores— el don que Dios hace de sí mismo al hombre. El término designa por consiguiente una forma de relación entre lo divino y lo humano. Aceptando el envite pelagiano, las iglesias occidentales pugnarán por solventar el arduo problema de la concurrencia de dos voluntades personales. De un lado está Dios y su soberana iniciativa salvífica; del otro está el hombre y su libre autonomía.

18. *Orat.* 31,4.

19. CONGAR, Y.-M., *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968, 356.

El debate asumirá pronto el ingrato cariz de un ajuste de cuentas. ¿Habrà de afirmarse la soberanía de Dios a costa de anular la autonomía del hombre? O, a la inversa, ¿habrá que mantener la (legítima) autonomía humana a expensas de la (indiscutible) soberanía divina?

He aquí lo que late bajo las apariencias de un litigio con frecuencia exasperante, enfrascado demasiadas veces en tediosos tecnicismos y nimias sutilezas. Sin embargo, y pese a la impresión de aridez farragosa que puede dar, la controversia a la que asistiremos posee una indudable grandeza. Es, no lo olvidemos, el más largo debate en el que se ha visto involucrada la Iglesia; desde el pelagianismo hasta el jansenismo transcurrirán no menos de doce siglos. Pero es además un debate que, quiérase o no, resulta ineludible; tarde o temprano, en efecto, tenía que ponerse sobre el tapete el gravísimo interrogante: ¿cómo hacer compatibles la libertad del hombre y la majestad soberana de Dios? La hegemonía de la gracia divina ¿no supondrá el avasallamiento del libre arbitrio humano? Lo que se está tocando aquí es, pues, *la médula misma de lo teológico*: nada tiene de extraño que ninguna otra cuestión dogmática haya precisado tanto tiempo, porque sólo ésta toca de un solo golpe el misterio de Dios, el misterio del hombre y el misterio de la relación Dios-hombre.

Si ésta es la grandeza del asunto que nos ocupará a continuación, y es bueno levantar acta de ella, no cabe ignorar la servidumbre que en él se implicaba, habida cuenta del planteamiento del que se partió. Hoy es, en efecto, demasiado claro que tal planteamiento —en términos de dialéctica competitiva o, peor aún, de disyuntiva— era, ya de entrada, un inmenso error, del que no siempre supieron precaverse los defensores de la fe ortodoxa y que les empujó, en más de una ocasión, a formular tesis resueltamente insostenibles. En todo caso, pretender ignorar esta secular disputa sería, amén de necio y arrogante, correr el riesgo de incidir fatalmente en errores ya superados; los pelagianismos y los jansenismos larvados son tentaciones permanentes de la conciencia cristiana de todos los tiempos.

2.1. *El pelagianismo*

Conocemos ya algunas de las tesis del pelagianismo²⁰. Conocido de la radical bondad de la naturaleza humana, Pelagio y sus seguidores construirán un sistema con el que pretenden oponerse a los nefastos efectos del pesimismo maniqueo y del fatalismo pagano. A tal fin, elaborarán una teoría de la libertad como facultad esencialmente autosuficiente, capaz de optar incondicionadamente por el bien, sin necesidad de instancias exteriores de apoyo.

Si, en efecto, la opción moral pende de una moción exterior a mi voluntad, ¿cómo puedo yo ser responsable de tal opción? Parece más sensato estimar que Dios, confirmando al ser humano el libre albedrío, lo constituye como entidad éticamente autónoma. «Queriendo Dios dotar a la criatura racional de la potestad del libre arbitrio..., hizo propio de ella el ser lo que quisiera, de suerte que pudiese ser capaz naturalmente del bien y del mal»²¹.

¿Cómo explicar de otro modo —prosigue Pelagio— la existencia de paganos «castos, pacientes, modestos, generosos, moderados, benignos...?». Hay, pues, «por así decir, una santidad *natural* en nuestro interior», que refleja «cómo hemos sido hechos por Dios»²².

Precisando más su pensamiento, Pelagio distingue en el comportamiento ético humano tres aspectos: el poder (*posse*), el querer (*velle*), el realizar (*esse*). El *poder* el bien radica en la misma naturaleza humana, esto es, debe adjudicarse a Dios, que lo otorgó a su criatura; en cambio, el *querer* y el *realizar* el bien «han de referirse al hombre, puesto que dimanen de la fuente de su albedrío». De ahí que la buena voluntad y las buenas obras depongan en «alabanza (mérito) del hombre», no de Dios. Éste ha cumplido su parte equipando al ser humano con la libertad y poniéndolo ante el horizonte de la ley moral para orientar su comportamiento.

20. Vid. *supra*, cap. 3,2.1; a la bibliografía allí apuntada (nota 71) puede añadirse: RONDET, 93-108; 478-480; FRANSEN, 624s.; BAUMGARTNER, 73-77.

21. PELAGIO, *Ep. ad Demetr.* 3 (R 1411).

22. *Ibid.* 3-4 (R 1411-1412).

Las mismas apreciaciones serán reiteradas por los partidarios de Pelagio. Según Celestio, «si nada puedo hacer sin el auxilio divino,... no soy yo quien obra, sino el auxilio de Dios en mí»; de donde se sigue que «en vano me dio la potestad del libre albedrío», pues «la voluntad que precisa de la ayuda ajena se destruye»²³. Juliano de Eclana advierte que la libertad auténtica sólo puede subsistir cuando está exenta de toda coacción; de la coacción puede nacer «el movimiento, pero no la voluntad»²⁴.

Así las cosas, ¿qué es la gracia, según los pelagianos? Agustín les atribuye la siguiente respuesta: la gracia es «la misma naturaleza humana en la que fuimos creados». O bien: la gracia es un *auxilio* que Dios nos otorga, no para *poder* sin más (*non ad posse simpliciter*) el bien, sino para poder *más fácilmente* (*ad facilius posse*) el bien que podemos ya naturalmente. Se trataría además, en todo caso de un auxilio *exterior* (un buen consejo, un buen ejemplo), no de una acción de Dios en el interior del hombre²⁵.

Como se ve, esta teoría de la radical suficiencia del hombre es ciega para el fenómeno de su radical y universal pecaminosidad. Ciertamente tan colosal ceguera no llega al punto de ignorar la posibilidad del mal uso de la libertad: «no defendemos de tal modo el *bonum naturae* que osemos decir que ella (la naturaleza) no puede hacer el mal», advierte Pelagio²⁶. Pero esta admisión —a la que obliga un mínimo de objetividad— sigue

23. R 1414.

24. R 1416. ¿Cómo no admitir que estas formulaciones parecen llenas de sentido común? Ello explica la permanente atracción que el pelagianismo ejerce en primera instancia. Quien haya explicado alguna vez la teología de la gracia habrá podido comprobar que, *antes* de la explicación, sus alumnos eran pelagianos inconscientes. (Cabe esperar que no lo hayan seguido siendo después).

25. *Ep. 194*, 8: «cum ab istis [pelagianis] quaeritur quam gratiam Pelagius cogitaret sine ullis praecedentibus meritis dari..., respondent... gratiam ipsam humanam esse naturam in qua conditi sumus». Téngase en cuenta, con todo, que en aquel momento el término *gracia* no poseía aún el nítido perfil técnico que cobrará precisamente al hilo del debate ocasionado por el pelagianismo.

26. *Ep. ad Demetr.* 8 (R 1412).

ocultando la percepción de aquella culpabilidad enraizada en el fondo del corazón humano que la Escritura no cesa de denunciar.

En realidad, con el pelagianismo retorna al interior del cristianismo la vieja presunción judaica, tan denodadamente fustigada por Pablo; la comprensión farisaica de la religión como relación contractual, comercial, entre Dios y el hombre, según la cual la observancia de los mandatos, posible merced al solo libre albedrío, merece la consecución de las eternas recompensas. La concepción pelagiana de la libertad, en la que el vicio y la virtud gozan de una rigurosa igualdad de oportunidades, adolece además de una sorprendente falta de realismo: ese *querer* indeterminado, escrupulosamente neutral, que pasa por la vida y por la historia sin dejarse contaminar por nada ni por nadie, no es seguramente el *querer* del que todo ser humano hace experiencia. Y —lo que es aún más importante— no es el *querer* de quien ha tenido alguna vez una auténtica experiencia *religiosa*, que es, siempre y ante todo, experiencia de esencial indigencia, nostalgia (expresa o tácita) de Dios, cosas todas que parecen no rezar con el esquema antropológico pelagiano²⁷.

Tal esquema, pues, era demasiado simplista y, sobre todo, demasiado ajeno a la teología bíblica del pecado y la justificación por la gracia para poder arraigar en el seno de la Iglesia. Sin embargo, el desafío por él representado va a movilizar la reflexión creyente, lanzándola en pos de un esclarecimiento de la relación *libertad humana-gracia divina*. ¿Será verdad que, si Dios actúa en nosotros cuando obramos el bien, ya no somos nosotros mismos los sujetos responsables del recto obrar? ¿Cómo responder a la objeción de Celestino (aparentemente tan llena de buen sentido), según la cual Dios nos habría dado en vano (*frustra*) la libertad de opción si con ella *sola* no somos capaces de hacer su voluntad?

Con el pelagianismo, en suma, ya no resulta intelectualmente honesto no admitir a trámite la intrincada cuestión de la

27. GONZÁLEZ FAUS, J. I. (*Proyecto de hermano, Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 553) escribe al respecto: «el pelagianismo es el drama de todas las 'izquierdas' que quieren ayudar al hombre sin contar con Dios» (como, por lo demás, «el jansenismo es el drama de todas las 'derechas' que quieren defender a la Iglesia sin amar al hombre»).

esencia de la libertad humana *tal cual es en la actual economía* y, correlativamente, el despliegue de esa libertad a impulsos de la gracia. Por otro lado, tampoco convendrá olvidar que la obligada repulsa de las tesis pelagianas de fondo ha de fijarse como límite el no menos obligado reconocimiento de la parte de razón que asistía a sus patrocinadores, a saber, la necesidad de oponerse a toda suerte de fatalismo desesperanzado o de indiferentismo ético.

2.2. San Agustín

Como ya sabemos por otro capítulo de este libro, el más esforzado adversario del pelagianismo fue San Agustín. Sabemos también qué era lo que en él le parecía —con razón— absolutamente insostenible: la pretensión de construir un cristianismo sin Cristo o, con otras palabras, el ensayo de llevar adelante una vida cristiana en la que Cristo no fuese completamente necesario y el hombre pudiese salvarse al margen de su influjo redentor. Que la comprensión agustiniana del sistema pelagiano haga justicia a éste, es asunto en el que no podemos entrar²⁸; que lo que él entendió por pelagianismo tenía que ser atajado, es por demás obvio. Nos interesa, por tanto, conocer cómo respondió el obispo de Hipona al envite pelagiano, sobre todo en lo tocante al asunto realmente neurálgico: la dialéctica libertad-gracia.

Agustín aborda por primera vez la cuestión pelagiana en el *De peccatorum meritis et remissione*, del año 412²⁹; el hombre

28. Vid. GRESHÁKE, G. (*Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972), para quien el pesimismo agustiniano no estaba en grado de comprender y ponderar objetivamente el optimismo pelagiano (cf. *ibid.*, 247-252: «Pelagius und Augustinus»). La posición de Greshake, sin embargo, ha sido objeto de algunas matizaciones: PLINVAL, G. DE, «L'heure est-elle venue de redécouvrir Pelage?», en *Revue des Études Anciennes* (1973), 758-762; ZUMKELLER, A., «Neueinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus?», en *Augustinian Studies* (1974), 209ss.

