

TESIS 15: EL HOMBRE EN CRISTO

«Dios Trino habita en nosotros para conducir nuestra vida con nosotros, que somos ayudados por la gracia (creada) que es una participación cristiforme a la vida divina, dada para seguir a Cristo (gracia *elevans*) y para superar las debilidades de la naturaleza caída (gracia *sanans*). En la fuerza de la gracia previniente y cooperante el adulto debe prepararse a recibir esta participación, sobre todo, pero no únicamente, con la fe, o bien acogerla cuando la ha recibido de niño. Con esta participación (Gracia) Dios nos da, por merito de Cristo, la remisión de los pecados y la renovación del hombre interior en la santificación y la filiación con la fe, la esperanza y la caridad. La renovación interior es fundamento y obligación para una vida de buenas obras en la cual el cristiano busca de “ser perfecto como el Padre de los cielos es perfecto” y de luchar contra la concupiscencia, una vida de buenas obras que merezca la vida eterna. Dios quiere la salvación de todos, pero sobre todo la de los fieles. Por eso quiere que todos lleguen al conocimiento de la verdad revelada en su Hijo. Sin embargo concede la gracia a todos aquellos que viven según su conciencia, y acoge a la salvación también a aquellos que sin conocerlo así viven»¹.

Prof. Karl J. Becker, sj

INTRODUCCIÓN.

La presente tesis² sobre la doctrina de la gracia se divide en dos partes claramente diferenciadas:

1) La gracia en el creyente: Donde se habla del Dios Trino (relación con el tema de Trinidad) que habita en nosotros, es decir la **gracia increada**, que es Dios mismo. Esta presencia en el creyente conlleva una **gracia creada**, o don dado por Dios que nos permite acoger la gracia increada y que es, en definitiva, una **participación cristiforme** a la gracia divina. Esta gracia creada nos **eleva** sobre nuestra naturaleza humana a una posibilidad que dicha naturaleza por sí no puede llegar. Y, por otro lado, nos **sana** de las heridas propias de dicha naturaleza humana y que se encuentran en todo hombre.

A esta acogida de la gracia debemos prepararnos, sobre todo, mediante la **fe**. También la tesis indica cómo en el momento de la venida de Dios a nosotros,

¹ «L'uomo in Cristo: Dio Trino abita in noi per condurre la nostra vita con noi, che siamo aiutati dalla grazia (creata) che è una partecipazione cristiforme alla vita divina, data per seguire Cristo (grazia *elevans*) e per superare le debolezze della natura caduta (grazia *sanans*). Nella forza della grazia preveniente e cooperante l'adulto deve prepararsi a ricevere questa partecipazione, soprattutto, ma non unicamente, con la fede, oppure accoglierla quando l'ha ricevuta da bambino. Con questa partecipazione (grazia) Dio ci dà per merito di Cristo la remissione dei peccati e il rinnovamento dell'uomo interiore nella santificazione e la figliolanza con la fede, la speranza e la carità. Il rinnovamento interno è fondamento ed obbligo per una vita di buone opere in cui il cristiano cerca di 'essere perfetto come il Padre nei cieli è perfetto' e di lottare contro la concupiscenza, una vita di buone opere che merita la vita eterna. Dio vuole la salvezza di tutti, ma soprattutto dei fedeli. Perciò vuole che tutti arrivino alla conoscenza della verità rivelata nel suo Figlio. Ma concede la grazia a tutti quelli che vivono secondo la loro coscienza, ed accoglie alla salvezza anche coloro che non conoscendolo così vivono».

² Esta tesis recoge todos los apuntes de las dispensas del profesor K.J. Becker, *De Gratia*, 1998³, que nosotros presentaremos sucintamente articulando la formulación de la tesis con los distintos temas que aparecen en sus dispensas.

Él nos **perdona** nuestros pecados y produce en nosotros una **renovación** interior que implica: por un lado, la **santificación** (participación a la naturaleza divina, Cf. Is 6); por otro, la **filiación** en Cristo, como nos refiere el Nuevo Testamento; y, por último, la **justificación**.

Todo esto es don y tarea a la vez, el don no puede permanecer inoperante o muerto, sino que debe ser utilizado y ejercitado; lo que tiene lugar por medio de la **sequela Christi**.

2) Gracia en el no creyente: Es la segunda parte de la tesis y supone la **voluntad salvífica universal de Dios** (Cf. 1Tim 2,4), crean o no. Pero en dicha voluntad existe una preferencia por los creyentes, una verdad difícil de entender pero fundamentada en la Biblia. Sin embargo, no se puede negar que Dios da la gracia y la salvación incluso a los que **no conocen a Cristo ni a Dios**, a condición de que vivan según su **conciencia**. Y de aquí se derivan muchas cuestiones discutibles.

1. LA GRACIA EN EL CREYENTE.

«Dios Trino habita en nosotros para conducir nuestra vida con nosotros, que somos ayudados por la gracia (creada) que es una participación cristiforme a la vida divina, dada para seguir a Cristo (gracia *elevans*) y para superar las debilidades de la naturaleza caída (gracia *sanans*). En la fuerza de la gracia previniente y cooperante el adulto debe prepararse a recibir esta participación, sobre todo, pero no únicamente, con la fe, o bien acogerla cuando la ha recibido de niño. Con esta participación (Gracia) Dios nos da, por merito de Cristo, la remisión de los pecados y la renovación del hombre interior en la santificación y la filiación con la fe, la esperanza y la caridad. La renovación interior es fundamento y obligación para una vida de buenas obras en la cual el cristiano busca de “ser perfecto como el Padre de los cielos es perfecto” y de luchar contra la concupiscencia, una vida de buenas obras que merezca la vida eterna»

1.1. LA INHABITACIÓN:

«Dios Trino habita en nosotros para conducir nuestra vida con nosotros...»

1. Fundamentación Bíblica.

1.1. El Antiguo Testamento.

Como camino al Nuevo Testamento se distingue cuatro etapas en las cuales siempre se trata de una presencia de Dios activa y salvífica:

a) **la columna de fuego o de nube**, que conduce al pueblo de Israel por el desierto y es signo de la presencia verdadera y eficaz de Dios que guía personalmente a los suyos: Ex 13,21s; 14, 19-20; 14,24; 24,12-13; Cf. 25-31; 40, 34-38.

b) **tienda**, donde Dios se hace presente para hablar con Moisés. Una presencia activa, salvífica, pero delimitada a un lugar concreto: Ex 25,8-9; 29, 42-46; Ex 28,43; 40,34; Num 9,15-23; Cf. 14,10; 17,7; Ex 26-27; Cf. 40, 2.17). O también la presencia en el arca: Ex 25,21-22; Cf. Num 10,33-35.

c) **templo de Salomón**, donde al poner el arca, Yahvé toma su morada: 1Re 8,23ss; Cf. 2Cro 6,14-42. Para los judíos el templo es el lugar sagrado de la presencia de Yahvé.

d) **nuevo templo** prometido por los profetas: Is 2,2.3; 56,7; 60,7; Jer 33,13-21; Ez 36,38; 37,26b-28; 40,5-42,20; 43, 1-11.

1.2. Nuevo Testamento.

1.2.1. Cristo es el templo.

En el Nuevo Testamento se aplica la idea del templo a Jesús. Lo cual implica que en él tiene lugar el cumplimiento de las promesas proféticas y, en segundo lugar, se produce un cambio de una presencia material (AT) a una personal. Los textos más significativos en este sentido son:

- a) **Mt 12,6** («pues yo os digo que aquí hay algo mayor que el Templo», en referencia a él). Con esta afirmación se indica no sólo que Jesús tenga una relación peculiar con Dios, sino que Dios habita en él.
- b) **Jn 2,19** («Destruid este Santuario y en tres días lo levantaré»). Afirmación sobre la resurrección futura y sobre el ser-templo de Jesús en el cielo, tras su resurrección.
- c) **Jn 1,14** («Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros»). La Palabra, cuya gloria habían visto sus discípulos (Cf. la gloria que habita en el templo: Ez). Pero habla en pasado, sin embargo el versículo anterior (2,19) lo complementa manifestando la presencia continua de la Palabra entre los hombres.

1.2.2. Los cristianos como templo y morada.

Doctrina desarrollada por Pablo y Juan a partir de la misión del Espíritu Santo.

a) San Pablo.

Los textos fundamentales son: 1Tes 4,8; Rom 5,5; **1Cor 3,16-17** («¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el santuario de Dios, Dios le destruirá a él; porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario»); **6,19** («¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?»); 2Cor 6,16; Rom 8,9.1; Ef 2,20-22; 3,17; 4,12. Una síntesis de esta doctrina paulina se resume de la siguiente manera:

- 1) **El Espíritu habita en vosotros**, partiendo de Ez 37, pero atribuyendo este habitar al Espíritu Santo (a diferencia de los judíos que sólo habla de Dios). Una presencia que puede ser entendida como «entre vosotros» (plural) o «en cada uno de vosotros» (singular).
- 2) **Templo de Dios**, para Pablo el Espíritu y Dios no es lo mismo, de ahí que hay que distinguir entre las expresiones «templo de Dios» y «templo del Espíritu». En este caso, el término «templo» se refiere a la Iglesia o al individuo que cuanto viene constituido por Dios.
- 3) **Templo del Espíritu y templo de Dios**. En el primer caso, «templo del Espíritu» se refiere al hombre creado por Dios (desde su nacimiento). En el segundo, «templo de Dios», se refiere a la personalidad cristiana en toda una vida se va constituyendo. Ambos significados valen, en modo análogo, también para la Iglesia.
- 4) **El templo es santo**, también partimos de la idea veterotestamentaria de que Dios es santo y donde se hace presente el lugar se convierte también en sagrado. (Ex 3,5: la zarza ardiente). Así para Pablo, los cristianos, en cuanto templo de Dios, son santos (1Cor 3): una santidad donada por Dios y, por otro, una

santidad fruto de la vida cristiana (colaboración del hombre), de ahí su insistencia en la vida según los mandamientos de Cristo.

b) San Juan.

El texto principal es el de **Jn 14** que utiliza la imagen de la casa y sus moradas: habla de la importancia de cumplir los mandamientos, del amor del Padre y del Hijo que requiere una respuesta de amor del discípulo y, por último, la venida del Padre y del Hijo acaece como consecuencia de este amor mutuo discípulo-Cristo.

Dicho texto es completado, y superado, con **1Jn** y su doctrina de la «inmanencia mutua»: 1Jn 2,22-27; 3,24; 4,11-16. Además esta carta introduce también en el discurso al Espíritu Santo y su función particular de manifestar al Hijo y, por el Hijo, al Padre.

2. La Tradición.

2.1. Los Padres.

Durante los s. I-III existe una visión de nivel puramente bíblico: la inhabitación del Espíritu en su permanencia y su unión con una vida cristiana intensa.

Será a partir del s. IV donde esta concepción se dividirá entre la de Oriente y Occidente. Los Padres de Oriente, en controversia con los pneumatómacos, prestan su atención al cristiano como «templo del Espíritu Santo» y usan la expresión para probar la divinidad del Espíritu.

Por su parte, los Padres latinos parten más de la visión bíblica e interpretan la inhabitación en relación con la pureza de corazón (S. Hilario), con la llamada a seguir a Jesús (Ambrosio), entre otras.

Es S. Agustín el que da un impulso a esta doctrina hasta nuestros días. No trata el tema de forma sistemática sino en distintos escritos:

1) Carta Ad Dardanum: donde distingue una «*praesentia divinitatis*» (en todas las criaturas, por la creación misma) y la «*gratia inhabitationis*» (en los cristianos, en los justos; introduciendo el tema de la inhabitación en la doctrina sobre la gracia). Además distingue dos operaciones del Espíritu Santo: una de preparación y otra de inhabitación en sí; aunque esta opinión no es determinante. También conviene tener en cuenta que cuando Agustín habla de Dios se refiere a la Trinidad, y no al Padre de Jesucristo como S. Pablo. Por tanto la expresión «templo de Dios» se convierte en «**templo de la Trinidad**». Otra aportación de S. Agustín es la introducción de la doctrina de la inhabitación también en los niños bautizados. Por último indicar que estas reflexiones agustinas son más de carácter filosófico.

2) De Trinitate: donde habla de la inhabitación al tratar de las misiones de las personas divinas. Para él, las «misiones» (extratrinitarias) en Dios son prolongación de las «procesiones» (intratrinitarias). El principio fundamental es: «*mitti est cognosci quod ab alio est*». Sin embargo esta postura tiene sus deficiencias: por un lado, el Padre también mora en el cristiano y sin embargo no es enviado (por lo que las misiones no pueden ser explicación de la inhabitación de las tres personas en Dios) y, por otro, existen misiones donde no existe inhabitación (así la misión del Espíritu en el Bautismo de Jesús que no conlleva inhabitación).

Agustín no realiza una síntesis de estas dos obras suyas, pero sí existe un punto firme en su aportación: distingue por primera vez la inhabitación en la Iglesia de la inhabitación en el individuo.

2.2. El Medioevo.

Sigue muy de cerca la doctrina agustiniana, especialmente la aportada por la *Carta Ad Dardanum*. Será Pedro Lombardo el que junto a las citas de dicha obra de Agustín introduce también las *De Trinitate*. La aportación del Lombardo será afirmar que la caridad que mueve al hombre a una vida cristiana es el Espíritu Santo en persona, la gracia increada; y, por tanto, que una «*caritas creata*» no existe.

Santo Tomás de Aquino retoma la doctrina de Agustín pero con cuatro puntos de diferencia. El Aquinate, como Agustín, distingue entre la «*praesentia divinitatis*» (en todas las criaturas) y una «*inhabitatio*» (en los justos). Y esta doctrina (de la *Carta Ad Dardanum*) la combina con la expuesta por el Doctor de la Gracia en su libro *De Trinitate*, es decir explica la inhabitación con las misiones. La misión es una procesión que crea algo nuevo en la criatura, que son: «*gratia gratum faciens*» (lo que hoy se llamaría gracia santificante) y **Dios** como objeto de conocimiento y amor.

- Por otro lado, las novedades del Doctor Angélico con respecto a S. Agustín son:
- 1) la expresión agustiniana de «*gratia habitationis*» se convierte en Tomás en «*inhabitatio secundum gratiam*». Así lo que parecía que era intercambiable para el Obispo de Hipona («gracia» e «inhabitación»), se convierte en Santo Tomás en dos realidades distintas, aunque vinculadas la gracia es el fundamento para la inhabitación.
 - 2) para el Aquinate, la inhabitación existe siempre que haya gracia habitual (la gracia santificante).
 - 3) Santo Tomás ve la inhabitación verificada en los actos de **conocimiento** y **amor** hacia Dios, retomando la idea de Jn 14.
 - 4) El Angélico sostiene que todo acto de virtud comporta una nueva inhabitación.

2.3. El tiempo moderno.

Francisco Suárez retoma la aportación tomista, pero ve dos puntos que no le satisfacen: el primero, la inhabitación del Padre no es del todo convincente (¿cómo se puede fundamentar en la misión del Padre, si el Padre no es enviado?) y, segundo, el objeto del conocimiento y amor. Por esta razón, Suárez toma la **amistad** como base de su explicación. La amistad debe ser bilateral y, además, para ser perfecta requiere la **presencia** del amigo; sólo desde aquí la amistad se convierte en explicación de la inhabitación de Dios. Doctrina que también se fundamenta en Jn 14.

3. El Magisterio

El Concilio de Trento en el capítulo VII del Decreto sobre la Justificación, titulado «Qué es la justificación del impío, y cuáles sus causas» (Cf. DH 1528-1531), repite la doctrina neotestamentaria sobre la venida del Espíritu Santo y su difusión en nuestros corazones. Por otro lado, en la «Doctrina sobre el sacramento de la penitencia», en su capítulo IV («La contrición») aparece la idea de S. Agustín sobre la presencia de dos impulsos en el hombre: «*impulsus spiritus moventis*» y «*impulsus Spiritus inhabitantis*» (Cf. DH 1678). También en el capítulo VIII («Necesidad y frutos de la satisfacción») está la idea bíblica de que quien peca viola el templo de Dios y ofende el don del Espíritu Santo (Cf. DH 1690).

En la encíclica «*Divinum illud munus*» (1897) de León XIII (Cf. DH 3329-3331) se retoma la idea de Agustín al hablar de dos presencias de Dios una «*ex creatione*» y la otra «*ex gratia*», que es la inhabitación que tiene como objeto la Trinidad, pero que se le atribuye especialmente al Espíritu Santo.

Posteriormente, en la encíclica «*Mystici Corporis*» (1943) de Pío XII (Cf. DH 3814-3815) no se menciona, a diferencia de la anterior, ni el bautismo ni la confirmación. Sí se dicen que las tres personas divinas habitan en cuanto son presente y son alcanzadas por el conocimiento y el amor (doctrina tomista).

Por último, tenemos el Concilio Vaticano II que vuelve sobre las afirmaciones bíblicas. Así, por ejemplo, en LG 4 se afirma que el Espíritu Santo habita en el templo, en la Iglesia y en el creyente individual; en LG 9,2 se reafirma la presencia del Espíritu Santo en el corazón del creyente como en un templo; en 10,1 se dice que «los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo»; y UR 2,2 afirma «el Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia».

4. Reflexión sistemática.

Después de esta presentación continúan algunas preguntas abiertas: la validez de la expresión lingüística «templo, inhabitación, morada...» para expresar esta realidad o la conveniencia del concepto de «amistad» como hizo Suárez; otra cuestión surge de las divergencias entre la Biblia misma; y, por último, sobre las divergencias entre la Biblia y la Tradición.

4.1. La inhabitación en el adulto.

1)«Inhabitación» y «templo» son imágenes materiales para una mayor apertura y cercanía espiritual de Dios hacia el hombre. En definitiva es la afirmación de la presencia en el cristiano de Dios para una relación personal con él. Santo Tomás tiene para esta inhabitación la feliz fórmula: «*sicut cognitum in cognoscente et sicut amatum in amante*».

2)La cercanía especial de la Trinidad con el discípulo de Cristo, pero cada persona en su propiedad: el Espíritu Santo adquiere una cercanía especial con el hombre (la entrada del Espíritu en nosotros reposa en dos presupuestos: la fe (sólo viene al creyente y por medio de la fe) y la caridad (de Cristo que se manifiesta en la observancia de los mandamientos); Cristo, el Hijo, se muestra al cristiano; y el Padre viene.

En conclusión, la Trinidad da la paz y la alegría prometida por Cristo a quien con una vida de fe y caridad se convierte en digno de la presencia de la Trinidad.

4.2. La inhabitación en el niño (entendiéndose el niño bautizado y confirmado).

1)El crecimiento del amor mutuo entre los padres y sus hijos: un amor inicial que no conlleva respuesta del niño, por tanto, un amor unilateral en su inicio y que, poco a poco, con el crecimiento del niño, se convierte en bilateral.

2)El inicio y el crecimiento del amor mutuo entre Dios y el hombre. Nos referimos no a la presencia natural por la creación, sino a la propia de la gracia. El niño recibe, por el bautismo y la confirmación, la gracia santificante y la inhabitación de la Santísima Trinidad. Aquí tenemos la inhabitación como amor unilateral. Después, a medida que el hombre comience a responder a este amor de Dios, éste le va amando más profundamente.

Inhabitación y morada tomadas como realidad materiales no admiten grados, pero vistas como realidades simbólicas necesitan ser entendidas con una graduación: en el adulto y el niño no son lo mismo.

4.3. Conclusión.

La inhabitación existe en el individuo y en la Iglesia, de hecho Pablo y Juan nunca la separan, aunque sean conscientes de su distinción. El Espíritu Santo que habita en la Iglesia católica («y sólo en esa», según Becker) la guía y la conserva en la verdad y en la caridad. Esta inhabitación está íntimamente ligada a la inhabitación en el individuo. Por tanto, la inhabitación está graduada no sólo como amor unilateral y bilateral, sino también en las dimensiones individual y comunitaria.

1.2. LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN CRISTIFORME

A LA NATURALEZA DIVINA.

«...que somos ayudados por la gracia (creada) que es una participación cristiforme a la vida divina, dada para seguir a Cristo (gracia *elevans*) y para superar las debilidades de la naturaleza caída (gracia *sanans*)...»

1. Fundamentación bíblica: el Nuevo Testamento.

El texto que siempre se ha tomado como base ha sido el de **2Pe 1,4** («partícipes de la naturaleza divina»). Sin embargo, los exegetas hoy han mostrado como este texto se refiere más bien a la promesa del encuentro en el más allá con Dios. Y como, por otro lado, tampoco existe un consenso en su utilización por parte de los Padres, el P. Becker considera conveniente el no tenerlo en cuenta.

Por lo que se refiere a los Sinópticos y a los Hechos de los Apóstoles, encontramos el tema en distintas formas: en primer lugar en algunas parábolas (la semilla, la levadura o los talentos...); además aparece en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés.

En referencia al *corpus paulinum* se observa como para el Apóstol la vida cristiana es una fuerza divina (1 Cor 3,9; 2Cor 3,5-6; Flp 2,13) y una participación a la vida de Cristo (Col 2,12; 3,1.3 [muertos y resucitados con Cristo]; Gál 3,27 [revestidos de Cristo]; Gál 2,20 [Cristo vive en mí]).

Por último, nos encontramos con Juan, en el que el concepto «vida» ocupa un puesto central: así se ve ya desde el prólogo (Jn 1,4.12-13) y aparece, posteriormente, desarrollado en los capítulo 5 (quien cree tiene la vida trinitaria en sí) y 15 (como la vid y los sarmientos).

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

Los padres griegos, por un lado, desarrollan la doctrina de la divinización, sobre todo a partir de 2Pe 1,4 (entendiéndolo como una afirmación del tiempo presente). Los latinos, por su lado, conocen la doctrina y usan «participación en la naturaleza divina», línea especialmente determinada posteriormente por S. Agustín. La gracia – para el Obispo de Hipona – es una «*virtus*» dada por la benevolencia de Dios para poner al hombre en grado de conducir una vida cristiana. La doctrina afirma lo siguiente: esta gracia es una gracia de Cristo que nos viene concedida a fin de que podamos vivir cristianamente en la «*sequela Christi*».

De forma sucinta podríamos decir que el oriente retoma la línea bíblica de Jn 5 (la nueva vida como participación a la vida divina) y el occidente continua la línea de Jn 15 (la nueva vida como participación a la vida de Cristo).

2.2. El Medioevo

Destaca la aportación de Tomás de Aquino bajo la un doble influjo del PseudoDionisio: a) en la palabra «*supranaturalis*», que procede de Dionisio, pero que el Aquinate precisa su definición: «lo que trasciende la naturaleza y sus fuerzas»; b) en la expresión «*particeps naturæ divinæ*» a diferencia de «*divinæ consortes naturæ*» de 2Pe 1,4.

2.3. El Tiempo moderno.

En la condena de Bayo por Pío V se entiende sobrenatural como «lo que no es debido a la naturaleza», lo que supone un cierto progreso frente a la definición tomista.

Posteriormente, el Vaticano I en la *Dei Filius*, capítulo 2 (DH 3005) enseña que Dios ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural, «*ad participanda bona divina*», que aunque referida al cielo tiene sus consecuencias en la doctrina de la gracia, en cuanto anticipo del cielo.

Por último el Vaticano II afirmará en LG 2 que el Padre eterno ha decidido «*homines ad participandam vitam divinam elevare*», en referencia – al igual que el Vaticano I – al cielo. Por otro lado, en DV 6,1 se citará dicho texto de la *Dei Filius* y que continua en 7,1 reconociendo que Cristo ha ordenado la difusión de la revelación a todos los hombres para que sus discípulos predicasen a todos «*eis dona divina communicantes*»; donde por primera vez la participación a la naturaleza divina sobre la tierra entra por primera vez en el Magisterio.

3. Reflexión sistemática.

De esta manera nos encontramos que, por un lado, la gracia es participación a la naturaleza divina y, por otro, es participación a la vida de Cristo, lo que parece conllevar una contradicción interna. Las preguntas que surgen son: si Cristo es Dios y hombre, la participación a su vida, ¿incluye participación a su vida humana?; por otro lado, la gracia del bautismo es una participación a la muerte y resurrección de Cristo, lo que parece indicar una participación a la «sola» naturaleza humana de Cristo. Por tanto, ¿cómo puede el cristiano en un momento participar a dos eventos de la vida de Cristo que son temporalmente separados? ¿cómo pueden ser dos eventos del pasado convertirse en realidades presentes?