29. Con anterioridad a esta fecha, nuestro doctor poseía ya una doctrina de la gracia, elaborada contra las posiciones maniqueas, que el propio Agustín hubo de matizar posteriormente (cf. *De dono persever.* 20,52). Según PESCH O. H., (*Frei sein...*, 89), el pelagianismo le sirvió a Agustín, no para acuñar *ex novo* su teología de la gracia, sino para «ponerla a prueba y afinarla».

no puede evitar por sí solo el pecado; precisa para ello de la gracia, que sin embargo no hace inútil el empeño de la voluntad, «pues Dios no obra la salvación en nosotros como si se tratara de piedras insensibles o seres en los que la naturaleza no ha puesto razón y voluntad»³⁰. Debe, pues, rechazarse la alternativa *o libertad o gracia*; no es lícito, en efecto «defender de tal modo la gracia que demos la impresión de destruir el libre albedrío», como tampoco lo es «afirmar de tal suerte el libre albedrío que, con soberbia impiedad, seamos ingratos con la gracia de Dios»³¹.

La confrontación directa con Pelagio va a tener lugar un año después, en un libro cuyo título (*De natura et gratia*) representa ya una explícita corrección al escrito pelagiano *De natura*. No es cierto que la gracia que necesitamos para obrar el bien sea simplemente la naturaleza recibida por creación. Pues entre la creación y nuestra condición actual se ha intercalado la fractura de la caída. A partir de ésta, sólo con el auxilio que proviene de Cristo puede ser saneada la naturaleza recibida de Adán³². En realidad, observa el santo doctor, lo que está en juego aquí es la relevancia del hecho-Cristo; si, según la tesis pelagiana, «la justicia se logra (sólo) con los esfuerzos de la naturaleza, luego Cristo murió en vano»³³. Si es coherente con su posición, Pelagio deberá admitir que «el nombre de Cristo es necesario (sólo) para que aprendamos por medio de su evangelio cómo hemos de vivir; no para que hallemos en su gracia el medio indispensable de vivir bien»³⁴.

A la objeción de que, si la libertad no se basta sola para hacer el bien, entonces Dios nos impondría preceptos impracticables, la respuesta de Agustín, tan bella como precisa, reza: «no manda Dios cosas imposibles, pero al intimar un precepto te amonesta para que *hagas lo que está a tu alcance y pidas lo que no puedes*»³⁵. Como se ve, de nuevo se rechaza la falsa alternativa (*o libertad o gracia*), en cuyo lugar se afirma: ni

30. *De pec. mer. et rem.* 2,5.

31. *Ibid.* 2,18 (R 1723).

32. *De nat. et gr.* 3.

33. *Ibid.* 2.

34. *Ibid.* 47.

35. *Ibid.* 50.

libertad sola ni gracia sola³⁶. La libertad debe poner en juego sus posibilidades («hacer lo que puede»); la gracia pedida en la oración amplía su radio de acción capacitándola para «lo que no puede» (por sí sola). Es entonces cuando se comprende que, en el hombre de la actual economía, *la libertad es fruto de una liberación*, y que *la gracia*, lejos de abolirla, *es su mecanismo liberador*. Con otras palabras: el ser humano será tanto más libre cuanto más liberado, esto es, cuanto más dócil a la gracia misericordiosa de Dios. Agustín expresa este pensamiento glosando Jn 8,36: «nadie puede ser libre para el bien, si no es liberado por quien dijo: 'si el Hijo de Dios os liberare, entonces seréis verdaderamente libres'»³⁷. Nuestro autor remata finalmente su pensamiento con una brillante paradoja, muy propia de su inimitable estilo: «*serás libre si eres siervo*; libre de pecado, siervo de la justicia»³⁸.

La razón última de esta función liberadora de la gracia es que ella nos da la *delectatio victrix* que supera la concupiscencia. Los pelagianos prefieren ignorar ésta; por eso su idea de la libertad humana es abstracta e irreal. Pero la concupiscencia —la pulsión hacia el mal denunciada por Pablo en Rm 7— existe, y por ello al hombre no le basta con conocer el bien; para practicarlo tiene que amarlo y para amarlo tiene que contar con un impulso que doblegue la delectación concupiscente. Eso es justamente lo que hace la gracia en nosotros: «sana la voluntad para conseguir que la justicia sea *amada libremente*». En vista de lo cual se hace evidente que «el libre albedrío no es aniquilado, sino antes bien foratalecido por la gracia»³⁹.

Así pues, y conviene insistir en este aspecto, la gracia, en cuanto *delectatio*, no es *victrix* contra la libertad, sino contra

36. «Para que no se estime que la voluntad puede hacer algo bueno sin la gracia de Dios, [el apóstol] añade (en 1 Co 15,10): 'no yo, sino la gracia de Dios conmigo'... Así pues, ni la gracia de Dios sola ni el hombre solo, sino *la gracia de Dios con él*» (*De gr. et lib. arb.* 5,12; R 1936).

37. *De conc. et gr.* 1,2. La cita joánica aparece repetidamente: *De nupt. et conc.* 2,3,8; *Contra duas epist. Pel.* 1,2,5; *In Io. ev. tr.* 41,8; etc.

38. «Eris liber si fueris servus; liber peccati, servus justitiae» (*In Io. ev. tr.* 41,8).

39. *De sp. et litt.* 52.

su más temible enemiga, la concupiscencia nacida del pecado. «*Pondus meum, amor meus*»: donde quiera que vaya, el hombre es llevado por el amor «como por un peso de balanza»; hay, pues, que sustraer el peso de la concupiscencia y añadirlo al peso de la caridad «hasta que aquél desaparezca y ésta sea plena». Pero nada de ello es posible sin la gracia; lo que ésta hace, por tanto, es «ayudar a la libertad de la voluntad», no «suprimirla». Y lo consigue cuando logra que *nos deleite el bien*; ése es precisamente «el gran don de Dios»⁴⁰, la gracia como «delectación victoriosa».

El pensamiento agustiniano se nutre abundantemente de los escritos paulinos y joánicos. Pero no cabe pasar por alto otra de sus fuentes de inspiración: la experiencia personal del convertido, que ha gustado directamente la dicha atractiva de la gracia. Cuando, en efecto, Agustín habla de ésta como *delectatio victrix*, difícilmente puede eludirse la sospecha de que tal expresión sólo podría haber sido dictada por una intensa y profunda vivencia religiosa, de la que nos han quedado testimonios antológicos en las *Confesiones*. El intelectualismo del maestro de retórica está, pues, enriquecido por una íntima percepción espiritual del milagro que Dios obra en el interior del hombre⁴¹. En base a esta experiencia, el máximo empeño de nuestro doctor será mostrar como compatibles, más aún, como mutuamente referidas y complementarias, las dos instancias (libertad-gracia) que los pelagianos reputaban como inconciliables.

La teología agustiniana de la gracia no se agota en la problemática antipelagiana que venimos considerando. Quien ha merecido con justicia el apelativo de «doctor de la gracia» se ha ocupado también de otras dimensiones de ésta: la función del Espíritu en la renovación interior del hombre, la inhabitación trinitaria en el justo, la filiación adoptiva y la divinización del cristiano⁴².

40. *Ep. 157, 2,9.10; Enarr. in Ps. 118, 17,1.*

41. FRANSEN, 625s.; RONDET, 480-484. El paralelismo entre Pablo y Agustín es aquí esclarecedor; ambos hablan como hablan, porque han vivido la misma experiencia de una gracia que les salió inopinadamente al encuentro para dar un vuelco radical a su vida por la vía de la atracción, no de la coacción.

42. Para todos estos aspectos, vid. PHILIPS, 45-70, con bibliografía.

De otro lado, no faltan en el sistema agustiniano posiciones no sólo poco felices sino incluso bordeando lo que hoy se sostiene como doctrina ortodoxa⁴³. Sin duda la más problemática es la que se refiere a la doctrina de la predestinación y, consiguientemente, a la extensión de la voluntad salvífica divina, que en el último Agustín parecería restringirse a sólo los elegidos. La opción tomada aquí por nuestro autor —obsesionado por subrayar contra el pelagianismo el primado de la gracia sobre la libertad— influirá muy negativamente, siglos más tarde, en la génesis del jansenismo. Con todo, el fenómeno del acierto combinado con el error es bastante común y fácilmente comprensible en el clima polémico en que se movió su reflexión, y no resta mérito a la grandeza de su empresa.

A partir del obispo de Hipona, en efecto, queda definitivamente claro en la conciencia eclesial que: a) el hombre no puede salvarse por sí solo, sino que tiene absoluta necesidad de ser salvado por Dios; b) esa salvación es gracia que libera la libertad y suscita en el ser humano la atracción y delectación del bien; c) todo ello se remonta a la iniciativa divina; es a Dios a quien compete el primado irrestricto en la obra de la salvación; d) la libertad y la gracia no pueden concebirse antinómicamente, explíquese como se explique su mutua concurrencia⁴⁴.

Del antipelagiano concilio decimosexto de Cartago (año 418) hemos examinado ya los cánones referentes al pecado original. De los que versan sobre la gracia, son importantes el cuarto y el quinto (*DS* 226-227=*D* 104-105) Se rechaza en ellos: a) que por *gracia* baste con entender «la apertura de la inteligencia a los mandatos para saber qué debemos desear, qué evitar», sin que ella nos dé además «el *amar* y el *poder hacer*» lo que hemos conocido que debía hacerse; b) que la gracia se nos otorgue sólo «para poder cumplir *más fácilmente*» lo que los mandatos nos prescriben, como si, sin ella, pudiésemos

43. Las enumera GONZÁLEZ FAUS, 546, nota 13.

44. El problema de la interacción libertad-gracia estará latente durante siglos, para estallar en la llamada controversia *de auxiliis* (siglos XVI-XVII).

cumplirlos con solo el libre albedrío⁴⁵. Recordemos finalmente que la condena de Celestio en el concilio de Éfeso (*DS* 267=D 126) liquida definitivamente el pelagianismo.

2.3. *El semipelagianismo*

Sin relación directa con el pelagianismo, pero evocándolo en un aspecto puntual, surge en el segundo tercio del siglo V el llamado «semipelagianismo», término desconocido hasta finales del siglo XVI, cuando en el curso de la controversia de *auxiliis* empieza a emplearse para designar un sistema, nacido en ambientes monásticos del sur de Francia⁴⁶, según el cual Dios quiere la salvación de todos y a todos ofrece la gracia de la conversión, pero al hombre le corresponde, *por sí solo* y *con sus propias fuerzas*, aceptar o rechazar esa gracia inicial. Así pues, el *comienzo de la salvación* (el *initium fidei*) es obra propia del hombre. Si no fuese así —y es aquí donde el semipelagianismo reedita la tesis pelagiana—, nada quedaría para el libre arbitrio⁴⁷.

Por *initium fidei* hay que entender todas las disposiciones preparatorias de la justificación; entre ellas, el acto de fe informe, esto es, el consentimiento a la verdad del evangelio aún no informado por la caridad. Dios espera que el hombre dé ese primer paso para conferirle la gracia, de modo semejante a como es el enfermo quien tiene que decidir ir al médico para poder ser curado por él⁴⁸.