La respuesta es bien sencilla: nuestra gracia es una participación a la gracia de Cristo, y la gracia de Cristo es una participación a la naturaleza divina, participación formada por los acontecimientos de su vida humana. En este sentido conviene distinguir que en Cristo en cuanto Dios existe la **comunicación** de la naturaleza divina (en base a la procesión del Padre), y en cuanto hombre la **participación** de la naturaleza divina (en base a la unión hipostática).

Con respecto al cristiano, la gracia es una participación a la naturaleza divina, como existe en la Trinidad, pero no participa de ella inmediatamente, sino sólo mediatamente en cuanto que participa de esta naturaleza divina tal como existe en Cristo. Por tanto, la gracia del cristiano sin Cristo y sin su encarnación es incomprensible.

1.3. LA PREPARACIÓN A LA JUSTIFICACIÓN.

«En la fuerza de la gracia previniente y cooperante el adulto debe prepararse a recibir esta participación, sobre todo, pero no únicamente, con la fe, o bien acogerla cuando la ha recibido de niño».

1. Fundamentación bíblica: el Nuevo Testamento.

Del evangelio según S. Lucas extraemos como consecuencia la necesidad de la preparación. La palabra que contiene en él nuestro tema es la de «*metanoia*», que es la petición del Bautista y de Jesús a sus oyentes. En el capítulo **15** del evangelio lucano encontramos la mejor descripción de esta palabra con las denominadas «parábolas de la misericordia».

Por lo que se refiere a los Hechos de los Apóstoles, descubrimos en ellos el acento puesto en la **fe**, junto a la conversión, así Hc 19,4; 3,28-; 8,12-13; 10-11; 16,14; 13,38-39. En ambos casos, fe y conversión, son vistas como don de Dios.

El apóstol S. Pablo, por su parte, también muestra la unión entre la fe, incluso antes de la justificación), dirigida a Cristo (Rom 10), al Padre e, incluso, al Espíritu Santo (Rom 1); y, a la vez, la conversión, si bien es verdad que la palabra «*metanoia*» sólo aparece en tres citas (Rom 2,4: referido a los judíos; y 2Cor 7,9-10 y Tim 2,15: referido a los cristianos) porque Pablo prefiere hablar de la necesidad de abandonar el pecado y comenzar una nueva vida.

Por último, S. Juan presenta el ir a Jesús como el camino de la fe (Jn 6,35), un camino que implica la observancia de los mandamientos, un camino de fe y de caridad (Jn 14), pero que, sobre todo, requiere la iniciativa del Padre (Jn 6,44.65).

En conclusión, podemos decir que en la Escritura se evidencia que el hombre en su camino hacia Jesucristo debe recorrer una conversión, una aversión al pecado y una conversión a Dios y a Cristo. Este encuentro con Cristo da la remisión de los pecados y la vida nueva. Por último, afirmar que la preparación a la justificación, que comprende más de la fe, y viene dada por Dios, es, por consiguiente, contenida en la doctrina bíblica.

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

Al principio no se tiene ninguna doctrina sobre este tema, aunque se vive esta realidad en la liturgia (rezando por la conversión de los judíos y los paganos) y en la pastoral (con el proceso de iniciación cristiana y la institución del catecumenado).

En este contexto surgen dos acentos particulares:

a) «*sola fide iustificati*», fórmula del s. IV en Hilarius Pictaviensis et Marius Victorinus, después en el *Ambrosiaster*;

b) el giro de **Agustín**, que en la controversia contra los pelagianos defiende la necesidad de la gracia para toda obra buena. Y en la controversia contra los semipelagianos extiende dicha necesidad al inicio (previniente) y recorrido (cooperante) del camino hacia la justificación y hacia Cristo. Estas controversias forman en Agustín una neta terminología: «*gratia operans*», que es aquel auxilio con el que Dios comienza a obra «en» el hombre; y la «*gratia cooperans*», que es la gracia con la que Dios obra «con-»-migo, es decir con la que el hombre debe colaborar.

El *Indiculus* (430/440) en su capítulo IX (Cf. DH 248) recoge y enriquece esta doctrina agustiniana al proclamar a Dios como autor de todas las mociones, esfuerzos, obras y acciones del hombre, «*quibus ab initio fidei in Deum tenditur*». «*Initium fidei*» es el inicio del camino hacia la fe plena que uno confiesa en el momento del bautismo.

Posteriormente el Concilio Arausicanum II (529) en su canon 18 (Cf. DH 388) indica que la gracia comienza siempre y que ésta no es merecida: «*nullius meritis gratiam preveniri*».

2.2. El Medioevo.

Bajo la influencia de Gennadio con su obra «*De dogmatibus ecclesiasticis*» comienza a formularse y transmitirse el principio: «*facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*», también basándose en la afirmación bíblica: «Volveos a mí y yo me volveré a vosotros».

A dicha doctrina Santo Tomás responde desde los siguientes textos bíblicos: «hazme volver y volveré» (Jer 31,18) y «¡Haz volver a ti, Yahvé, y volveremos» (Lam 5,21). El doctor Angélico distingue entre «*auxilium gratuitum*» o «*motio*» de Dios antes de la justificación y hacia ella, y un «*habituale donum*», la renovación interior permanente y santificación. Después Tomás va al principio susodicho y entiende «*Deus non denegat gratiam*» del «*habituale donum*», es decir de la gracia de la justificación; y, por otro lado, entiende «*facienti quod est in se*» a toda la preparación a la justificación en la que incluye el «*auxilium gratuitum*». En fin de cuentas, este «*auxilium gratuitum*» es «*operans*», en cuanto inicia y previene el camino de la preparación, es «*cooperans*», en cuanto el hombre durante dicha preparación colabora con el auxilio divino.

2.3. El tiempo moderno.

Los reformadores acusaron a la Iglesia de enseñar una preparación a la justificación sin Cristo, sin la gracia y sólo con el esfuerzo humano. Ellos oponen a ésta su doctrina propia: el hombre es justificado por la «*sola fide*»; la fe es lo único que Dios pide. Dicha fe es sólo don de Dios y el hombre, destruido por el pecado, no puede hacer nada.

A lo cual la contrareforma católica opone Gal 5,6 («*fides quæ per caritatem operatur*»). El concilio de Trento se ocupará de dicho tema en los capítulos V y VI del decreto sobre la Justificación. En el capítulo V (Cf. DH 1525) se insiste sobre la parte de la gracia, hace comenzar este camino con una «*vocatio Christi*», con una «*gratia præveniens*», que después se convierte en «*gratia adiuvens*»; con la que el hombre debe colaborar. El capítulo VI (Cf. DH 1526) describe la parte humana de esta preparación: el hombre se arrepiente de sus pecados, tiene fe en Dios y una esperanza inicial y de allí se mueve hacia un amor inicial de Dios. Por otro lado, el capítulo VIII (Cf. DH 1532) aclara la posición de la fe: «*fides est fundamentum et radix omnis iustificationis*». **Conclusión:** la gracia comienza el camino hacia la justificación, lo acompaña y lo sostiene. Pero el hombre debe corresponder y hacer su parte en dicha preparación.

El concilio Vaticano I (Cf. DH 3010) por su parte, ve la fe como don de Dios y enseña que el hombre debe colaborar con ella.

Por último, el concilio Vaticano II indica este tema en LG 40 al afirmar que los discípulos de Cristo son justificados no en función de sus obras, sino llamados por la voluntad de Dios y en base a su gracia. Otros textos de interés que hablan de la fe son: DV 5; DH 10; y AG 13.

3. Reflexión sistemática

La pregunta: es posible hablar de preparación en el adulto, pero cuando el caso es el bautizo de niños, ¿cómo se produce dicha preparación? ¿Está dicha preparación fundada en la esencia de la justificación o en la naturaleza humana?

El concilio de Trento en el capítulo VII del decreto sobre la Justificación combina dos ideas interesantes: por un lado afirma que ésta viene acogida «*per voluntariam susceptionem gratiæ*»; y, por otro, reconoce que la renovación interna viene dada «*secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*». Pero en ambos casos, ¿dónde queda la labor del niño?

Para una respuesta adecuada conviene fijar los siguientes presupuestos: a) hay que distinguir la preparación a la justificación que ciertamente tiene un fundamento en la naturaleza humana del adulto y la acogida de la justificación que tiene su fundamento en la justificación misma; b) hay que distinguir la justificación ofrecida (sólo en el caso del adulto), donada (adulto y niño) y acogida (adulto); c) toda justificación viene acogida cuando al hombre le es posible; d) la acogida de la justificación debe ser una acogida del don de la renovación interna y una aceptación de las exigencias internas al don; e) esta acogida puede tenerse antes o después de la justificación; y f) los padres o educadores que llevan un niño al bautismo deben ser conscientes de la necesidad de la acogida.

1.4. LA JUSTIFICACIÓN.

«Con esta participación (gracia) Dios nos da, por merito de Cristo, la remisión de los pecados y la renovación del hombre interior...»

1. Fundamentación bíblica: Nuevo Testamento

S. Pablo es el escritor bíblico que trata más directamente este tema. Él lo hace sobre un fondo veterotestamentario, incluido el giro profético del que es muestra Ez 18 que subraya la responsabilidad individual. Otros textos son: Is 53,11 y Jer 23,6. Por otro lado, también en el apóstol de los gentiles vemos un trasfondo neotestamentario: el referido al sermón de la montaña (Mt 5-6) y Lc 18,14 que parece un texto prepaulino. De esta manera, Pablo mantiene la novedad del mensaje cristiano, pero le da un vestido veterotestamentario. Veamos sus textos fundamentales al respecto: 1Cor 1,30; 2Cor 5,16-21. Aunque esta doctrina es desarrollada ampliamente en la carta a los **Romanos**: 2,13; 3,21-31; 4,1-8 (que ilustra el tema de la fe y la remisión de los pecados); 5,1-5 (en referencia al Espíritu Santo, la novedad).

Todos estos textos están traspasados verbalmente por la justicia y la justificación; en todos se habla de la remisión de los pecados (explícita o implícitamente); en todos tenemos una descripción positiva de la justificación, sea como nueva creación que como santificación o como efusión del Espíritu Santo, se trata de cualquier manera de una renovación interior. Por otro lado, la «justicia de Dios» es vista en una doble manera: a) como actitud de Dios, una acción de Dios ante el hombre que Dios retiene justa, y esto es misericordia, perdón y bondad; y b) un ser y actuar del hombre que es consecuencia de esta actitud divina. En este sentido la justicia de Dios es una vida en paz y amistad con Dios.

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

Los padres apostólicos y apologetas permanecen en las fórmulas bíblicas. Su interés está dirigido especialmente al bautismo que concede la remisión de los pecados y lleva a una nueva creación. Después con el tiempo comienza una ligera explicitación del tema.

Una primera línea se refiere a la relación entre **fe y justicia**. Aparece en el s. IV bajo la fórmula «*sola fide iustificari*». Esta fe incluye el bautismo y las obras que le deben seguir. Esta justificación es entendida en sentido largo e incluye lo que posteriormente será denominado primera y segunda justificación.

La segunda línea se refiere a la relación entre el sacramento de **la penitencia y la justificación**, según Is 43,26 («confesaos para ser justificados»); texto leído con ojos cristianos por S. Ambrosio, viendo la referencia a la práctica sacramental.

La relación entre **gracia y justificación** será la tercera línea. Nos situamos, por tanto, en las controversias de S. Agustín con los pelagianos y semipelagianos, cuyo núcleo es la relación entre la gracia y las buenas obras: la gracia precede la actividad humana y la estimula; y la gracia acompaña las buenas obras. En este contexto, S. Agustín deja influir otras dos ideas:

1) Se encuentra en el concilio de Cartago (418), en el canon 3 (DH 225) y 5 (DH 227): la gracia de Dios viene dada para la remisión de los pecados y esa es también una ayuda para no pecar más. Es esta la gracia por la que el hombre por obra de Jesucristo viene justificado. Esta doctrina es posteriormente citada por el *Indiculus* en el capítulo 7 (Cf. DH 245).

2) La otra está en su obra *De Trinitate* donde dice en un inciso qué entiende él por «*iustitia Dei*»: por un lado, la justicia que es propia a Dios y, por otro, la justicia que Dios da al hombre cuando lo justifica.

2.2. La Edad Media.

En los primeros siglos no tiene especial mención, tan sólo Isidoro de Sevilla dirá que Dios justifica o condena al final de la vida a un hombre si ha hecho penitencia por sus pecados o no.