El origen monástico de esta propuesta arroja luz sobre las intenciones de fondo de sus fautores; se quería exaltar el mérito

45. Sobre el valor dogmático de este concilio provincial, vid. lo señalado *supra*, cap. 3,2.3; cf. también FRANSEN, 631.

46. Para una panorámica general del fenómeno semipelagiano, vid. AMANN, E., «Semi-pélagiens», en *DTC* 14, 1796-1850; cf. además RONDET, 121-124; FRANSEN, 632ss. De los monasterios de Francia meridional, el semipelagianismo pasó a algunos monasterios africanos: GROSSI, V., «La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto», en *Aug* (1979), 103-133.

47. RONDET, 122, con las notas.

48. FRANSEN, 634; BAUMGARTNER, 80.

de la ascesis y de la renuncia al mundo, a la vez que tutelar la responsabilidad y libertad humanas, que los iniciadores del movimiento estimaban severamente lesionadas por el predestinacionismo del Agustín anciano⁴⁹. Pero desgraciadamente ello se hacía con el rechazable método de la distribución de competencias entre dos poderes yuxtapuestos, el central (la gracia divina) y el autonómico (la libertad humana), cada uno de los cuales funcionaría *sucesivamente* (primero la libertad, luego la gracia) sin el otro. Es decir, la dialéctica libertad-gracia vuelve a plantearse —aunque ahora circunscrita al momento inicial de la justificación— en disyuntiva, pese a los esfuerzos que Agustín había hecho por mostrar la mutua y permanente imbricación de ambos polos (*ni* libertad sin gracia, *ni* gracia sin libertad).

Ciertamente los semipelagianos admitían que, a partir del *initium fidei*, la gracia es absolutamente necesaria para la salvación (para el *augmentum fidei*), que comprende la fe ya *formada* por la caridad. Así pues, según ellos el hombre puede poner el *initium*, más no alcanzar el *terminus*; puede *querer ser justo* por sí solo, sin la ayuda divina, pero no puede *hacerse justo* sin Dios. Pero, si bien se mira (y aquí radica la gravedad de su error), el semipelagianismo liquida la gratuidad radical de la gracia y el primado absoluto de Dios y de su iniciativa en la obra de nuestra salvación; el mérito de ésta correspondería en último análisis al hombre, no a Dios, *porque no sería Dios quien predestina al hombre; sería el hombre quien se autopredestina*.

Una primera codificación del rechazo de las tesis semipelagianas se encuentra en el *Indiculus Coelestini* (DS 238-249=D 129-142), abigarrado conjunto de sentencias y cánones de la iglesia romana y de sínodos africanos, compuesto pro-

49. En realidad, los semipelagianos eran conservadores a los que la noción agustiniana de «predestinación» sonaba a novedad peligrosa. Vid. en RONDET, 104, la curiosa anécdota de los monjes que escriben a Agustín: «Si Dios hace en nosotros el querer y el obrar, ¿por qué se nos reprende cuando caemos en alguna falta? Que se contenten con orar por nosotros y pidan a Dios la gracia que nos falta». BAUMGARTNER (79) observa que «el semipelagianismo es una reacción necesaria, por una parte, aunque excesiva, por otra, al agustinismo estricto».

bablemente por Próspero de Aquitania hacia el año 442⁵⁰. Se sostiene en él, entre otras cosas, que Dios obra de tal modo en el corazón y el libre albedrío humano que «todo buen pensamiento, todo piadoso deseo, todo buen movimiento de la voluntad» procede de aquél «sin el que nada podemos» (DS 244=D 135).

Más precisamente: el mismo *initium fidei* ha de adscribirse a la gracia de Dios, cuya bondad para con el hombre es tal que «ha querido que sean méritos nuestros lo que es don suyo». Por lo demás, esta «ayuda y don de Dios», lejos de destruir el libre arbitrio, «lo libera» (DS 248=D 141), pensamiento, como ya sabemos, muy querido de San Agustín. En suma, pues, el *Indiculus* reivindica vigorosamente la prioridad absoluta de la gracia en toda obra saludable (incluido el *initium fidei*) y devuelve a Dios la iniciativa de la acción salvífica, *sin por ello ignorar o derogar los fueros de la libertad humana*.

Casi un siglo más tarde, el concilio de Orange II (DS 370-397=D 173b-200)⁵¹ asestaba el golpe definitivo a la corriente semipelagiana. De él nos son conocidos los cánones relativos al pecado original. Por lo que toca a nuestro objeto, el texto de la aprobación de Bonifacio II⁵² (DS 398-400=D 200a-b) recoge lo esencial: es imposible hacer un acto de fe sin «la preveniente gracia (interna) de la divinidad» (cf. DS 375-376=D 178-179). Además, el canon octavo (DS 378=D 181) rechaza la división de los hombres en dos clases: la de los salvados por gracia irresistible y la de los salvados por solo el libre albedrío; nadie puede ir a Dios a no ser que «el Padre lo atraiga» (Jn 6,44); o lo que es lo mismo, todo el que se salva, se salva por gracia. Se rechaza también —y por cierto contundentemente— la predestinación negativa (que Dios «predestine al mal a algunos») y se subraya el papel de la libertad humana para la salvación:

50. RONDET, 126.

51. Se trata de un sínodo provincial que reunió en torno a Cesáreo de Arlés a trece obispos de la región: RONDET, 131s.; FRANSEN, 635. Según PESCH (*Frei sein...*, 91), «Orange es la recepción eclesial de Agustín» (del *mejor* Agustín, convendría añadir), o del «agustinismo moderado».

52. Sobre el valor de esta aprobación, vid. RONDET, 132-134; FRANSEN, 636.

los bautizados pueden y deben («con el auxilio y la cooperación de Cristo») cumplir lo que atañe a dicha salvación «si *quieren* esforzarse fielmente» (*DS* 397=D 200)⁵³.

3. El protestantismo y Trento

Con la denuncia del error semipelagiano se sustancia el primer gran debate en torno al binomio libertad-gracia; el giro antropológico ensayado por Pelagio y sus seguidores fue abordado por Agustín y condenado por la fe eclesial. Aunque se reconoce el papel de la libertad humana, se subraya sobre todo la primacía de la gracia divina; no podía ser de otro modo, habida cuenta de la teología bíblica estudiada en capítulos precedentes. Sin embargo, el equilibrio inestable, tan fatigosamente alcanzado, entre la gracia y la libertad favorecía la tendencia a cargar *todo* el peso de la balanza del lado de la gracia. Eso es lo que va a ocurrir con el segundo acto del dramático proceso al que estamos asistiendo: la Reforma protestante.

3.1. Lutero y los reformadores⁵⁴

Se ha advertido ya (*supra*, cap.3, 3.2) que la teología de Lutero está fuertemente impregnada de elementos derivados de su experiencia religiosa. La formación intelectual recibida, en la que destaca la impronta del nominalismo⁵⁵, se reveló pronto insuficiente al joven monje agustino para pacificar su conciencia

53. El canon 22 (*DS* 392=D 195) merece una puntualización. En él se contiene una frase de Agustín («nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum») que será radicalizada por Lutero, Bayo y Jansenio; frente a tal radicalización, conviene notar que «peccatum» significa aquí, no un acto (pecaminoso), sino la situación humana al margen de la gracia. Cf. RONDET, 341s.

54. MARTÍN-PALMA, 7-34 (con abundantísima bibliografía); FRANSEN, 666-682; PHILIPS, 247-260; RONDET, 215-228; BAUMGARTNER, 105-111; GONZÁLEZ MONTES, A., *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca 1987, especialmente pp. 191ss.

55. FRANSEN, 666s.; RONDET, 218 y nota 14.

y orientarlo en la afanosa búsqueda de un Dios misericordioso y agraciante. En sus primeros años de profesor de teología, Lutero vive, más que una problemática teológica, un auténtico drama personal, centrado en la angustiada incertidumbre de la propia salvación: ¿cómo me mira Dios?; ¿qué hacer para ser digno del amor, y no del odio, divino? Y sobre todo: ¿cómo librarme de la concupiscencia que me domina y que representa *objetivamente* una transgresión del precepto «non concupisces»?

En la raíz de estas torturantes perplejidades estaría el célebre adagio medieval «al que hace lo que está en su mano, Dios no le regatea la gracia»⁵⁶, que incitaba a multiplicar hasta el escrúpulo las «pruebas» de que se había hecho todo lo que se había podido, para así «obligar» a Dios a conferir la gracia. Ni la teología aprendida en las aulas, ni las prácticas de mortificación a las que se entregó hasta «agotarse», ni los consejos de su director espiritual (Juan Staupitz, vicario general de los agustinos), ni el recurso a la confesión frecuente logran aquietar el espíritu del monje.

En 1513, y al hilo de una detenida lectura de la Carta a los Romanos, se produce el giro decisivo. La situación hace crisis y Lutero comprende de golpe, por una suerte de iluminación interior, el auténtico sentido de la expresión paulina «justicia de Dios». Tal expresión denota, no la acción vindicativa del juez que castiga, sino la iniciativa salvífica del Dios que reconcilia gratuitamente al pecador. Mientras éste continúe obstinándose en procurarse la salvación con la multiplicación insensata de «actos» y «obras», seguirá experimentando la angustia incancelable de esforzarse en vano por aniquilar el pecado indestructible (la concupiscencia) que lo inhabita y lo domina.

La cuestión clave es, pues, ésta: o Dios o el hombre. Para Lutero, la alternativa no ofrece duda: hay que optar por Dios. *Sola fides, sola gratia, solus Christus, solus Deus*⁵⁷. El catali-

56. «Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam»; cf. GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.). *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual*, Salamanca 1989, 45-49; GARCÍA VILLOSLADA, R., *Martín Lutero I*, Madrid 1973, cap. 10 («La tragedia de una conciencia atormentada»).

57. STAEBLIN, W., «Allein». *Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, Stuttgart 1950.

zador de esta revelación revolucionaria es el texto de Rm 3,28 («...pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley»), al que Lutero añade el adjetivo *sola* («...justificatus *sola fide*») para expresar más categóricamente la exclusión de las buenas obras en la consecución de la justificación⁵⁸.

A partir de este momento, la conciencia —ciegamente entregada en las manos de Dios— deja de sentirse aterrada por la incapacidad de merecer la salvación; se ha creado una situación nueva, caracterizada por un sentido de liberación, de paz interior y de confianza en la misericordia divina. La lectura de San Agustín y de los místicos alemanes y flamencos⁵⁹ ratificará a Lutero en lo atinado de su opción; tanto aquél como éstos, piensa, han interpretado a Pablo como él lo hace ahora.

A la luz de esta nueva comprensión del mensaje paulino, es preciso retraducir todos los elementos de la experiencia religiosa del pecado y de la gracia: concupiscencia, libertad, fe, justificación, santificación, obras.

En cuanto a la concupiscencia (identificada, según se ha visto más arriba, con el pecado original), no hay duda de que está tan arraigada en el interior del hombre caído que nada puede extirparla, ni las buenas obras ni los sacramentos. Es indudable, asimismo, que ella hace al ser humano digno de la ira divina y del castigo eterno⁶⁰ y legitima la afirmación de una «corrupción de la naturaleza», puesto que afecta a la razón, a la voluntad y a los sentimientos, incapacitando a todas esas potencias para obrar el bien⁶¹. Así las cosas, ¿qué sentido tiene hablar todavía de libre albedrío? Al *De libero arbitrio* de Erasmo responderá Lutero con su *De servo arbitrio*, obra que confiesa preferir a todas las suyas, y en la que sostiene que el pecado ha hecho al hombre *no-libre*: «tras el pecado, el libre albedrío es *res de solo*

58. WA 30,2,636; cf. PESCH, *Frei sein...*, 228; GARCÍA VILLOSLADA, 310ss.

59. FRANSEN, 671ss.; MARTÍN-PALMA, 9 y notas 5-6; GONZÁLEZ MONTES, *Reforma...*, 170ss.

60. *De servo arbitrio* (WA 18,767s.); *Disputatio de justificatione* (WA 39,1,116-118).

61. *De servo arbitrio* (WA 18,767-780).

titulo» (DS 1486=D 776). En efecto, aunque siga siendo libre para los asuntos de la vida mundana⁶², el hombre ha perdido por el pecado original su capacidad de autodeterminación en orden al fin último, esto es, en todo lo que atañe a su relación con Dios; en este punto, no goza de la *libertas a necessitate interna*, sino que está interiormente coaccionado. Es —según la célebre comparación— como un jumento que se encamina pasivamente hacia el lugar al que lo dirige quien lo monta. Si el caballero es Dios, irá en la buena dirección; si el jinete es Satán, en la mala⁶³. Supuesto lo cual, es obvio que el hombre no puede ni siquiera disponerse o prepararse activamente para la acción justificadora de Dios con sus propias obras.

Es éste un punto absolutamente crucial para Lutero: batirse en favor de la gracia equivale, según él, a batirse en contra de la libertad; la no-libertad del hombre es «el eje del asunto», el quicio sobre el que gira su entera comprensión de la justificación⁶⁴. Ahora bien, si, en efecto, el hombre es una naturaleza corrompida y un sujeto desprovisto de libertad, ¿qué le resta en orden a la salvación? La respuesta de Lutero reza, como era de esperar: la *sola fides*. Así pues, la tesis del siervo albedrío se conecta inmediatamente con la de la fe y, por ende, con la comprensión luterana de la justificación.

¿Qué entiende Lutero por *fe*?⁶⁵. Fundamentalmente, la firme y gozosa confianza de que Dios quiere agradecer al pecador, merced a la promesa que le ha hecho en Cristo⁶⁶. Los elementos intelectuales (conocimiento de, y asentimiento a, la revelación)

62. *Ibid.* (WA 18,638,673,752); vid. PESCH, *Frei sein...*, 146.

63. *Ibid.* (WA 18,635); merece la pena citar el texto literalmente: «...sic humana voluntas in medio posita est ceu jumentum; si insiderit Deus, vult et vadit quo vult Deus... Si insiderit Satan, vult et vadit quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere». Cf., en el mismo sentido, *Disputatio Heidelbergae habita* (WA 1,354).

64. *De servo arbitrio* (WA 18,786,30). Sobre la noción luterana de libertad, vid. PESCH, «Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther», en *Catholica* (1963). 197-244; KOHLS, E. W., *Luther oder Erasmus*, Basel 1972.

65. Vid. LÖWENICH, W. VON, *Luther's Theology of the Cross*, Minneapolis 1976, cap. 2; MARTÍN-PALMA, 16s.; PESCH, *Frei sein...*, 228s.

66. *Ad Galatas Commentarius*, 1519 (WA 2,458).

que primaban en la concepción escolástica de la fe, dan paso aquí al factor voluntarista: la fe es ante todo *fe fiducial*, la certeza de que Dios mira al pecador con misericordiosa benevolencia *a pesar de su pecado*; el esperarlo todo de la pura bondad divina; el no esperar nada de la condición humana. Más que de una fe *histórica*, consistente en tener por ciertos determinados hechos o verdades, se trata aquí de una respuesta a la palabra divina en el ámbito de un encuentro interpersonal. Pero, notemóslolo bien, un encuentro tal que el momento activo se da *exclusivamente* del lado de Dios, mientras que el lado humano sólo puede aportar la actitud de la pura receptividad, semejante a la del mendigo que se limita a poner la mano en la que se depositará la limosna.

¿Cuál es la función de esa fe fiducial en orden a la justificación? O con otras palabras: ¿qué significado atribuir a la preposición *por* de la fórmula «justificado *por la* (sola) *fe*»? Comúnmente se ha entendido que, en Lutero, la fe fiducial no *produce* la justificación, ni siquiera prepara o dispone de ella; sería simplemente el *pretexto* u *ocasión* de que Dios se sirve para no imputar el pecado. Sin embargo, su pensamiento parece ser más complejo: la fe fiducial sería principio conformador (causa formal), principio agente (causa eficiente), principio condicionante (*conditio sine qua non*) de la justificación⁶⁷. En todo caso, el común denominador de estas diversas acepciones es una comprensión instrumental de la fe; ella es algo así como la prótesis con la que el pecador alcanza —o es alcanzado por— la justicia de Cristo; recuérdese la imagen de la mano del mendigo.

¿En qué consiste este alcanzar —o ser alcanzado por— la justicia de Cristo?; ¿cómo entiende Lutero la justificación del pecador? Recordemos lo dicho hasta aquí: el pecado original ha corrompido la naturaleza humana; en cuanto identificado con la concupiscencia, no desaparece nunca, sino que se confunde de hecho con el propio ser del hombre. La justificación ha de

67. En los escritos de Lutero se encuentran textos que avalan todas y cada una de estas tres lecturas: MARTÍN-PALMA, 16 y nota 34, con las referencias correspondientes.

consistir, por consiguiente, en la acción por la que Dios, en vez de imputar al ser humano su pecado, le imputa la justicia de Cristo. *Se trata, pues, ante todo, de una declaración*, en virtud de la cual Dios *tiene por justo* al que era (y continúa siendo) pecador. Por lo demás, el pecado remanente, pero ya no imputado, aunque persiste, pierde su capacidad de «acusar, condenar, remorder, herir... La graciosa misericordia divina le quita ese poder»⁶⁸.

Estamos, pues, ante lo que ha dado en llamarse la concepción *forense* de la justificación. El cristiano «es ciertamente justo, santo, por santidad ajena o *extrínseca* por así decir: es justo por misericordia y gracia de Dios. Esa misericordia y gracia no son algo humano, ni un *habitus*, ni una *qualitas*... El cristiano no está formalmente justificado, no es justo *secundum substantiam*, o *secundum qualitatem*; lo que es más bien *secundum predicamentum ad aliquid*, esto es, en relación con la gracia divina»⁶⁹. Como se ve, para describir el hecho de la justificación Lutero privilegia la categoría *relación* y desdeña las categorías escolásticas de *habitus* o *qualitas*⁷⁰. De esta forma, trata de reaccionar contra una concepción *cosista* de la gracia, dominante a su juicio en la teología de su tiempo⁷¹.

Este énfasis en el carácter *forense* de la justificación corresponde además al propósito de ofrecer una salida a la angustia de las conciencias atezadas por el terror a la eterna condenación. Cristo ha venido para darnos la certeza de la salvación, de modo que «el que duda, está condenado, pues Dios promete

68. *Enarratio Psalmi 51* (WA 40.,2,352; cf. *Ibid.* 354,421). Lutero otorga a la doctrina de la justificación una importancia única. «...jacent enim articulo justificationis, jacent omnia» (*Ad Galatas Commentarius*, 1535; WA 40,1,72). De ahí surgió más tarde la expresión «articulus stantis et cadentis Ecclesiae».

69. *Enarratio Psalmi 51* (WA 40,2,352ss.). La influencia del nominalismo es aquí fácilmente rastreado; vid. en ROVIRA, 228ss., textos de Occam y Biel con la idea de que «de potentia Dei absoluta *sine omni forma formaliter inhaerente* potest Deus animam acceptare».

70. MARTÍN-PALMA, 17s.

71. PESCH, *Frei sein...*, 268ss.; según este autor, Santo Tomás no sería reo de esta cosificación de la gracia (*ibid.*, 257-261).

la salvación»⁷². La invencible seguridad en esta declaración divina apacigua toda inquietud malsana y devuelve al hombre la serenidad y la paz.

La secuela inmediata de la justificación forense es la célebre tesis del hombre «a la vez pecador y justo»: «...*simul peccator et justus*. Pecador en realidad y de verdad (*revera*), pero justo por imputación y promesa»⁷³. La fórmula, deliberadamente paradójica, es típica del estilo de Lutero, más preocupado por la eficacia expresiva que por el rigor académico. La simultaneidad en el mismo sujeto de los predicados antitéticos *pecador-justo* sería inviable si ambos respondieran a la categoría absoluta del *habitus*: no lo son si justicia y pecado se entienden como denotaciones de una *relación*; en sí mismo el hombre es *pecador*, y no dejará de serlo nunca; sin embargo, el hecho de que Dios se relacione con él permite adjudicarle el calificativo de *justo*. Lutero consideraba esta fórmula como la cifra compendiada de su entera comprensión de la justificación⁷⁴.

De lo dicho hasta ahora resulta innegable que Lutero se manifestó muy enfáticamente acerca del carácter *forense* de la justificación. ¿Significa esto que el reformador pensaba en una justificación *exclusivamente* forense, es decir, en una mera *imputación extrínseca* de la justicia? ¿O hay lugar en su concepción para una justificación *efectiva*? Con otras palabras: la justificación luterana ¿es una simple declaración unilateral, por parte de Dios, que no produce ninguna inmutación *real* en el interior del hombre justificado? La cuestión divide, todavía hoy, a los estudiosos, y no sólo a los católicos, sino a los mismos

72. *Ad Galatas Commentarius*, 1535 (WA 40,1,588). Sobre el sentido exacto que en Lutero tiene esta tesis de la certeza de la salvación, vid. las oportunas observaciones de PESCH en *MystSal*, 831ss.

73. *Vorlesung über den Römerbrief* (WA 56,272,17); cf. WA 2,496,39: «...in Christo justificati non sunt peccatores et tamen sunt peccatores».

74. PESCH, *Frei sein...*, 269. La bibliografía en torno al «simul justus et peccator» es copiosísima; vid. PESCH, *ibid.* 270, nota 37; KÖSTERS, R., «Luthers These 'Gerecht und Sünder zugleich'», en *Catholica* (1964), 48-77; 193-217. Habremos de volver sobre la fórmula más adelante, cuando nos preguntemos por su compatibilidad con la comprensión católica de la justificación. Entretanto, vid. de nuevo las precisiones aportadas por PESCH (*MystSal*, 845-849) al sentido que Lutero daba a dicha fórmula.

luteranos⁷⁵. Con todo, va ganando terreno la idea de que, pese a la radicalidad de algunas de sus expresiones, Lutero no sostenía la interpretación exasperadamente extrinsecista que los comentaristas católicos le han atribuido generalmente (y que, en cambio, es ciertamente propia de algunas formas de luteranismo ortodoxo).