Posteriormente en el s. XIII tendrá lugar una «revolución», preparada por el s. XII en los siguientes hitos:

a) la *Glossa ordinaria* que comentando a Romanos copia el texto de «*sola fide*» que la antigüedad atribuía a S. Agustín, además de que explica Rom 8,30 con las palabras de que la justificación es la remisión de los pecados;

b) el *Decretum Gratiani* que incorpora en su tratamiento sobre la penitencia los textos citados de S. Ambrosio (por lo que el hombre debe confesar sus pecados para ser justificado) y las *Sententiae* de Pedro Lombardo que asumen estos textos del Decreto Graciano sobre la «*confession*»;

c) en los *Comentarios a las Sentencias*, que con motivo de la relación entre la confesión y la justificación empiezan a desarrollar un pequeño tratado sobre la justificación: vista como remisión de los pecados, igual que el bautismo. Una remisión vista en clave de S. Agustín, es decir como la cancelación de los pecados y que es necesaria para no cometerlos en el futuro.

En el s. XIII, Santo Tomás construye sobre esta base su doctrina. En el comentario a las sentencias trata de la justificación en una cuestión especial dentro del sacramento de la penitencia. Sin embargo, en la Suma Teológica, extrae el tema del contexto sacramental y lo incorpora en el tratado «*De Gratia*» en la STh I-II. Después de la necesidad y esencia de la gracia, el doctor Angélico se dirige a los «*effectus gratiae*», el primero de los cuales es la justificación. De esta manera sigue el pensamiento de S. Agustín citado por el Concilio de Cartago: por la gracia de Dios venimos a ser justificados. En este sentido ve Santo Tomás la colaboración de la actividad divina con la humana. La justificación es la remisión de los pecados y una infusión de la gracia, la que requiere la conversión y la fe por parte del hombre.

2.3. Trento y el Vaticano II.

Lutero admite una remisión de los pecados pero vista como la **no-imputación** de los pecados, los cuales en realidad permanecen. Por tanto la ve como una justicia forense. Por el contrario, la santificación nos es donada al final de nuestra vida, cuando entremos en el cielo, cuando también nos será dada la verdadera justicia.

El concilio de Trento se encuentra ante un problema en el que la respuesta de Tomás de Aquino simplemente no bastaba. De ahí que elabore su propia respuesta en el **decreto sobre la Justificación**, cuyo centro es el **capítulo VII**.

En el primer párrafo (Cf. DH 1528) se trata de la importancia de la justificación que comporta la remisión de los pecados, la santificación, renovación interior del hombre y la acogida de la fe y de los dones.

En el segundo párrafo (Cf. DH 1529) se busca aclarar algunas relaciones en torno a la justificación. El concilio introduce a este fin el «*schema causalitatum*»: la causa eficiente de la justificación es Dios misericordioso; la causa meritoria es Cristo; la causa instrumental es el sacramento del bautismo; la causa formal única es la renovación interior, la justicia que Dios da y no la que Dios tiene en sí, que es única porque no puede admitir una doble justicia.

En tercer párrafo (Cf. DH 1530) se completa la descripción del primero. En la justificación el hombre recibe la fe, la esperanza y la caridad. Todo esto que recibe viene denominado «justicia **infusa**», justicia que es inherente.

Otros textos de interés los tenemos en los cánones: así el canon 10 (Cf. DH 1560) que habla de la relación de Cristo con el justificado (es erróneo decir que somos justificados sin la justicia de Cristo, pero también lo es decir que los somos formalmente por la justicia de Cristo); y el canon 11 (Cf. DH 1561) que distingue la gracia como don y la gracia como favor.

El Vaticano II muestra como los tiempos han cambiado, ya no interesa tanto la doctrina de Lutero sobre la justificación, y este tema sólo aparece en 3 textos: LG 9,2 afirmando la importancia de Cristo para la justificación; LG 40, en el contexto de la santificación; y UR 3,1 hablando de todos los cristianos que son «*iustificati ex fide in baptisate*».

3. Reflexión sistemática.

Sobre la conveniencia de mantener el concepto de «justificación» hoy en día. En primer lugar, existe unos *pro* y *contra* a este cambio. Sin embargo, la respuesta que el profesor da se divide en varios niveles: en el nivel lingüístico hay que afirmar que cada lengua tiene diversas expresiones con palabras idénticas, pero con significados diversos; además este modo cristiano de hablar de la justificación no necesita cambiar; además el modo cristiano de hablar de la justificación no puede ser cambiado; por otro lado, el modo cristiano de hablar tiene no pocas veces alternativas mediante las cuales a veces se puede avanzar y otras retroceder. Parece que la mejor solución sea que este modo cristiano de hablar sea explicado: la doctrina sobre la justificación, en primer lugar, pone en el centro de la vida y del pensamiento humanos a Dios; en segundo lugar, Dios pone el orden en la vida humana, un Dios que está dispuesto a perdonar todo y que ha tomado la iniciativa por nosotros, que es un Señor absoluto y, a la vez, un Padre bueno, en definitiva un Dios que espera la respuesta del hombre.

1.5. LA SANTIFICACIÓN.

«...en la santificación...»

1. Fundamentación bíblica.

Debemos situarnos en el contexto más amplio que se determina por las siguientes ideas bíblicas: 1)Dios es santo; 2)Dios santifica al hombre; 3)Dios se santifica; 4)El hombre debe santificarse.

1.1. Antiguo Testamento.

- a) Éxodo: ve la santificación y la santidad en el ámbito de la alianza: Ex 22,30; 29,43
- b) Levítico: que contiene el «código de la santidad»: Lev 19,3; 20,3.7-8; donde aparece la santificación por el pueblo como precepto del Señor que conlleva una obra moral y no sólo cultural. Una santificación que es obra de Yahvé.
- c) Isaías: con la idea de que Dios es «el santo»: Is 5,16b;6,3-7 (el triple santo).
- d) Ezequiel: insiste en la Idea de «Dios se santifica»: Ez 20,41; 36,20-23.

Como resumen de la doctrina veterotestamentaria podemos afirmar lo siguiente: 1)Dios es santo, es más es «**el Santo**»; 2)Dios se manifiesta santo en estas acciones de **salvación**, una santidad operativa que la revela en sí; 3)Dios de esta manera no da sólo ejemplo de su poder, sino que **santifica al hombre** mismo; 4)El hombre es exhortado a **santificarse**, siguiendo a Dios como modelo; y 5)**Dios santifica al hombre y el hombre se santifica**.

1.2. Nuevo Testamento.

a)El código de la santidad en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento entra en esta temática veterotestamentaria conservando dicho lenguaje, aunque lo rellene de contenidos cristianos, y desarrollando la idea neotestamentaria de la santificación.

1Pe 1,15-16: «más bien, así como el que os ha llamado es santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta, como dice la Escritura: Seréis santos, porque santo soy yo». Formulación veterotestamentaria pero en un contexto de catequesis bautismal.

Otros textos que mantienen el mismo sentido del código de la santidad, pero con un lenguaje distinto son: Mt 5,48: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» y 1Jn 3,3: «Todo el que tiene esperanza en él se purifica a sí mismo, como él es puro» (traducido en la Vulgata por «santificar/santo» en vez de «puro»).

Una ulterior vinculación la encontramos entre la oración del Padrenuestro («santificado sea tu nombre» (Mt 6,9) y la referencia implícita a Ez 36,22-23.

b)El *corpus paulinum*

Pablo conoce las tres ideas del Antiguo Testamento: 1)Dios se santifica; 2)Dios santifica al hombre; 3)El hombre debe santificarse. Pero a estas tres claves le da un contenido cristiano profundizándolas. Así se ve en los siguientes textos: 1Tes 4,3.7-8; 5,23.27; 2Tes 2,13 («mediante la acción santificadora del Espíritu», primera vez que aparece claro que la santificación concedida por Dios tiene lugar a través del Espíritu); 1Cor 6,1-2.11; 2Cor 13,12-13; Heb 2,11; 10,10.14.29; 13,12.

En resumen, el Nuevo Testamento asume el lenguaje del Antiguo Testamento en todas las tres dimensiones arriba indicadas, pero las rellena de contenido cristiano:

- 1)El Padre en los cielos muestra en el mundo su santidad, incluso operando en los cristianos.
- 2)Cristo obra nuestra santidad, sobre todo con la oferta de su cuerpo en la cruz.
- 3)El Espíritu que es Santo, nos viene enviado por el Padre y el Hijo y nos santifica en el Bautismo y Confirmación.

- 4)El hombre debe tomar la santidad donada como fundamento de su vida y debe defenderla y reforzarla con su esfuerzo.
- 5)No se dice explícitamente qué cosa es la santidad donada por Dios, pero tanto el origen veterotestamentario que su contexto neotestamentario, sugiere que esta santidad donada es una participación de la Santidad de Dios.
- 6)Esta santidad donada está en íntima conexión con la inhabitación del Espíritu en nosotros con nuestro «ser templo».

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

Se forman tres líneas de pensamiento en la que se transmite la doctrina de la santificación:

- a)«Sea santificado tu nombre», desde Tertuliano en adelante se empieza a comentar el Padrenuestro. En común encuentran que: Dios es santos; Dios lo hace; nuestra petición expresa la gratitud que Dios nos ha mostrado.
- b)«*in sanctam Ecclesiam*», aparece por primera vez en el símbolo constantinopolitano I (Cf. DH 150), y encuentra su fundamento en Ef 5,25-27; nótese que la santificación del individuo y de la Iglesia son vistas en unión.
- c)«*communio sanctorum*», peculiaridad del símbolo apostólico aparece por primera vez en el s.IV (Cf. DH 19), aunque se introduce en el símbolo entre el s. V y VI. Cuyo sentido viene a ser el de comunión de aquellos a los que Dios ha hecho santos.

2.2. El Medioevo.

Encuentra su preparación en la Iglesia antigua, el fundamento es 1Cor 6,11 que afirma la santificación basada en el bautismo y la confirmación (Cf. Cipriano, Agustín, Isidoro de Sevilla y Rabano Mauro, entre otros).

Ya en la Edad Media, Hugo de S. Víctor extiende esta doctrina al afirmar que todos los sacramentos nos santifican porque todos nos dan la gracia. Esta doctrina encontrará su expresión en la formulación clásica de Santo Tomás: «*signum rei sacrae inquantum sanctificat homines*»; que requiere dos matizaciones: se refiere a todos los sacramentos, los de la Antigua y Nueva Alianza; y, junto a ésta, el Angélico sigue transmitiendo la tradicional doctrina por la que el bautismo y la confirmación fundan la santificación.

2.3.El tiempo moderno.

Lutero en su doctrina había dado un fuerte peso a la idea de la santidad, llegando a afirmar que en el momento de la fe el hombre viene declarado justo, pero no santo. Téngase en cuenta que en este contexto se consideraba «santo» sólo el cristiano perfecto en el cielo.

El Concilio de Trento, por su parte, mantiene la doctrina bíblica, especialmente la de 1Cor 6,11, y afirma que el hombre en el momento de su justificación viene también santificado. De esta manera el *catechismo tridentino* une «*sanctitas et iustitia*»; así se puede ver en los cánones 1º y 2º del Decreto sobre el pecado original.

Por lo que se refiere al Concilio Vaticano II, encontramos un desarrollo lingüístico (los católicos prefieren llamar «santos» sólo a los cristianos en el cielo) y uno teológico (la gracia, antes considerada «*gratum faciens*», es ahora entendida como «*sanctificans*»). En este sentido, la constitución *Lumen Gentium* presenta su capítulo V bajo el título «*De vocatione universali ad sanctitatem*». Paradigmático es el texto de

LG 40: «Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y, por lo mismo, realmente santos»; donde se ve que ésta es un don y tarea. Es curioso hacer notar que si bien el concilio de Trento había tratado en el contexto de la justificación, un punto sobre la santificación, con el Vaticano II esto se invierte, dedicando la parte amplia a la santidad y en un aspecto concreto refiriéndose a la justificación.

3. Reflexión sistemática.

1)La imagen del hombre hoy y la del cristiano: una imagen del hombre caracterizada por su dignidad de ser persona con unos derechos adquiridos, que es perfecto y autosuficiente y necesita de los bienes terrenos para su felicidad. Pero, ¿dónde quedan los aspectos de «deberes», su dimensión trascendental?

Esta imagen del hombre es profundizada por el católico en dos dimensiones: en la dimensión de criatura, el hombre es imagen de Dios (tanto en lo espiritual como en el dominio sobre el hombre); en la dimensión de la redención, el hombre es santificado.

2)La santidad de Dios y la santidad del hombre: la santidad no es sólo una propiedad de Dios, sino que es lo más íntimo de Dios mismo. Ésta viene dada al hombre, participada por él. Así la santidad del hombre es una acción divina (recibida por Dios) y humana (confiada a la obra del hombre).

3)La santidad de Dios en el hombre: que encuentra un punto de enganche (en cuanto el hombre es creado a imagen de Dios y posee la relación con Dios), un condicionamiento (el hombre debe madurarla) y un obstáculo (quien la recibe es el hombre caído).

4)La santidad del cristiano y la santidad de la Iglesia: la Iglesia es santa porque el Espíritu Santo vive en ella y por la santidad dada a cada persona. Por tanto, la santidad de la Iglesia no puede ser sin la de los individuos, pero tampoco es, sin más, la suma de cada una. Por otra parte, la santidad de cada persona no es plenamente constituida sin la Iglesia.

En conclusión, el cristiano debe verse sobre todo como santificado, santificado por la Santísima Trinidad, por tanto comprenderse en su relación con Dios Trino. Además, el católico debe sólo verse como plenamente santificado en la Iglesia.

1.6. LA FILIACIÓN DIVINA.

«...y la filiación con la fe, la esperanza y la caridad.»

1. Fundamentación bíblica.

1.1. Antiguo Testamento.

Toda la relación Yahvé-hombre es entendida en el contexto de la Alianza. De esta manera, el «Hijo» es: en primer lugar, el pueblo de Israel; en segundo lugar, el rey de Israel y, por tanto una persona individual; posteriormente, también se refiere al israelita devoto individual; y, por último, el israelita del tiempo final.

De esta manera se produce un triple desarrollo: del pueblo entero al individuo como hijo; del tiempo presente al tiempo futuro; del fundamento por elección divina al de la observancia de los mandamientos.

1.2. Nuevo Testamento

En el Evangelio de Mateo, por «Hijo» se entiende una relación a Dios en doble forma: para el tiempo futuro (aquellos que vivan el sermón de la montaña serán hechos hijos de Dios) y para el tiempo presente, que comporta una relación fraternal con los otros hijos de Dios (para que sea verdaderamente el Padrenuestro).

Por lo que se refiere a los escritos de S. Pablo encontramos los siguientes textos fundamentales: Rom 8 (donde Cristo es denominado «Hijo», así como también los cristianos que viven esta «filiación»); además la misión del Espíritu Santo al individuo es una consecuencia de la filiación y, por último, en el futuro, en el juicio, se manifestará la verdadera filiación en su plenitud); Gal 3-4 (común al de Rom 8, pero añadiendo que Dios ha enviado a su Hijo para hacernos a todos hijos adoptivos, la cual se funda sobre la fe y el bautismo); por último, Ef 1 (su originalidad radica en situar el inicio en la eternidad de Dios).

Por último, S. Juan que limita la palabra «Hijo» al «Unigénito», Cristo. No usa el término filiación, sino «ser generados» o «tener vida», una vida que el Hijo a recibido del Padre y que, a su vez, da a los discípulos. Por otro lado, esta vida conlleva un nuevo nacimiento, por medio del bautismo y de la fe, que nos hace a todos hermanos.

2. La Tradición y el Magisterio.

2.1. Los Padres.

Los padres del s. III (Tertuliano, Cipriano, Orígenes) explican la condición de hijos desde el comentario al Padrenuestro, combinándolo con Jn 1,13. Posteriormente, s. IV-V (Atanasio, etc), se acentúa la filiación de Jesús para mostrar su divinidad (en el contexto de las controversias cristológicas) en contraste con nuestra filiación, la de los cristianos. De esta manera se habla de Jesús como Hijo «según la naturaleza» y de los cristianos «según la gracia». Por último, en un tercer período, los padres latinos (especialmente Ambrosio, Agustín y León Magno) toman la citada diferenciación hecha por los padres griegos sobre la filiación por naturaleza y por gracia. Además combinan la doctrina paulina y joannea, donde «adopción» será igual a «generación». Así se llega a la aportación de León Magno que habla de la filiación como un nuevo nacimiento y una vida correspondiente y, en segundo lugar, esta idea hace pensar a la comunidad de los hijos, al «*consortium filiorum*».

2.2. Medioevo y tiempo moderno.

Como consecuencia del adopcionismo del s. VIII surgido en España (Cristo como Dios es Hijo natural de Dios y como hombre es hijo adoptivo de Dios; la respuesta de la Iglesia la tenemos en DH 595, 610s, 612-615, 619). Esta opinión fue asumida y explicada por Abelardo, a lo que le contestan sus adversarios con la alternativa: o Hijo de Dios «por naturaleza» o «por gracia». Esto dio lugar a que también Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino entraran en la polémica. El Angélico distinguirá entre la adopción humana (donde uno adopta a otro porque es idóneo de ser adoptado) de la divina (donde Dios adopta para hacerlo idóneo). Así el tema de la filiación queda incorporado al tratado de Cristología hasta el s. XVI, aproximadamente. El Concilio de Trento implica un giro, al introducir este tema de la filiación dentro de la justificación recuperando además la doctrina bíblica, tanto la paulina (en el decreto sobre el pecado original) como la joánica (en el de la justificación). Por tanto, el concilio sitúa la filiación dentro de la doctrina de la gracia, recuperando la tradición patristica oriental que hablaba de filiación «por gracia». El Vaticano I retoma esta postura y también el Vaticano II con un síntesis entre filiación y gracia, Pablo y Juan.

3. Reflexión sistemática.

Sobre la objeción realizada por las teologías feministas sobre el machismo de este lenguaje. En este sentido hay que tener en cuenta:

- 1) La expresión lingüística no es idéntica con la fe, sino esencialmente vinculada a ella.
- 2) El género gramatical no corresponde siempre al sexo real: el género y el sexo no pueden corresponder cuando se trata de cosas; además existen tres formas de relación entre género y sexo cuando se trata de persona: que correspondan, que correspondan en parte, o que estén en relación arbitraria; por último, El uso de una lengua puede cambiar sea la desinencia del género que la relación entre género gramatical y sexo real.
- 3) Cristo es llamado «Hijo de Dios» y no en otro modo.
- 4) Por tanto, (respuesta de Becker) «Hijo de Dios» es una, pero no la única expresión para esta verdad de fe; de hecho la Biblia conoce dos expresiones diversas. Sólo la unión de ambos puede constituir el contenido total de la revelación. El lenguaje de nuestra fe encuentra su último criterio sólo en la revelación y en la fe, que deben decir al final si una palabra debe de cambiarse o mantenerse; no así el lenguaje de la liturgia y predicación que puede seguir otros criterios.

1.7. LOS MÉRITOS: LAS OBRAS BUENAS.

«La renovación interior es fundamento y obligación para una vida de buenas obras en la cual el cristiano busca de “ser perfecto como el Padre de los cielos es perfecto”...»

Como introducción y para aclarar términos, conviene reconocer que las buenas obras y su necesidad son admitidas sea por parte de los católicos que de los protestantes (aunque su afirmación de la «*sola fide*» pueda haber generado una opinión contraria). Sin embargo, el verdadero punto de discordia entre ambos se encuentra en el carácter meritorio de dichas buenas obras: mientras para los luteranos éstas son signos y fruto de la justificación, para los católicos ésta son acciones con las que el hombre se gana la vida eterna.

1. Fundamentación bíblica.

1.1. Antiguo Testamento.

En la doctrina veterotestamentaria se reconoce una retribución de Dios que está sobre la base de la vida humana. Si bien es verdad, que esta idea conoce una triple evolución: de una retribución punitiva a una que puede ser de premio o castigo (Cf. Dt 27,9-26 y 28, 1-14.15-68; de la retribución colectiva a una individual (Cf. Ez 18,1-29); y de una retribución mundana a una en el más allá (Cf. Sir 11,14-28). El judaísmo conserva el punto final de este desarrollo, pero lo restringe nuevamente en parte: parece recaer más en una retribución colectiva (Cf. Jn 9,2-3) y parecen confundir una celestial con la terrestre (Cf. Lc 13,1-2); además cambia la concepción de ella y su cumplimiento.

1.2. Nuevo Testamento.

La doctrina neotestamentaria comienza con la idea veterotestamentaria del juicio según las obras, así Mt 16,27; Rom 2,6; y Ap 2,23. Sin embargo son de particular importancia los siguientes escritos:

a) Mateo: que habla de una «*merces copiosa*» («recompensa grande»), así al final del discurso de las bienaventuranzas (Cf. Mt 5,12) que después son explicadas, dichas obras, en el texto siguiente, incluido el capítulo 6. Además encontramos Mt 19,29 donde se promete un premio multiplicado y la vida eterna; Mt 20,1-16 donde el dueño de la viña paga su salario a los obreros; y, por último, Mt 25 con la parábola de los talentos.

b) Lucas: hace una proporción entre las obras y el premio celeste. Así Lc 6,38 (discurso sobre el campo), Lc 17,7-10 (la parábola del siervo inútil) y Lc 19,11-27 (la parábola de las minas).

Así la doctrina mateana y lucana afirman: 1) que las obras no dan a Dios ninguna ganancia; 2) el cristiano recibe por sus obras un premio; 3) este premio supera de cualquier modo el valor de las buenas obras; y este premio tiene una correspondencia con el valor de las buenas obras.

c) Pablo: las buenas obras provienen de la **gracia**, lo cual vemos en 1Cor 9,24-27 (la vida cristiana como una carrera en un estadio); 1Cor 15,10 (he trabajado por la gracia de Dios). La misma idea aparece en 2Cor 10,4 (la vida cristiana como una guerra). Por otro lado encontramos Rom 2,6-8; 5,5; 8,12-17; 6,13; 13,12; 2Tim 4,6-8; Ef 2,9-10 («En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos»).

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

Por un lado, los padres griegos en una primera línea afirman **el hecho** de la retribución de las obras y, en una segunda, presentan **los motivos** de las mismas: el valor de las obras en sí; la bondad de Dios.

Los padres latinos, por su parte, inician su doctrina desde un análisis lingüístico: la Escritura llama «*merces*» lo que viene dado en premio a las buenas obras, pero en el latín no cristiano del momento a estas obras se las denominaba «*meritum*». De esta manera Tertuliano introduce esta palabra en la lengua cristiana.

Posteriormente, S. Agustín impulsa una síntesis y encierra su pensamiento en tres puntos: 1) la vida eterna viene dada al cristiano como retribución por un mérito, lo que es afirmado por la Biblia; 2) estas obras son méritos solo porque son hechas en fuerza de la gracia que Dios nos da; y 3) Dios es deudor de estos méritos, porque ha prometido premiar estas obras. Doctrina que no es sino una continuación de la de Pablo en Rom 6,23 («*gratia vita aeterna*») y que encierra en sí también la aportación sinóptica.

Desde este trasfondo se lee el *Indiculus* (Cf. DH 248) según el cual nuestros méritos son don de Dios y el II Concilio Arausicano (Cf. DH 388) que enseña que las buenas obras son debidas una «*merces*», pero que estas preceden a la gracia.

2.2. El Medioevo.

Al principio no se trata mucho del mérito, será con Pedro Lombardo que comience un ligero interés y por el influjo de Aristóteles esta doctrina será profundizada. Santo Tomás lo hace en dos modos: 1) en el aspecto de la justicia; y 2) en el aspecto de la libertad. El doctor Angélico concluye sus reflexiones, poniendo el fundamento para las posteriores, de la siguiente manera: «*meritum est opus bonum praemio dignum*».

2.3. El tiempo moderno.

La edad media había desarrollado una amplia discusión sobre dos tipos de mérito: el «*meritum de condigno*», que recibe el premio en base a la justicia; y el «*meritum de congruo*», que lo recibe en base a la igualdad.

Lutero y sus seguidores entienden la doctrina de la Iglesia católica del siguiente modo: las buenas obras hechas sólo naturalmente merecen la gracia, después con ella la justificación y al final la vida eterna. Según esto la persona de Cristo y la fe en él no tienen ninguna importancia, por lo que excluye el juicio de Dios sobre una vida humana, ya que la acumulación de buenas obras garantiza la entrada en la vida eterna. A esta concepción católica, los protestantes presentan otra: las buenas obras placen a Dios, sólo porque el hombre tiene fe, a la cual le viene donada la gracia; por tanto, la vida eterna es para aquel que actúa en y con esta gracia una «*res debita*», pero «*propter promissionem Dei*» y no «*propter merita*».