No debería olvidarse, en efecto, que además de la idea de justificación, el reformador emplea la de *santificación* (o «segunda parte de la justificación»), en la que se incluyen los rasgos de una regeneración ética merced al don del Espíritu, que permite al convertido participar de los atributos morales de Dios. Lutero llega incluso a hablar de una extinción gradual del pecado, que sin embargo nunca será total antes del término de la existencia humana⁷⁶.

No hay por qué descartar que el propio Lutero no haya llegado nunca a una síntesis satisfactoria entre los dos aspectos (forense y efectivo) de la justificación⁷⁷. Téngase en cuenta, en todo caso, que la palabra *declarativa* de Dios, como se ha indicado ya en otro lugar de este libro, es siempre *efectiva*; obra lo que significa. Por tanto, incluso en aquellos textos que se expresan en términos forenses puede estar latente la intención que apunte a una justificación efectiva.

75. Con respecto a éstos, vid. la extensa bibliografía aducida por PHILIPS, 248, nota 2.

76. «El justo fiel posee, sin duda, la gracia y el don [del Espíritu], que le hace *completamente grato*... Más aún, el don es *infundido*, como el fermento en la masa... El pecado ya ha sido redimido en la persona... [si bien] hay que seguir hablando de un pecado que subsiste... pero ya sin ira» (a este propósito, Lutero distingue entre el *peccatum regnans* y el *peccatum regnatum*): *Rationis Latomianae Confutatio* (WA 8,107). He aquí otro texto significativo: «La segunda parte de la justificación estriba en la colación del Espíritu Santo con todos sus dones..., la castidad, la obediencia, la paciencia, para que podamos vencer... nuestras concupiscencias». Pero «sólo al término de esta vida alcanzaremos la plenitud del Espíritu y seremos como él es» (*Enarratio Psalmi 51*, WA 40,2,357s., 428).

77. A nuestro objeto, la cuestión tiene una importancia sólo relativa. Vid. PHILIPS, 251-257; MARTÍN-PALMA, 15-17; PESCH, *MystSal*, 805-810; 837-844; ID., *Frei sein...*, 206-208. También sobre este asunto —ya no referido al caso singular de Lutero, sino al pensamiento protestante en general— volveremos más adelante (*infra*, cap. 9,5.1).

Finalmente, ¿qué papel desempeñan en la concepción luterana las obras? Ya hemos visto que el reformador se niega rotundamente a ver en ellas la menor virtud justificante. Pero eso no significa una recusación del recto obrar, que equivaldría en la práctica a la anomía ética (al inmoralismo). El propio Lutero tuvo que atajar en este punto los malentendidos: «no rechazamos totalmente las buenas obras; más bien las sostenemos y enseñamos»⁷⁸. Ellas son, en efecto, signo inequívoco de la santificación y, a la vez, cumplimiento de los mandatos divinos, que sirve al bien común de los hermanos. Aunque no justifican ni merecen nada, son la garantía de la autenticidad de la fe; de ahí que se haya podido hablar, a propósito de la fe luterana, de una «fe sola nunca sola»⁷⁹.

A partir de Lutero, la teología de la justificación en el resto de los reformadores oscila entre una flexión hacia la concepción *efectiva* de la misma —en esta línea se sitúan Melancton y Zwinglio—, que llega incluso a la postulación de un *sinergismo* hombre-Dios en el acontecimiento de la justificación personal⁸⁰, y el endurecimiento de la concepción puramente forense en ciertos círculos rigoristas⁸¹.

La posición de Calvino parece coincidir, en sustancia, con la de Lutero⁸²; sólo que aquél adoptará, con su tesis de la *prae-destinatio antecedens*, un crudo determinismo soteriológico, que endurece el predestinacionismo de San Agustín y que, más tarde, tendrá su correspondencia del lado católico en el jansenismo. Característico del reformador francés es también el relieve que otorga a las obras; en el marco de la comprensión comunitaria de la existencia cristiana, ellas son la manifestación visible, objetiva, de la obediencia a la ley divina⁸³.

78. *Tract. lib. christ.* (WA 7.63,16s.).

79. ALTHAUS, P., «Sola fide numquam sola», en *Una Sancta* 16 (1961), 227-235.

80. Sobre Melancton, vid. MARTÍN-PALMA, 23-29; RONDET, 223s. Sobre Zwinglio, MARTÍN-PALMA, 29.33; RONDET, 224s.

81. MARTÍN-PALMA, 109ss.

82. PESCH, *MystSal*, 853: «A la pregunta de si (y cómo) se distinguen las doctrinas de Lutero y de Calvino sobre la justificación, hay que responder: en lo esencial, absolutamente nada».

83. Cf. STADTLAND, T., *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen-Vluyn 1972; RONDET, 225-228.

En resumen: la Reforma va a poner sobre el tapete como asunto cardinal (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*) el problema de la justificación. Problema que se desglosa en los puntos siguientes: ¿corrupción *total* de la naturaleza humana a resultas del pecado original?; ¿albedrío libre o siervo?; ¿justificación forense o efectiva?; ¿fe sola o fe y obras? Sobre estos puntos se centraron muy pronto las controversias entre católicos y protestantes. Serán ellos los que retengan también la atención prioritaria del concilio de Trento.

3.2. *La justificación en Trento*⁸⁴

En junio de 1520, el papa León X condena 41 proposiciones cuya formulación se acerca mucho —cuando no coincide— a frases textuales de Lutero; entre ellas destacan las que se refieren a dos importantes tesis luteranas: la justificación por la fe fiducial (*DS* 1461=*D* 751) y la corrupción del libre albedrío (*DS* 1486=*D* 776). Era el primer aviso del magisterio eclesiástico al monje alemán.

En realidad, la primera reacción de los católicos ante Lutero había sido de una cierta perplejidad, que se acrecentaba en lo tocante a la problemática de la justificación. Dicha problemática —contrariamente a lo ocurrido con la del pecado original— no había sido tratada anteriormente por ningún concilio o asamblea episcopal; faltaban, pues, precedentes autorizados o referencias canónicas que sirviesen de indicadores para evaluar la posición luterana. Ciertos teólogos católicos, por reacción pendular, bordeaban el pelagianismo, exagerando las cualidades *naturales* del pecador. Otros, los agustinos sobre todo —con su general Seripando al frente—, se aproximaban sensiblemente a algunas de las tesis de los reformadores. Pero los veinticinco años de controversia que precedieron al concilio fueron clarificando paulatinamente las respectivas posiciones.

Que los padres conciliares conocieran bien o no la mente precisa de los reformadores no importa mucho, toda vez que

84. MARTÍN-PALMA, 48-66; RONDET, 229-240; FRANSEN, 682-697; RO-VIRA, 153-244; PHILIPS, 261-271; BAUMGARTNER, 111-120.

uno de los criterios seguidos a rajatabla era el de *no condenar personas*⁸⁵, *sino doctrinas*. Por razones obvias, les preocupaban mucho más las versiones populares de la nueva doctrina que las elucubraciones de los teólogos de oficio⁸⁶; su objetivo no era entablar una polémica de nivel profesional, sino fijar los mínimos dogmáticos de la fe eclesial, rechazando aquellas doctrinas y aseveraciones que no se ajustasen a ella, fueran o no profesadas por este o aquel reformador. En todo caso, la investigación actual muestra que en el concilio se manejó una información sobre las teorías reformadas bastante mejor de lo que se había creído hasta ahora⁸⁷.

Cuatro días después de concluirse la sesión sobre el pecado original (21.6.1546) se inician los debates sobre la justificación. Los llamados *theologi minores* (los teólogos asesores del concilio) comenzaron a trabajar sobre un guión que comprendía, entre otros, tres puntos clave: naturaleza de la justificación, sus causas, papel de la fe⁸⁸. Simultáneamente, una comisión de cuatro obispos y varios teólogos elaboraban un primer esquema de decreto, que resultó oscuro y farragoso. En vista de lo cual, el cardenal Cervini, legado del papa, tomó una arriesgada decisión, que se revelaría de capital importancia para la suerte del decreto; puenteando a la comisión redactora del primer esquema, encargó a Seripando (¡el conciliar más próximo a las posiciones luteranas!) un nuevo proyecto⁸⁹.

Enviado éste a Roma, corregido allí hasta el punto de que su autor «apenas si lo reconocía» y retocado de nuevo por el general de los agustinos, fue sometido a debate en el aula conciliar y, con algunas modificaciones más, finalmente aprobado el 13 de enero de 1547. Que el texto definitivo era un acierto lo demuestra el que fuese promulgado con un solo voto en contra, lo que sorprendió (gratamente) a los propios legados pontificios⁹⁰. La presencia activa de Seripando en todo el *iter*

85. ¡Ni siquiera a Lutero!: FRANSEN, 683.

86. MARTÍN-PALMA, 50.

87. *Ibid.*, 42-50; ROVIRA, 168; FRANSEN (684) no está tan seguro.

88. MARTÍN-PALMA, 53s.; ROVIRA, 155.

89. MARTÍN-PALMA, 59.

90. *Ibid.*, 60.

de la sesión fue providencial; pese a que el concilio no asumió —como se verá luego— una de sus tesis más queridas (la de la doble justicia), al igual que ocurriera en la sesión anterior con su doctrina sobre la concupiscencia, la contribución de este gran teólogo sirvió para impedir que la oposición conciliar a las posiciones reformadoras fuese desmesurada o poco matizada.

El decreto consta de un prólogo, dieciseis capítulos y treinta y tres cánones. Los capítulos 1 a 6 tratan del hombre aún no justificado; los capítulos 7 a 9, de la justificación en sí misma; los capítulos 10 a 16, de la situación del hombre ya justificado. Los cánones condenan determinadas tesis puntuales, opuestas a la *doctrina* desarrollada en los capítulos, y «expresan la interpretación de las posiciones reformadas en el campo católico más que las opiniones personales de Lutero, Calvino y demás reformadores»⁹¹.

La sesión sobre el pecado original había fijado ya las posiciones de partida: el bautismo *quita* todo lo que tiene «verdadera y propia razón de pecado», en vez de limitarse a hacer que éste sea simplemente «raído» o «no imputado»; consiguientemente, la concupiscencia «no es pecado en los bautizados» (DS 1515=D 792). Redundando en la postura antipelagiana de la sesión anterior, el cap. 1 reitera la incapacidad de la naturaleza y de la ley para justificar al pecador, aunque se advierte que el libre arbitrio, «si bien atenuado y desviado», «no se ha extinguido» (DS 1521=D 793), rechazándose por tanto la tesis luterana del siervo arbitrio (cf. DS 1555=D 815).

Era, pues, necesaria la redención en y por Cristo, que se aplica a través del bautismo (caps. 2-4: DS 1522-1524=D 794-796; cf. DS 1551-1553=D 811-813), *pero no sin la libre y activa cooperación humana*; en este punto el concilio se destaca netamente de toda comprensión de la justificación en la que el beneficiario jugaría un papel *puramente pasivo*, si bien se precisa que la colaboración humana es posible únicamente merced a «la gracia preveniente de Dios por Jesucristo», que llama sin méritos propios y que excita y ayuda para que se

91. FRANSEN, 686.

produzca la respuesta y la cooperación *libre* (cap. 5: *DS* 1525=*D* 797; cf. *DS* 1554=*D* 814).