La función del concilio de Trento era la de aclarar el malentendido para presentar la verdadera doctrina católica, lo cual hizo en el capítulo 16, el último, del decreto sobre la Justificación. Al centro del mismo se encuentra Dios y Cristo: Dios da la gracia, la gracia que previene y acompaña, la gracia que después justifica. Dios da la vida eterna. Cristo continúa el plan de Dios, así Cristo merece la gracia de la cual el hombre tiene necesidad para las buenas obras.

Por último, en el Vaticano II la doctrina del mérito casi no es mencionada, tan sólo aparece en dos textos: LG 41,1 y 49; lo cual es debido a la evolución intraeclesial y al movimiento ecuménico.

3. Reflexión sistemática.

En este tema surgen varias cuestiones, el P. Becker se fija en cómo conciliar la doctrina de Mateo (el premio para todos) y la de Lucas (el premio en proporción a las obras). La respuesta quedaría dibujada por los siguientes principios: 1)Dios da a cada cristiana al final de una vida buena la vida eterna y el encuentro con sí mismo; 2)Dios puede en esta vida terrestre comunicar diversas gracias a los hombres; 3)Dios retribuye en el cielo a cada uno de sus hijos según la medida de su colaboración; y 4)El resultado de diferentes gracias y diferentes colaboraciones aquí sobre la tierra determina un encuentro diferentemente profundo con Dios en el cielo³.

1.8. LA CONCUPISCENCIA.

«...y de luchar contra la concupiscencia»

1. Fundamentación bíblica.

El Antiguo Testamento en Ex 20,17 y Dt 5,18.21 describen el 9º y 10º mandamiento de no desear («*concupiscere*») la mujer del otro, su posesión... La Biblia

³ Recogemos las palabras mismas del P. Becker, las cuales tenemos nuestros «reparos» en asumir tan llanamente: «*Ciascun cristiano buono incontra dopo la sua via Dio. In questo punto tutti sono uguali ed hanno lo stesso premio (hasta aquí vamos bien, pero atención a lo que viene...). Ma non ciascuno ha la stessa proffondità dell'incontro con Dios [...] Tutti i santi in cielo sono uniti beatamente con lui, ma non tutti nello stesso grado [...] Ma vedere queste differenze e rallegrarsi si uno che è più vicino a Dio che me, appartiene alla glogia del cielo (pues fuerte alegría ver que Dios discrimina en el cielo, ¡hasta ahí podíamos llegar!) : essere contenti sulla beatitudine più grandi di altri (ya sabes: alégrate cuando veas en el cielo al P. Becker más cerca de Dios que tú por sus buenas obras) » (Cf. *De Gratia*, 166). ¿Qué les parece? Me consuela saber que he tenido un profesor que ha ido al cielo se ha informado de cómo es la cosa allí y nos la ha transmitido a nosotros sus alumnos. Espero que él sea más benévolo en el examen final que Dios en esa «discriminación celestial».*

de los LXX usa siempre la palabra «*epithymein*», ya existente en el griego precristiano, pero con un sentido indiferente, serán los estóicos los que le den una connotación de deseo ilícito.

En el Nuevo Testamento «*epithymein*» y «*epithymia*» pueden tener un sentido neutral, uno positivo o uno negativo. Sin embargo, el significado del deseo ilícito prevalece. Los textos más significativos son: Rom 7,7-8.11; 13,9. En este capítulo 7 de Romanos, Pablo utiliza el término «pecado» para referirse a la fuerza del pecado que vive en el hombre, que impulsa al hombre a pecar. Otro texto importante lo encontramos en Gál 5,13-24, cuando el apóstol trata de la oposición entre la carne y el Espíritu. Otro texto, ya clásico, es el de St 1,2-4.12-18. Y, por último, tenemos 1Jn 2,15-17. En conclusión, podemos decir que «*epithymia*» muchas veces es un deseo que vive en el hombre, que lo impulsa hacia el pecado, el cual conduce al hombre a la muerte. Este deseo puede superar la voluntad del hombre, pero puede también ser superado por la fuerza del Espíritu que reside en el hombre. Por su parte, en Santiago este deseo viene tolerado por Dios para hacernos llegar a la paciencia y a la prueba. Por último, en Juan éste es visto como la atracción al mundo, el gran opositor de Dios.

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

Durante los tres primeros siglos se mantienen los textos bíblicos, especialmente los de Pablo que proponen la oposición entre carne-Espíritu o Juan con la de mundo-Dios. Esta doctrina de la doble vía es la que aparece en los escritos patrísticos, la vida cristiana como una decisión entre el camino del bien y el del mal.

Con San Agustín encontramos un ulterior desarrollo. Con respecto a Rom 7, el primer Agustín ve en este texto una referencia a los judíos que se encuentran bajo la ley, que hace conocer la ilicitud de los estímulos internos, pero que no da la fuerza para superarlos. Por otro lado, en lo que se refiere a su doctrina del pecado original encontramos otro filón importante. En ella afirma como este pecado viene suprimido pro el bautismo, pero como después del bautismo continúa la concupiscencia. Concretamente explica que ambos, el pecado original y la concupiscencia, son consecuencias del primer pecado. Como en el pecado, aún después de la remisión, permanece el daño como una herida de la naturaleza, así en los hijos de Adán permanece un «*reatus peccati*» (una culpa) y una herida de la naturaleza, es decir la concupiscencia. Con el bautismo, el «*reatus peccati*» viene suprimido, pero permanece la concupiscencia. Esta es vista como un estímulo hacia el pecado («*modo quodam loquendi peccatum, quia peccato facta est, quia peccatum, si vincit, facit*»).

2.2. El Medioevo.

Esta época se sitúa entre Agustín y Aristóteles, así lo vemos, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino que siguiendo la línea agustiniana distingue en el pecado original una parte formal («*defectus iustitiæ originalis*»: la voluntad del hombre no subyugada a Dios, la cual viene cancelada por el bautismo) y otra material («*alia inordinatio virium animæ*»: concupiscencia, que permanece después del bautismo). Pero, el doctor Angélico, asume también a Aristóteles con su doctrina sobre las tendencias y estímulos en el hombre.

2.3. El tiempo moderno.

Lutero, en su comentario a la carta a los Romanos, especialmente 7,8 y 7,10, sigue la línea agustiniana de ver una referencia a la vida cristiana. Además, continuando la

reflexión considera que con los 10 mandamientos Dios ha prohibido la concupiscencia, que todavía vive en nosotros y que – según Rom 7,10 – es llamada «pecado», la cual no desaparece con el bautismo. Por tanto, Lutero considera a la concupiscencia en sí pecado (a diferencia de la doctrina católica) y – siguiendo su doctrina de la justificación – ésta no es perdonada, sino «no imputada».

En respuesta a esta doctrina, el Concilio de Trento aborda el tema de la concupiscencia en el decreto sobre el Pecado Original en su canon 5 (Cf. DH 1515), con referencia a su doctrina del bautismo que borra todo pecado, pero que deja la concupiscencia, aunque esta no es considerada pecado en sí y puede ser rechazada con la ayuda de la gracia.

Por último, el concilio Vaticano II hace una única referencia explícita a la concupiscencia en PO 13,3. Si bien es verdad que en otros textos leemos algo que guarda relación con ella: LG 36,1; GS 13; 25; 37 y 38.

3. Reflexión sistemática.

Primera pregunta que nos hacemos, ¿de dónde viene la concupiscencia? Una primera respuesta reconoce que ésta viene del pecado original (como afirma Trento), pero hemos de añadir también otras afirmaciones: viene también de mis antepasados, del ambiente de nuestra vida y, por último, de mis propios pecados personales.

Otra cuestión es ¿cómo combatirla? Trento afirma que con la ayuda de la gracia, sin embargo nuestra experiencia nos muestra que después de muchas luchas y esfuerzos, la concupiscencia continua. Pero hemos de aclarar que la afirmación tridentina viene a decir que el hombre «puede» superarla, aunque la experiencia nos diga que no la ha superado; por lo que no existe contradicción entre ambas. Quizá una respuesta más convincente la encontremos también en el concilio de Trento con la afirmación de la colaboración humana con la gracia.

1.9. LA VIDA ETERNA.

«...una vida de buenas obras que merezca la vida eterna»⁴

2. LA GRACIA EN EL NO CREYENTE.

«Dios quiere la salvación de todos, pero sobre todo la de los fieles. Por eso quiere que todos lleguen al conocimiento de la verdad revelada en su Hijo. Sin embargo concede la gracia a todos aquellos que viven según su conciencia, y acoge a la salvación también a aquellos que sin conocerlo así viven.»

2.1. LA VOLUNTAD SALVÍFICA UNIVERSAL.

«Dios quiere la salvación de todos, pero sobre todo la de los fieles. Por eso quiere que todos lleguen al conocimiento de la verdad revelada en su Hijo».

⁴ El encuentro con Dios en la tierra tiene lugar por medio de la fe, sin embargo el encuentro en el cielo será a través de la visión. Por esta razón trata el P. Becker de la visión beatífica en este punto (Cf. *De Gratia*, 167-185), sin embargo nosotros remitimos este punto más concretamente al tratado de Escatología, donde parece tener su lugar más correcto. De todos modos entendemos que no es un punto nodal de la tesis presente y que se refiere esta frase más bien a la cuestión de las buenas obras de las que hemos hablado en el epígrafe anterior.

1. Fundamentación bíblica

1.1. Antiguo Testamento.

Este tema no existe con toda su claridad en los escritos veterotestamentarios. Sin embargo, nos encontramos con las distintas alianzas hechas por Dios con los hombres: en primer lugar la de Noé, alianza universal con todos los seres vivientes; después encontramos la de Abrahán, también universal pero más precisa porque es con un solo hombre y, por él, al resto de las generaciones, una alianza renovada con Isaías y Jacob; además está la alianza con Moisés, que aporta una novedad en cuanto no es con una persona, sino con un pueblo y «sólo» con este pueblo.

Sin embargo, la salvación – al menos en la promesa de un futuro lejano – se extiende más allá de Israel, como atestiguan los profetas (Is, Jer, Ez). No obstante estas promesas han de ser consideradas bajo dos aspectos: ¿qué entienden por salvación? Y ¿vale esta salvación para todos?

Veamos unos autores concretos. En primer lugar, fijemos nuestra atención en el libro de Jonás, paradigma de una salvación extendida a todos. Jonás aparece, en un primer momento, como un hombre que no cree en la salvación del pueblo no hebreo; si bien es verdad que recibirá, después, la misión del Señor de anunciar la conversión para la salvación. Parece que este libro quiera explicar a los judíos creyentes, aunque demasiado particularistas, que Yahvé quiere también la salvación de los no judíos, que su voluntad de salvar supera los confines de Israel.

El otro libro significativo a este respecto es el de la profecía de Isaías, que insiste en la salvación, también, de los no israelitas. Así, por ejemplo, se ve en uno de los cánticos del siervo: Is 52,13-53,12, que habla de «nuestros» (nosotros) y de «muchos», aunque no clarifique bien estos términos.

1.2. Nuevo Testamento.

En él encontramos la aplicación de los cánticos del Siervo, especialmente el citado con anterioridad, a Jesús y, desde él, dirige su mirada a Dios.

Primeramente, nos centraremos en los textos **sobre Jesucristo**: a) los relatos de la última cena, donde se habla de la sangre derramada por «muchos» (Mt y Mc) o «vosotros» (1Cor y Lc), interpretado en clave de universalidad (no tanto por «nosotros» cristianos, sino como «nosotros» hombres); b) la invitación a servir (Mc 10,43-45; Mt 20,26-28) donde se pone como modelo a Jesús y también se utiliza el término «muchos», también interpretado en sentido universal; c) la predicación de Pablo con la utilización del paralelismo entre Adán y Cristo, donde el primero ejemplifica la universalidad del segundo, Cristo; d) la carta a los colosenses (Col 1,18-20) y los escritos de Juan (Jn 1,9; 5,51; 1Jn 2,2) que presentan una visión cosmológica para expresar la universalidad de la obra de Cristo.

A continuación fijaremos nuestra atención en los textos **sobre Dios y Cristo**. En primer lugar, hemos de partir de la convicción prepaulina de que la universalidad de la obra de Dios es aplicable también a la obra de Cristo; a partir de aquí nos encontramos con distintas fórmulas paulinas (2Cor 5,19; Rom 5,15; 8,32; 11,32; Ef 1,10; 2Pe 3,9; Jn 1,6). Sin embargo, el texto clásico es el de **1Tim 2,4** («que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad»), si la obra salvadora de Cristo es universal, si Cristo es el único mediador, querido por Dios y entre Dios y los hombres, entonces también Dios quiere la salvación de todos: Cristo la da a conocer. Esta doctrina queda confirmada por los siguientes textos: Tit 2,11-14 y 1Tim 4,10.

2. Tradición y Magisterio.

2.1. La Iglesia antigua.

En el primer período de la Iglesia, el tiempo que va hasta el concilio de Nicea, se va formando la doctrina sobre Cristo como «nuestro Salvador» la cual, basada en los escritos paulinos, entrará a formar parte del símbolo niceno bajo la expresión «por nosotros los hombres y por nuestra salvación».

Después de dicho concilio, se dejan sentir dos influjos básicamente: uno en referencia a la atención creciente al texto de 1Tim 2,4, con lo que conlleva el paso de la atención en Cristo a ponerla en Dios, como el que quiere nuestra salvación; y otro ante la creciente conciencia del pecado que se manifiesta en la Iglesia.

Por los que se refiere a los padres griegos la atención se pone en la vinculación existente entre la voluntad salvífica y los pecados. La problemática la inicia Apolinar de Laodicea que, basándose en Jn 5,21 («el Hijo da la vida a los que quiere»), afirma que el Padre libremente salva o no salva, manifestando cierta arbitrariedad. Esta doctrina es contestada por Gregorio de Nisa refiriéndose a 1Tim 2,4 y diciendo que Dios quiere salvar a todos, pero si alguno no lo consigue se debe a la libre voluntad del hombre. Juan Crisóstomo distinguirá dos voluntades: la primera para todos que proviene del amor de Dios y una segunda que presupone el pecado en el hombre y habla de la voluntad de Dios de salvar o castigar en función de la vida de un hombre.

En el ámbito occidental, los padres latinos, relacionan más el tema de la voluntad salvífica con la gracia. Si bien es verdad que en un primer momento se situaban en la línea de los padres griegos con la afirmación de la universalidad. En esta misma postura se situará, en un primer momento, S. Agustín. Sin embargo, posteriormente, se muestra más cauto en la interpretación de 1Tim 2,4 y viene a afirmar que Dios quiere salvar sólo a los representantes de todos los pueblos, pero no a todos verdaderamente; este cambio de pensamiento se debe fundamentalmente a la controversia contra los pelagianos donde había desarrollado la doctrina del «*adiutorium*». En definitiva dirá que depende de la gracia que Dios da si uno alcanza o no la salvación.

2.2. El Medioevo.

Este período de la Iglesia se caracteriza por la afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios y la inmutabilidad de la voluntad de Dios. Pedro Lombardo, siguiendo a Agustín, dirá que Dios quiere salvar y salva de todos los grupos de los hombres algunos representantes, pero no a cada uno en particular.

Por su parte Tomás de Aquino, conociendo la doctrina de los padres griegos, afirma la existencia – como Juan Damasceno – de dos voluntades en Dios («*voluntas antecedens*» y «*voluntas consequens*»), pero esta distinción no indica dos momentos de la voluntad de Dios que se sucedan, sino que indica dos modos de cómo el hombre considera la voluntad de Dios:

- a) la **voluntad antecedente**, o también llamada «*velleitas*», ve sólo la relación e la voluntad de Dios con el hombre considerado de modo genérico, y por tanto sin su vida. Esta voluntad quiere la salvación de todos.
- b) la **voluntad consecuente**, denominada «*voluntas simpliciter*», por su parte, ve la relación de la voluntad de Dios con el hombre junto con su vida y sus acciones. Por consiguiente, la voluntad no es tanto universal, sino que salva o condena según lo vivido por el hombre.

2.3. Trento y el Vaticano II.

Lutero, con sus distinciones, había afirmado en su doctrina que Dios deja predicar que quiere salvar a todos, pero que de hecho no lo quiere. Calvino parecía afirmar que Dios quiere salvar a todos aquellos que aceptan la promesa de su salvación. Sin embargo, Melanton en su *Confessio Augustana* no habla del tema y se sitúa en la postura del primer Agustín.

La respuesta católica, la encontramos en el concilio de Trento, en el decreto sobre la Justificación en su capítulo 2, donde utiliza Gál 4,5 (que parecería favorecer una voluntad salvífica restringida a los cristianos), pero que complementa con 1Jn 2,2 (que afirma que Cristo ha muerto por los pecados de todos).

Posteriormente, el concilio Vaticano II repite la doctrina clásica y cita más veces 1Tim 2,4 (así, por ejemplo, en DH 11,2 y 14,2). El concilio, sin embargo, profundiza esta doctrina en la dirección de una incorporación a Cristo y a la Iglesia, así: LG 3,1; 9,2,3; 13,1; NA 4,8; DH 12; AG 3,2,3; 7,1.

2.2. LOS MEDIOS SALVÍFICOS DE LOS NO CRISTIANOS.

«Sin embargo concede la gracia a todos aquellos que viven según su conciencia, y acoge a la salvación también a aquellos que sin conocerlo así viven».

1.1. Fundamentación bíblica.

En la Escritura encontramos, por un lado, textos favorables a esta tesis: Mt 25,31-46, donde con referencia al juicio y a la salvación no se precisa el «ser cristiano» (no se habla de conversión, fe o Cristo, sino de la caridad) y Rom 2,14-16, que afirma que los paganos no conocen la ley, pero la llevan inscrita en su corazón y la conciencia de ellos se la atestigua, por lo que parece que el juicio de Dios será sobre su «vida en conciencia» más que sobre el cumplimiento de la ley.

Pero, por otra parte, encontramos textos que parecen negar la existencia de medios salvíficos a los no cristianos: Mc 16,16 que dice que quien no cree será condenado y Heb 11,6 al afirmar que sin fe no es posible acceder a Dios.

2. Tradición.

2.1. La Iglesia antigua.

En este primer momento parece no existir una doctrina unánime de los padres sobre este tema, aunque hay que mantener dos puntos: por un lado dibujan las religiones de su tiempo de formas oscuras subrayando que son reprobables; y, a la vez, admiten para los hombres antes de Cristo y de los judíos, una posibilidad de alcanzar la salvación de Cristo.

Concretamente en la mitad del s. II emerge contemporáneamente dos opiniones:

a) La Iglesia «ab Abel», que aparece en la primera carta de Clemente a los corintios. Una Iglesia desde los inicios del mundo difícil de explicar, pero de la cual sus miembros se salvan.

b) El «Logos spermatikos», cuya primeras huellas encontramos en Justino en referencia a los escritores precristianos. Aunque, posteriormente por medio de Clemente de Alejandría, viene aplicada también a la filosofía griega.

Con Agustín, siglos después, encontramos un juicio negativo sobre todas las religiones no cristianas («*virtutes paganorum sunt vitia*»), pero, a la vez, encontramos otro tipos de juicios: la existencia de hombres antes de Cristo que han estado salvados

(que forman la Iglesia «*ab Abel*»), los cuales se salvaron por la revelación y la fe, Cristo único mediador (aunque no explica el Obispo de Hipona cómo tiene lugar esta fe). Por último, reconoce incluso que estos hombres tenían también medios para salvar a sus hijos, aunque no tuvieran la circuncisión o el bautismo.

2.2. El Medioevo.

Para la Edad Media el mundo es cristiano, por lo que pierden importancia los discursos sobre la salvación de los no cristianos. Sin embargo, sí existían ciertos «ghettos», las continuas incursiones saracenas. Por esta razón, Santo Tomás se pregunta por la suerte de los no creyentes, especialmente se plantea si la infidelidad es siempre un pecado (y que por tanto conduce a la muerte eterna). A lo que responde: quien conoce la revelación y la rechaza conscientemente comete pecado, pero quien no la conoce, aunque es infiel, no comete esta infidelidad como pecado, sino que es condenado a causa de otros pecados, que sin la fe no pueden ser perdonados.

2.3. El tiempo moderno.

Con el descubrimiento del Nuevo Mundo entra en crisis la idea de que todo el mundo era cristiano y, por lo mismo, la cuestión de la salvación universal requiere ser repensada.

Van surgiendo diferentes líneas de pensamiento. Una primera se refiere a la **necesidad de la fe**, esta viene a afirmar que Dios da a todos los hombres durante su vida una iluminación interna, que les muestra la fe y les pone ante la necesidad de decisión, además la gracia para dar una respuesta positiva a la fe. El que en esta circunstancia cree es salvado, y que no cree es condenado.

La otra línea se refiere a la «*promulgatio Evangelii*». En este sentido no existía unanimidad en reconocer el instante en que tuvo lugar, si con la ascensión, con la muerte en cruz, etc. De cualquier manera lo que sí es claro, y así lo afirma el tridentino, es que una vez ha tenido lugar esta promulgación del Evangelio después de ella ninguno se salva sin el bautismo o el *voto* de bautismo.

3. El Magisterio.

En los últimos dos siglos ha sido motivo de discusión el tema de la **salvación fuera de la Iglesia**, en discusión del axioma «*extra Ecclesiam nulla salus*».

Pío IX tomó posición en varias ocasiones y escribió (Cf. DH 2865-2867) que era un error invencible la disculpa del deber de entrar en la Iglesia, por lo que quien no conoce la fe católica y vive sólo según la ley que vive en su corazón y está dispuesto a obedecer a Dios, puede alcanzar la vida eterna con la ayuda de la luz y de la gracia divinas.

Pío XII (Cf. DH 3868) vuelve al mismo principio: para quien no conoce la fe católica basta tener un «*votum implicitum*» de la Iglesia para salvarse, es decir la voluntad de hacer de la voluntad de Dios la propia voluntad.

El texto más importante en este sentido lo tenemos en el concilio Vaticano II en la **LG 16** que reconoce que el «*propositum salutis*» comprende también a aquellos que no han aceptado el Evangelio, es decir a los judíos, los hombres que reconocen un creador, entre los cuales especialmente los musulmanes y los hombres que todavía no han llegado a conocer explícitamente a Dios. De esta manera dirá que todos ellos pueden alcanzar la salvación eterna con la ayuda de la gracia, si siguen su conciencia. De esta manera el concilio enseña que Dios siempre da a cada uno su gracia y que exige, al menos, que cada uno siga su conciencia.

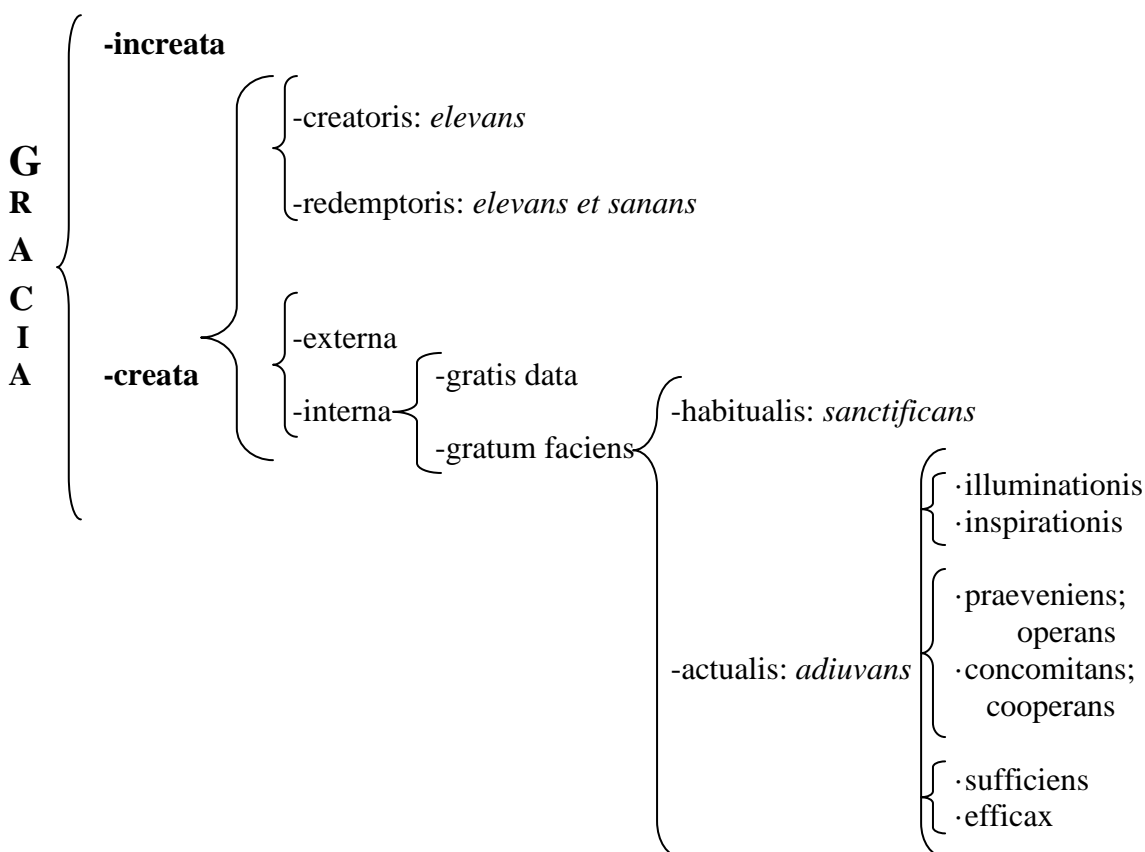
Quizá se podría pensar que esta doctrina vale para los que han venido después de Cristo, pero la lectura complementaria de LG 2 no deja ninguna duda cuando extiende la oferta salvífica de Cristo a toda la humanidad, desde Adán. También son textos de especial interés AG 3,1; 7,1; GS 22,4; 24,5. Por tanto, el concilio reconoce **dos medios** para la salvación de los no cristianos: **la gracia** y **la obediencia a la propia conciencia**.