Las dos menciones a la libertad humana contenidas en los pasajes que se acaban de citar tienden a subrayar algo que el concilio consideraba irrenunciable, y que estaba ya en la raíz de la intuición agustiniana (*ni* la gracia sola *ni* la libertad sola): el hombre (también el pecador) está permanentemente ante Dios como *sujeto responsable*, no como mero objeto inerte; *es siempre persona y no cosa*; el trato que Dios le dispensa respetará siempre esta estructura básica de la condición humana. De lo contrario, Dios no respetaría su propia creación. La prioridad de la gracia divina es indiscutible y absoluta, pero no conlleva la anulación —ni supone la inexistencia— de la libertad humana. Sin negar, por tanto, lo que había de válido en la posición luterana, el concilio corrige su eventual unilateralidad.

El cap. 6 (*DS* 1526=*D* 798), en el que dejó también su impronta la inspiración agustiniana, existencial, de Seripando⁹², es la descripción de un proceso dinámico; trata de reflejar el movimiento o *movilización* que lleva al pecador hacia Dios. La redacción prefiere los verbos a los sustantivos («disponuntur..., moventur..., credentes... eriguntur..., diligere incipiunt..., proponunt... inchoare novam vitam, servare mandata») para mejor reflejar este carácter dinámico de la realidad que se describe. El eje conductor del movimiento es la secuencia de las tres virtudes (fe-esperanza-amor), que no son aún *teologales*, pero que están en trance de serlo. Por las discusiones en el aula consta que no se pretendió enseñar que *todos* los pasos enumerados se diesen en *todo* proceso de conversión, ni en el mismo orden en que se mencionan aquí. El temor de que se habla no es el miedo forzado (el *timor servilis*) a la ira divina; tal temor no es saludable. Es más bien aquel temor que nos aleja activamente del pecado y nos mueve a dolernos de él (*DS* 1558=*D* 818)⁹³. Merece notarse la nueva aparición de la idea de *libertad* humana («...libere moventur...»), a la que precede la «excita-

92. *Ibid.*, 688.

93. El catálogo de actos parece inspirarse en Santo Tomás (*Summa Theol.* III, q.85,a.5). Vid. el análisis de dichos actos en ROVIRA, 192ss.

ción» y la «ayuda» de la gracia; ésa será la cuestión candente de las controversias postconciliares entre los católicos.

Tras este «fino análisis psicológico»⁹⁴ de las disposiciones a la justificación, el cap. 7 (*DS* 1528-1531=*D* 799-800) ataca lo que era el problema cardinal, en expresión de Lutero: *en qué consiste esa justificación y cuáles son sus causas*. La continuidad del proceso preparatorio da paso ahora a la discontinuidad radical de la acción justificante divina, que comprende un doble aspecto: «remisión de los pecados» (aspecto negativo), «santificación y renovación del hombre interior» (aspecto positivo). Se toca así otro de los grandes puntos controvertidos: la justificación es *efectiva*, produce una inmutación *real e interna* en el pecador; no es una mera declaración *forense*, extrínseca, sin virtualidades transformadoras. Pues, de ser así, *la gracia podría menos que el pecado*, no sería la potencia recreadora y sanadora que nos revela la Escritura (a la que apela el concilio seguidamente).

Una vez dejada a buen recaudo la naturaleza de la justificación, el capítulo prosigue con la indagación de sus causas⁹⁵. Es éste el pasaje más escolástico —o mejor, el único pasaje escolástico— del decreto; inspirándose en el esquema aristotélico, el concilio enumera cinco causas. Las causas final («la gloria de Dios y de Cristo»), eficiente («Dios misericordioso»), meritoria («Jesucristo») e instrumental («el sacramento del bautismo») no presentaban ningún problema. No ocurrió lo mismo con la causa *formal*: el texto estipula que es «única», a saber, «la justicia de Dios», para precisar de inmediato: «no con la (justicia) con que es justo (Dios), sino con la que *nos hace justos*»⁹⁶. ¿Qué es lo que está detrás de esta formulación?

Se afirma, de un lado, que el hombre no puede justificarse sin la justicia divina; se niega, de otro, que el hombre se haga *formalmente* justo por la justicia divina meramente imputada, *no apropiada*, no inherente en el justificado. La gracia justifi-

94. MARTÍN-PALMA, 60.

95. MARTÍN-PALMA, 54s. Algunos teólogos menores habían barajado hasta diez causas; la redacción final ha prescindido, entre otras, de la causa material; cf. ROVIRA, 208 y nota 40.

96. La frase es de San Agustín, *De Trinitate* 14,12,15.

cante es algo más que mero favor puntual, actualista, transeúnte; es un don estable, aposentado en el interior del hombre; implica por tanto una realidad ontológica, de suerte que el justificado no sólo se llama, sino que *es verdaderamente* justo; «la caridad de Dios» le penetra interiormente (*inhaeret*). Los verbos empleados (*infundere, diffundere, inhaerere*: cf. DS 1561=D 821)⁹⁷ tienden a inculcar la idea de una comunicación real del ser divino al ser humano, en virtud de la cual éste comienza a existir de un modo nuevo; tratan asimismo, y en consecuencia, de excluir una vez más la concepción puramente extrínsecista de la justificación, tan alejada del realismo con que Pablo y Juan hablaban de ésta como (nueva) vida, a saber, como la vida de Cristo insertada en el cristiano.

El concilio advierte, por otra parte, que la causa formal es *única*; la advertencia conlleva el rechazo conciliar a la tesis de Seripando de una «doble justicia». El teólogo agustino sostenía, en efecto, que la justicia *propia* del hombre es insuficiente; se precisa además *la justicia de Cristo* que se le imputa, y que es a la postre la que lo justifica cuando comparece ante el mismo Cristo para ser juzgado. Fue éste el punto más larga y acaloradamente debatido en el aula⁹⁸.

Realmente la teoría de la doble justicia, típica solución de compromiso para acortar distancias entre católicos y protestantes, no satisfacía ni a los unos (salvo a Seripando) ni a los otros; era «un admirable, pero infructuoso intento de irenismo»⁹⁹, pues parece adjudicar también a la justicia de Cristo, y no sólo a la humana, una real insuficiencia para penetrar verdaderamente en el corazón del hombre, puesto que precisa todavía, a guisa de complemento, de una justicia creada. Pese a la apasionada de-

97. ROVIRA, 240-244. Cf. DS 1547 = D 809: «Justitia Dei... justitia nostra dicitur, quia per eam *nobis inhaerentem* justificamur, illa eadem *Dei* est quia a Deo *nobis infunditur* per Christi meritum».

98. MARTÍN-PALMA, 60-63. El canon 10 (DS 1560 =D 820) excluye que nos justifiquemos formalmente, bien *sin* la justicia de Cristo, bien *por* ella (sola).

99. PHILIPS, 266; cf. GROSSI, V., «La giustificazione secondo G. Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini», en *Analecta Augustiniana* (1978), 5-47.

fensa que el agustino hizo de su tesis —mostrando plausiblemente su no identidad con la teoría protestante de la justicia imputada—, pese también al general aprecio que merecía su figura, la asamblea no aceptó la propuesta de quien, sin duda, era su más brillante teólogo¹⁰⁰.

Los caps. 8 y 9 abordan otra cuestión insidiosa: la relación fe-justificación. La fe es, afirma el concilio, «inicio, fundamento y raíz de toda la justificación». De *toda*; el papel de la fe se extiende a todas y cada una de las etapas en que se articula el acontecimiento salvífico. Que el hombre se justifique *gratuitamente* significa además que «nada de lo que precede a la justificación merece la gracia misma de la justificación». *Nada*; ni la propia fe, ni (menos aún) las obras (*DS* 1532=*D* 801). Se conviene así con los protestantes en el carácter gratuito y en la primacía absoluta de la gracia.

Ahora bien, ¿qué entiende el concilio por *fe*? No la presunta certeza subjetiva de la propia salvación, pues «nadie puede saber *con certeza de fe* que ha conseguido la gracia de Dios» (*DS* 1534=*D* 802). Así pues, si alguien sostiene que la *sola* fe justifica, de suerte que por fe entienda la mera “confianza” (*fiducia*) en la divina misericordia, y niega a la vez la necesidad, junto a la fe, de un «movimiento de la voluntad» que «coopere a la consecución de la gracia», ese alguien se situaría al margen de la comunión eclesial (*DS* 1559,1562=*D* 819,822; cf. *DS* 1563-1564=*D* 823-824).

No era fácil ir más allá de esta precisión de carácter negativo (la fe justificante no es la *sola fiducia*) y determinar *positivamente* en qué consiste la fe que justifica y cómo interactúa con

100. Domingo de Soto, Salmerón y Laínez dirimieron prácticamente el contencioso denunciando la ambigüedad del concepto «imputación» (MARTÍN-PALMA, 61). Nótese que la tesis de Seripando podría haber contribuido a sancionar una neta distinción entre la gracia creada y la increada. Tal distinción, que era ya conocida (más o menos confusamente) desde el siglo XIII (AUER, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.B. 1942, 86ss.), será elaborada más tarde (MARTÍN-PALMA, 55), aunque parece obvio que el lenguaje conciliar, con su frecuente apelación a las ideas de «infusión» e «inherencia», supone que la justificación implica un don creado, amén de la gracia increada.

otros elementos en la dinámica de la justificación; las escuelas teológicas se dividían al respecto¹⁰¹. Pero, en todo caso, el concilio no podía aceptar el subjetivismo individualista del *sola fide (fiduciali)*¹⁰², fuese éste o no el sentido correcto de la fórmula protestante¹⁰³.

La única acotación positiva que ofrece el decreto consiste en señalar que la fe justificante es *la fe informada por la caridad* o, en palabras del apóstol, «la fe que obra por la caridad» (DS 1531=D 800), formulación que en realidad no hace sino reiterar el rechazo de la *fides sola* y canjearla por la *fides viva*. En suma, ni la mera *confianza* ni el mero *asentimiento intelectual* tienen virtud justificante; la fe que salva ha de comprender algo más, «algo que confiera al acto de asentimiento intelectual la calidad de una conversión del hombre entero a Dios»¹⁰⁴; ese *algo más* es el amor. Que al hablar de la fe justificante los padres conciliares no pensaban únicamente en una fe *histórica* —acto mental de aceptación de verdades—, sino que concebían ese concepto de modo mucho más rico, en el que tenían cabida las actitudes personales de adhesión cordial a Cristo, está hoy fuera de duda¹⁰⁵. Repitémoslo; ese *plus* de contenido es lo que el texto tridentino trata de expresar reproduciendo la frase de Ga 5,6¹⁰⁶.

Del resto del decreto conciliar merece la pena detenerse brevemente en la doctrina del mérito. La palabra —y la idea—

101. MARTÍN-PALMA, 56; ROVIRA, 168ss.

102. PESCH, *Frei sein...*, 230; ROVIRA, 204,206: lo que se condena en Trento no es la identificación de *fides* y *fiducia*, sino «el modo excesivamente subjetivista de entender esa fiducia», el «repliegue psicologizante» que asume entonces el concepto de «fe».

103. ALFARO, J., («Certitude de l'espérance et certitude de la grâce», en *NRTh* [1972], 29ss.) ha mostrado que la *inanis fiducia* descartada por Trento no corresponde a la doctrina de Lutero; cf. PESCH, *MystSal*, 830ss.; FRANSEN, 693s.

104. PESCH, *MystSal*, 821.

105. Así lo ha demostrado, creo que de forma incontrovertible, ROVIRA, 168ss., con un examen atento de las actas conciliares.

106. ROVIRA (183s.): para los conciliares, «la fe que justifica —y, por tanto, la fe en su sentido más hondo— es la fe viva que actúa por la caridad». Precisamente porque así se pensaba en el aula, resulta comprensible que dos padres no tuvieran escrúpulos en emplear la fórmula *sola fides* (*ibid.*, 187-189).

horrorizaba a los reformadores¹⁰⁷, que creían percibir ahí un retorno al pelagianismo y una tácita negación de la soberanía y gratuidad incondicionadas de la iniciativa salvífica divina. El concilio llega a esta noción gradualmente. Señala ante todo que, una vez justificado, el cristiano puede y debe acrisolar su justicia, crecer en santidad, entre otras cosas con el cumplimiento de los mandatos (caps. 10 y 11: *DS* 1535-1539=*D* 803-804). Tiene, pues, que rechazarse como insensata la idea de que toda obra buena es pecado (*DS* 1575=*D* 835). De aquí a la noción de mérito hay sólo un paso; el concilio lo da en el cap. 16 (*DS* 1545ss.=*D* 809; cf. *DS* 1576, 1582=*D* 836, 842)¹⁰⁸.

Retomando la bellísima sentencia agustiniana (ya utilizada en el *Indiculus*: *DS* 248=*D* 141), se nos recuerda que es «tanta la bondad de Dios para con los hombres que quiere que sean méritos de ellos lo que es don suyo». La doctrina del mérito, rectamente entendida, corrobora la visión dinámica del estado de gracia: Cristo acompaña permanentemente al justificado, sosteniéndolo e impulsándolo hacia su madurez religiosa. El mérito no es, pues, «la justicia de las obras» (*justitia operum*) que escandalizaba a los protestantes, sino el fruto de la santidad real y el resultado del crecimiento orgánico de la nueva vida¹⁰⁹.

Los juicios positivos acerca de la doctrina tridentina que acabamos de reseñar son numerosos y proceden de tendencias teológicas bien diversas. Merece transcribirse el elogio que le

107. RONDET, 237. «*Impie philosophantur contra theologiam —dice Lutero— ...qui dicunt, hominem faciendo quod est in se posse mereri gratiam Dei*» (*Disputatio de homine*: *WA* 39,1,176,21ss.). En su temprano comentario al «Magnificat» (*WA*, 7,544-604), escrito en 1521, el reformador se esfuerza ya por despojar a María de todo mérito; cf. GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., «El 'Comentario al Magnificat' de Lutero en los albores de la Reforma», en *Diálogo Ecuménico* (1988), 249-285 (especialmente, pp. 266ss.).

108. «Una pequeña obra maestra», dice FRANSEN, 192, acerca del capítulo 16.

109. Sobre el alcance dogmático del decreto, FRANSEN (*op. cit.*, 685) advierte contra una evaluación maximalista del *anathema sit*: «definir la fe» significaba entonces «poner fin a una controversia», y no necesariamente que tal o cual enunciado fuese «dogma de fe» (verdad revelada). MARTÍN-PALMA (60) apostilla esta advertencia de FRANSEN: «Según nuestra opinión, los cánones permiten presumir siempre una decisión dogmática; lo contrario debería ser probado en cada caso».

dedicara Harnack: «el decreto sobre la justificación, a pesar de tratarse de un producto artificioso, no deja de ser por ello un trabajo excelente desde muchos puntos de vista. Y ello hasta el extremo que es lícito preguntarse si la Reforma se habría consolidado de haberse promulgado tal decreto a comienzos de siglo, en el concilio de Letrán»¹¹⁰. El documento conjunto de luteranos y católicos USA sobre la justificación (1985) glosa el decreto con evidente simpatía¹¹¹. De parte católica, los elogios son unánimes. «Pequeño prodigio de equilibrio»¹¹²; «obra maestra del concilio»¹¹³; «sabiamente circunscrito a lo necesario y con un estilo abierto»¹¹⁴; etc., etc.

En verdad, el decreto de la sesión sexta ha hecho gala de una ponderación y sentido de la medida notables. Reconociendo lo que había de valioso en los reformadores, asume varias de las tesis neurálgicas de la posición protestante: que la iniciativa y la primacía de la salvación corresponde a la gracia (*DS* 1525=*D* 797; cf. *DS* 1551-1553=*D* 811-813); que la fe es absolutamente necesaria para la justificación (*DS* 1532=*D* 801); que el hombre no queda justificado si no reconoce su necesidad de la misericordia divina y no confía en ella (*DS* 1526=*D* 798); que nada de lo que el pecador pueda hacer merece la justificación, que es por tanto *puro don gratuito* (*DS* 1532=*D* 801).

De otra parte, frente a la tesis del siervo arbitrio se enseña el papel ineludible de la libertad humana —eso sí, *suscitada y sostenida por la gracia*—, que dispone al hombre para la acción salvífica de Dios y coopera con ella (*DS* 1525-1526=*D* 797-798; cf. *DS* 1554-1555=*D* 814-815); frente a una justificación puramente forense, imputada, extrínseca (sea ésta o no la auténtica doctrina protestante), se enseña una justificación efectiva, real, intrínseca (*DS* 1528,1530=*D* 799-800; cf. *DS* 1561=*D* 821); frente a la *sola fides* entendida como *fiducia* (como certeza *subjetiva* de la propia salvación), se enseña una

110. Cit. por KÜNG, H., *La justificación. La doctrina de Karl Barth. Réflexion catholique*, París 1965, 132.

111. Vid. el texto en GONZÁLEZ MONTES, *Justificados...*, 61-65.

112. GONZÁLEZ FAUS, 503.

113. «Meisterwerk des Konzils»: MARTÍN-PALMA, 60.

114. PESCH, *Frei sein...*, 99.

fides viva, animada y autenticada por el amor (DS 1531, 1534=D 800,802; cf. DS 1562=D 822).

Si bien se mira, lo que late en el fondo del debate que el decreto quiere solventar no es sino la eterna dialéctica creación-salvación, naturaleza-gracia¹¹⁵; la soberanía indiscutible del Dios creador sobre el hombre criatura no puede llegar hasta el vaciamiento o la aniquilación de éste, pues en tal caso la salvación sería la refutación de la creación, la gracia conllevaría la pura y simple abrogación de la naturaleza. Y así, la Iglesia, que había tenido que defender la gracia ante la preponderancia que el pelagianismo confería a la libertad, tiene ahora que defender la libertad ante la concepción de una gracia prepotente y avasalladora. Pero lo hace mostrando a la vez la real potencia de esa gracia, capaz de transformar radicalmente al hombre caído, haciendo de él una nueva criatura e infundiéndole una nueva vida.

De esta suerte —y es éste un punto absolutamente capital— *Trento rechaza la idea* (filomaniquea) *de un pecado* dotado de tal fuerza devastadora que es *capaz de corromper incurablemente la creación de Dios*. Contra tal idea, el concilio no hizo otra cosa, en su sesión sexta, que glosar la tesis paulina: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia».

4. De Trento al Vaticano II

El decreto tridentino había revalidado la presencia de los dos ingredientes básicos en el proceso de la justificación: gracia divina-libertad humana. Pero, según se ha indicado ya, no se pronunció sobre el modo como ambos operan en el acontecimiento justificador; será éste el problema que ocupará señaladamente la atención de la teología católica postconciliar, en una disputa tan agotadora como estéril en la práctica, que ha pasado a la historia con el nombre de controversia *de auxiliis*¹¹⁶.

El otro frente que polarizaba el interés de los teólogos católicos era el enfrentamiento con el protestantismo, que fraguó

115. Vid. *supra*, *Introducción*.

116. Nos ocuparemos de ella más adelante; cf. *infra*, cap. 9.3.2.

en la llamada *teología de la Contrarreforma*. Descartada la recomposición de la unidad eclesial, los católicos se esforzarán por trazar lo más claramente posible la línea divisoria entre ambas confesiones. Ya no hay diálogo sino agria confrontación, que tiende a endurecer las respectivas posiciones. El resultado más indeseable de este estado de cosas fue, en lo tocante a nuestra temática, la solidificación y acentuación casi exclusiva del concepto de gracia creada y el práctico olvido de la gracia increada y, con ella, de la rica tradición de la patrística griega¹¹⁷. Las prevenciones de Lutero ante una *cosificación* del don de Dios se cumplen así (no sin ironía) en la teología antiluterana.

Por otra parte, la minoría conciliar de tendencia agustiniana, tan excelentemente representada por Seripando, había salido derrotada del aula. Pero el agustinismo no estaba muerto; reaparecerá al interior del catolicismo, y por cierto con sorprendente empuje y radicalidad, en las figuras de Bayo y Jansenio.

El pensamiento de Bayo sobre la justificación y la gracia¹¹⁸ es una curiosa aleación de filoluteranismo y antiluteranismo. El filoluteranismo emerge ya en su concepción de la justicia original (que, según él, sería *debida* al hombre y por tanto *natural*: DS 1901, 1921, 1923, 1924, 1926=D 1001, 1021, 1023, 1024, 1026) y de las consecuencias de la caída, que conllevó la completa corrupción de la naturaleza humana y la extinción del libre albedrío (DS 1927-1928=D 1027-1028). Remitiéndose a la inspiración agustiniana, nuestro teólogo distingue entre la *libertas a servitute* y la *libertas a necessitate*. La primera es conquistada cuando la *caritas* desplaza a la *concupiscentia* en el dispositivo apetitivo humano. La segunda es inasequible; en el actual estado, el hombre estará siempre interiormente necesitado (DS 1938, 1966=D 1938, 1966). En realidad, la libertad no es la exención de toda necesidad interior, sino la capacidad de hacer algo espontánea o voluntariamente (DS 1939=D 1039).

117. MARTÍN-PALMA, 93-103; FRANSEN, 695, 698-700.

118. BACHELET, X., LE, «Baius», en *DTC* 2, 38-57; RONDET, 241-247; MARTÍN-PALMA, 67-80; FRANSEN, 713-721; LUBAC, H. DE, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, 15-48.

En consecuencia, prosigue Bayo, todo lo que el hombre no justificado haga, lo hace bajo el impulso de la concupiscencia y por tanto es pecado (*DS* 1925,1935,1940,1950,1951=*D* 1025,1035,1040,1050,1051). La gracia lo rescata de esta necesidad de pecar en cada acto, pero es a su vez necesitante¹¹⁹.

Tal gracia, por otra parte, no es un estado o un hábito permanente; Bayo participa de la alergia luterana a estas categorías. La gracia es más bien una *sucesión de actos de obediencia* a los mandatos (*DS* 1942,1969=*D* 1042,1069). Ella es «la justicia de las obras» (*justitia operum*); como se ve, con este quiebro el teólogo lovaniense se instala de golpe en los antípodas de Lutero. Según éste, el hombre puede hacer obras buenas porque está justificado; según nuestro autor, está justificado porque hace buenas obras. De esta suerte Bayo se aleja tanto del protestantismo como del catolicismo: no somos justificados ni por la sola fe (posición protestante) ni por el don permanente e inherente de la gracia (posición católica), sino por las obras¹²⁰.

Llevando hasta el extremo este punto de vista, una última pirueta dialéctica (impuesta una vez más por la lógica jurídicista de su discurso) va a aproximar de nuevo a nuestro autor a la posición luterana. Dado que la justificación no es un estado ni un hábito estable, sino una secuencia discontinua de actos puntuales, la *caritas* puede coexistir con la no remisión de los pecados (*DS* 1931-1933,1943,1970=*D* 1031-1033,1043,1070). Se reedita así una peculiar versión del «simul justus et peccator» en la que se evidencia palmariamente la tenaz persistencia del nominalismo más extremo¹²¹.

Como Bayo, también Cornelio Jansen (Jansenio) fue profesor de teología en Lovaina y se reclamó de la autoridad de

119. Recuérdese el texto de Lutero citado en la nota 63.

120. La expresión «*justitia operum*» es, nuevamente, de San Agustín, quien, sin embargo, la entendía de modo bien distinto. DE LUBAC (37) aplica a Bayo las siguientes frases de un teólogo medieval: «Confidis in verbis Augustini? Ne confidas; non est tecum. Erras tota via. Asseris quod ille asseruit, sed non sentis quod ille sensit. Ut video, rodis crustam, sed non tangis micam».

121. Sobre la censura de las proposiciones bayanas (*DS* 1980 = *D* 1080), que dio origen a la curiosa disputa del *comma pianum*, vid. MARTÍN-PALMA, 78s.; FRANSEN, 713, nota 324; RONDET, 246.

San Agustín¹²². Su pensamiento reitera algunas de las tesis bayanas, entre ellas la referente a la libertad. El hombre no puede no ceder necesariamente a la «delectación victoriosa» (*delectatio victrix*); tiene que hacer (literalmente) lo que más le apetece. Y así, seguirá inexorablemente o la pulsión incoercible de la concupiscencia o la moción, igualmente incoercible, de la gracia. Al igual que Bayo, por tanto, Jansenio identifica «libre» y «voluntario»; es libre todo y sólo lo que el hombre hace de buena gana, voluntariamente¹²³. La gracia sólo será tal si es irresistible, o lo que es lo mismo, si nos motiva a obrar gustosamente de forma que su moción se conecte *infalliblemente* con nuestra acción.

El concepto de gracia suficiente —acuñado por Molina, como se verá en su momento, durante la controversia *de auxiliis*— es, según cuando antecede, falso, más aún, blasfemo. La gracia es *siempre* eficaz. *Pero se otorga a pocos*; la inmensa mayoría de la humanidad (*massa damnata*) se condenará, incluidos los niños muertos sin el bautismo. ¿Por qué esta concepción elitista de la gracia? Precisamente porque es gracia; si se confiriera mayoritariamente o universalmente, ya no sería don gracioso¹²⁴. Cristo no ha muerto por todos, sino sólo por la minoría predestinada¹²⁵.

122. Su gran obra —publicada en Lovaina en 1640— se titula, justamente, *Augustinus*. Sobre Jansenio y el jansenismo, vid. CARREYRE, J., «Jansenisme», en *DTC* 8, 318-529; DE LUBAC, 49-112; MARTÍN-PALMA, 80-93; RONDET, 261-278.

123. La homologación jansenista de lo libre con lo voluntario encuentra en nuestros días un inesperado defensor en SAVATER, F. (*La tarea del héroe*, Madrid 1982): sólo *podemos* hacer lo que de hecho *queremos* (cf. ID., *Ética como amor propio*, Madrid 1988, 18: «lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere»). La historia nos sorprende a veces con estos impagables rasgos de humor.

Por lo demás, que la noción jansenista de libertad no hace justicia a Agustín, pese a los empréstitos terminológicos, lo pone de manifiesto la breve reseña de la idea agustiniana de *delectatio victrix* ofrecida *supra*, cap. 7,2.2.

124. Permítaseme remitir a un nuevo caso de «jansenismo anónimo»; GARCÍA BACCA, J. D. (*Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona 1982, 98) escribe: «Cuando alguna cualidad se distribuye en un gran número de objetos, se constituye por necesidad un estrato de *mayoría de medianos*; una inmensa mayoría de *mediocres* que ahogan... toda originalidad, superio-

Este brutal predestinacionismo —sin duda el fruto más amargo del pensamiento del anciano Agustín— tenía por fuerza que provocar la intervención de Roma. En 1653, Inocencio X condena como heréticas cinco proposiciones¹²⁶: *DS* 2001-2005=*D* 1092-1096. De dicha condena se deduce que: Cristo ha muerto por todos; consiguientemente, Dios concede a todos la gracia necesaria para cumplir los mandatos (para salvarse); gracia, no obstante, a la que la libertad humana puede resistir; la noción de libertad, en efecto, implica la exención de toda necesidad interior, sin que baste la exención de la coacción exterior.

El resultado final del doble episodio Bayo-Jansenio no puede ser más positivo; tesis que hoy nos parecen el colmo de la evidencia lo son merced a la clarificación a que dieron lugar ambos teólogos. Cristo murió por todos; Dios quiere salvar a todos, y lo quiere poniendo los medios —la suya es una auténtica voluntad, no una mera veleidad—; la gracia, por consiguiente, se ofrece a todos, sean paganos, pecadores o justos; el hombre puede acogerla o rechazarla libremente. Pero en todo caso el pecador no puede serlo hasta el punto de devenir un condenado en vida.

En realidad, la doctrina de los evangelios es —como hemos visto en su momento— exactamente la contraria de la de Jansenio: los pecadores son los favoritos de Dios y Jesús ha venido para llamarlos a ellos, no a los justos. El fatalismo pagano (hacia el que involuciona inexorablemente el cristiano Jansenio, con su predestinacionismo radical) ha quedado abolido por el optimismo de un horizonte de esperanza siempre abierto. A la postre, es esta repulsa del fatalismo lo que hace posible una conducta ética, como es el abandono a un destino ya escrito de antemano lo que autoriza el desenfreno convulso de todos los dualismos,

ridad, interioridad, autenticidad... ¿Hasta qué límite será posible, dentro de la autenticidad, ...que quien es cristiano quiera que lo sean tres mil millones?».

125. Que Cristo ha muerto por todos, podría sostenerse —estima Jansenio— sólo en este sentido: que su sangre era suficiente *en absoluto* para salvar a todos.

126. *Extraídas non ad verbum, sed ad sensum de Augustinus.*

que comienzan exaltando la pureza diamantina del espíritu para acabar entregándose a las blandas delicias de la carne.

No fue fácil extirpar del todo el error jansenista, que volvió a motivar nuevas tomas de postura del magisterio¹²⁷. Con la última (la condena del sínodo de Pistoya: *DS* 2601ss.=*D* 1501ss.), estamos ya en el umbral del siglo XIX, lo que significa que, durante dos centurias, la teología católica de la gracia vivió enfrascada en dos contiendas intraeclesiales (la disputa *de auxiliis* y la recusación del jansenismo) que bloquearon su desarrollo. Los meritorios intentos de exegetas como Lessio o de patrólogos como Petavio para renovar la doctrina no fueron suficientes para abrir a la comunidad teológica otros campos de interés en lo tocante a nuestro asunto¹²⁸.

El Vaticano I había previsto tratar el tema de la gracia y del orden sobrenatural, junto con el del pecado original. De este propósito inicial sobrevivieron en los textos conciliares tres capítulos sobre la revelación y la fe (*DS* 3004-3020=*D* 1785-1800), que insisten sobre todo en el carácter sobrenatural de ambas, contra los intentos de naturalizarlas llevados a cabo por el racionalismo o el semirracionalismo contemporáneos. En la fe se destaca además su índole de asenso intelectual, que el hombre debe prestar libremente, bajo la iluminación e inspiración de Espíritu Santo.

Tras este breve —y poco original— interludio, la teología católica de la gracia vuelve a sumirse en un largo período letárgico. La renovación neoescolástica (Scheeben) y las aportaciones de la escuela de Tubinga (Möhler) apenas calaron en la generalidad del colectivo teológico, limitándose su influjo al ámbito de lengua alemana¹²⁹. Habrá que esperar a la polémica en torno al sobrenatural¹³⁰ para percibir síntomas de reactivación en nuestra doctrina.

Ningún documento del Vaticano II se ocupa temáticamente de la gracia. Sin embargo, todos ellos la transparentan de una

127. Vid., sobre todo, *DS* 2301ss. = *D* 1291ss.; *DS* 2401ss. = *D* 1351ss.

128. Cf. PHILIPS, 284-292; MARTÍN-PALMA, 93-107.

129. MARTÍN-PALMA, 156-162.

130. Cf. la *Introducción* de este libro.

u otra forma. Y lo hacen desde la óptica pastoral en que se ha situado el concilio, lejos tanto de las cuestiones de escuela como de las polémicas interconfesionales.

Como se acaba de advertir, el Vaticano I había subrayado la dimensión intelectual de la fe. Un texto de la *Dei Verbum* nos da una versión más equilibrada, en la que se recoge no sólo el elemento de «obsequio del entendimiento», sino también el rasgo existencial-dialógico de la libre entrega del hombre entero a Dios (DV 5). La gracia es descrita preferentemente con las categorías relacionales de la patrística griega, atenta sobre todo al don increado; ella es «participación de la vida divina» (LG 2), «filiación adoptiva» (LG 3), «inhabitación del Espíritu», que no sólo se aposenta «en el corazón de los fieles» (LG 4), sino que impregna y permea todos «los generosos propósitos de la familia humana» (GS 38).

La gratitud de la gracia y su índole trascendente, reiteradamente enseñadas por el concilio (DV 5; LG 9,1; 14,2; GS 10,2) no obstan a su encarnación en las estructuras mundanas y en el tejido social interhumano (GS 38; 57,4; LG 36,3). Se reconoce explícitamente su presencia incógnita en quienes buscan a Dios de buena fe o, aun sin conocerlo, se esfuerzan por obrar rectamente (LG 16).

La unicidad de la mediación de Jesucristo aparece también a menudo (LG 8,1; 14,1; 28,1; 41,3; 49; 60; 62,1; AG 7,1), sin duda con la loable intención de disipar viejos malentendidos. De la Iglesia se habla de tal suerte que podría aplicársele el axioma luterano («simul justa et peccatrix»): ella es, en efecto, «santa y a la vez siempre necesitada de purificación» (*sancta simul et semper purificanda*: LG 8,3); la suya es «una santidad imperfecta», aunque también «verdadera», pues «lleva impresa la imagen de este siglo que pasa» (LG 48,3) y por ello «necesita permanentemente» de «una perenne reforma» (UR 6,1).

Señalemos finalmente la insistencia conciliar en el universalismo de la gracia, insistencia ya no dictada —como en el pasado— por el peligro del jansenismo, sino, pura y simplemente, por la fidelidad al evangelio de salvación. Hemos citado ya el texto sobre la gracia incógnita (LG 16), que se ofrece a los no cristianos e incluso a los ateos de buena fe. En otro lugar (GS 22,5), la formulación es todavía más explícita: «esto (la

asociación al misterio de Cristo) vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyos corazones actúa la gracia de modo invisible (...*gratia invisibili modo operatur*)». Así pues, «todos los hombres son llamados a la unión con Cristo» (LG 3; 13,1.5) porque «Dios quiere que todos los hombres sean salvos» (AG 7,1) y se dirijan a él, como hijos en el Hijo, llamándole Padre (GS 22,6).