4. Reflexión sistemática.

El Concilio, si bien ha precisado esta salvación referida a las personas concretas, ha dejado la puerta abierta en cuanto a si las **otras religiones** son medios de salvación.

Por un lado, hemos de reconocer que el magisterio no enseña que las religiones no cristianas sean medios salvíficos (Cf. LG 16; 17; NA 2,2; AG 3,1).

En cuanto lo que se refiere a una posible reflexión sobre el valor salvífico de las religiones no cristianas hemos de observar las siguientes consideraciones. En primer lugar, y por lo que respecta a Cristo, Él es el Mediador y Redentor de todos los hombres, lo cual no tiene dudas. Pero también es el Revelador para todos y esto si exige algunas clarificaciones ulteriores: en primer lugar porque Dios ha enviado a su Hijo a los hombres de forma tardía; además Dios después de la Encarnación y la Ascensión ha dejado desconocido a la parte más grande de la humanidad su Hijo y su obra; por otro lado, Dios ha hecho preparar la venida del Hijo por medio del Antiguo Testamento, por lo que Dios ha hecho que esta religión, que preparaba al pueblo de Israel a la venida del Mesías, fuera medio salvífico para todos los judíos que vivieron antes de Cristo. Ahora bien, Dios pudo haber escogido otras religiones no cristianas como «*preparatio evangelica*» y, por lo mismo, podía haber hecho de la vida en dichas religiones (atención: no de la religión en sí) un medio salvífico para sus miembros. De cualquier manera, la importancia de las religiones no cristianas, en cuanto preparación, finaliza con la predicación suficiente y convincente del Evangelio.



2. PRESENTACIÓN REALIZADA POR EL PROFESOR.

LA DOCTRINA DE LA GRACIA.

1. Fundamentación bíblica.

Ya dentro del Nuevo Testamento existen 4 grados de desarrollo dogmático:

1) Predicación de Cristo mismo: como se ve en los sinópticos. Es la predicación del Reino de Dios. Esta contiene todos los elementos de la revelación: la iniciativa y la actividad de Dios por los hombres; la actividad salvífica de Cristo; la resistencia del tentador a la obra de Dios y de Cristo; y la respuesta del hombre que en la resistencia al tentador busca seguir a Cristo y a Dios. El motivo de esta acción de Dios nunca viene dicho debido a la «modestia divina». Este motivo siempre presente y nunca nominado es la **gracia**.

2) Predicación de la Iglesia primitiva: Sobre todo la realizada en los Hechos de los Apóstoles y la de Pablo, en cuanto él reflexiona la etapa anterior. Se caracteriza por el Kerigma: el mensaje de Cristo muerto y resucitado. La Iglesia primitiva continua con la predicación del Reino de los Cielos, pero en ella se introduce el anuncio de Cristo, muerto y resucitado, que se pone en el puesto del Reino de los Cielos. La resurrección en la Iglesia primitiva es vista como la resurrección de Cristo por nosotros, y no en sí misma. También la resurrección del creyente. Resucitar, pues, implica volver a la vida. De ahí la idea de «ζωη», prima raíz que entra en la doctrina de la gracia. También se inserta otra palabra «Χαρις» (benevolencia, favor, gracia). Este es el motivo que ha llevado a Dios a tomar la iniciativa del Reino de los Cielos. Queda descrita, por ejemplo, en la parábola del «hijo pródigo» (Lc 15), aquí la Iglesia lo formula. El paralelismo es ya visible (Hc 20,24-25), predicación del Reino de Dios y de Cristo como lo

3) Sin Pablo: en sus cartas todo lo que el segundo grado ha desarrollado se encuentra. Él sabe que Cristo muerto y resucitado es el centro de la predicación. Pero su nuevo grado de desarrollo es que la gracia se muestra en la justificación en base a la fe (Rom 3; Gál). Pablo conoce lo anterior – hemos dicho – y lo cita en un arase de la literatura prepaolina (2 Cor 13,13). Rom 1,1ss cita el «Evangelio de Dios» preanunciado por los profetas, realizado en el Hijo de Dios, por la resurrección de los muertos (toda la predicación primitiva) y sigue... Por el que hemos recibido la gracia, así Rom 1,7. El nuevo paso es que Pablo se ve ante cristianos judaizantes que ponen la ley como obligatorio también para los cristianos. En este contexto habla de la justificación. Pablo toma la terminología judía pero la rellena con el mensaje cristiano. La justificación de Dios viene regalada al hombre en base a la fe. Por su gracia, benevolencia... Y Cristo, muerto y resucitado, es el que nos da la justificación de Dios (Rom 3,21-31). «*Fides Christi*» en Pablo hay que saber que la fe se refiere a una persona, alguna vez a Dios y casi siempre a Cristo; además se refiere al testimonio venidero; una fe que incluye también la promesa, aceptarla con fe. Lo que muestra cómo la resurrección de Cristo es vista como hecho ya acaecido y como promesa venidera. El concepto «Χαρις» viene usado más por Pablo, esta es evidentemente una actividad propia de Dios.

4) San Juan de Dios: como en Pablo «Χαρις» es un concepto clave, en S. Juan será la palabra «ζωη» la principal. Así se ve ya desde el prólogo (resumen de todo el Evangelio). En Jn 1,4, el evangelista habla de la vida que estaba en la Palabra en dos sentidos: 1) El Logos lleva la vida en sí; 2) En Él está también la vida para ser dada a nosotros; por eso, para desarrollar el segundo sentido hay que tomar también los vv. 12-13 cuando habla de que los que creen en Él nacerán de Dios, por la «ζωη» que comienza; y los vv. 14.16.17, donde del Logos, el Unigénito lleno de gracia, hemos

recibido gracia por gracia. Aquí se ve la unión entre «ξωη» y «Χαρις»; Juan conoce la segunda idea pero la completa con la primera.

Conclusión: El mensaje de Cristo, su muerte y su resurrección, constituye el centro de una gracia nueva que comienza con el Reino de los cielos; lleva a la muerte y resurrección; se explicita en la «Χαρις» de la resurrección en base a la fe; y explicita el don de esta «Χαρις» con la doctrina de «ξωη», la vida eterna.

2. La Iglesia Antigua

La Iglesia oriental ve en el cristiano, sobre todo, al hombre **divinizado**, de hecho es un acento puesto en el Espíritu Santo. El cristiano por obra del Espíritu Santo es injertado en Dios por medio de Cristo. Por esto la Iglesia griega tiene una doctrina del hombre, donde el centro es el Espíritu Santo. Tiene un punto débil, el «pneuma» que en la Biblia tiene dos sentidos: 1) será la persona del Espíritu Santo; 2) también lo que después será llamado gracia. Así en la Biblia «persona y su don» se encuentra unido en una palabra «pneuma». Esta distinción en la teología griega no es fuertemente desarrollada porque no hubo ocasión.

Es la Iglesia latina la que ha llevado a este desarrollo, sobre todo a través de S. Agustín, de gran importancia. En las primeras décadas de su actividad, S. Agustín presenta todo junto (es decir, los 4 grados de la Biblia). Pero después, al inicio del s. V comienza su lucha contra el pelagianismo y al final contra los que posteriormente serán los semi-pelagianos.

S. Agustín, su línea principal de argumentación es la necesidad de la gracia para las obras de una vida cristiana. Pelagio y los suyos habían insistido en el ejemplo de Cristo (un ejemplo a seguir), en su doctrina (para ser observada); y ambos debe ser imitado por el cristiano para llegar a la vida eterna. Pero una vez hecho esto, el hombre puede caminar por su propia fuerza. S. Agustín admite ambas como necesarias, pero se separa totalmente en el tercer punto: tenemos necesidad de una ayuda divina para cumplir esta vida de imitación con Cristo. Aquí Agustín toma «Χαρις» pero añade «*virtus*». Él rellena el favor de Dios con el don. Esta gracia como benevolencia y don, virtud, quiere decir fuerza, la fuerza para seguir a Cristo. Esta es una gracia de Cristo. Así toda visión del hombre en S. Agustín y su doctrina de la gracia está centrada en Cristo, no en la relación directa del hombre con Dios.

Otras líneas secundarias de S. Agustín, serán:

1) Dentro de la doctrina de la gracia. La gracia viene concedida para remitir los pecados y no pecar más. También esta visión es importante. El pecador no es visto puntualmente, sino de modo global, toda la vida. Aquel momento es la justificación. Esta doctrina de Agustín reúne gracia-remisión de los pecados-justificación; todo un concentrado de la doctrina paulina. Agustín se fija en Pablo porque Pelagio había escrito un comentario a Pablo y allí proponía su doctrina. Por eso, para Agustín es importante tomar a Pablo como «argumento *ex hominem*». Esto no implica que para Agustín, S. Juan no sea importante. Fuera de la controversia pelagiana, la doctrina de la inhabitación de Dios expuesta en la carta a *Dardano*, donde Agustín distingue «*presentia diviniatis*» y «*gratia inhabitationes*», la primera es para todas las criaturas (todo hombre, también el no creyente) y la segunda sólo para los justos (bautizados), debida a la redención de Cristo. Aquí gracia tiene el sentido original de benevolencia que da la inhabitación. S. Agustín mismo no ha puesto esta relación lateral con su doctrina de la gracia antipelagiana. Pero ya que entra la

gracia en su pensamiento se ve que de hecho él ve una conexión no del todo elaborada.

3. Medioevo.

Inicialmente está bajo el impulso de Agustín, especialmente España con Isidoro de Sevilla y Francia con varios autores, además del II Concilio de Orange. Este reflejo de S. Agustín se debe a su comentario de S. Pablo, que durante 5 siglos fue el principal. En el s. XI surge los tentativos de síntesis:

a) Síntesis de una doctrina de la justificación en base a los detalles bíblicos. En Pablo, el Medioevo ve la justificación debida a la fe, justificación que perdona los pecados, justificación por gracia. Además, de los sinópticos toma la idea de la conversión a la fe, la fe como un camino de corazón hacia Dios. La remisión de los pecados e influjo de la gracia, ambas de Dios.

b) Agustín escribió *De Natura et Gratia* contra los pelagianos. La escolástica tenía el afán del rigor, ambas se encuentra en Felipe, el Canciller (1225-8) que escribe la *Suma Dono*. El primer tratado que tenemos sobre la gracia. Distingue dos partes: a) *de bonae naturae*; y b) *de bonae gratiae*. Dentro de esta segunda, distingue además una «*gratia gratis dada*» de una «*gratia gratum faciens*». La primera se refiere a la gracia que es dada por el bien de los otros (por ejemplo, el don de profecía); la segunda es la gracia que nos hace «gratos» a Dios. Estos términos son mejores para expresar la relación personal del hombre con Dios.

c) Mitad del s. XII, surge la síntesis de distintos intentos de la escolástica. Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias* tenía la justificación en el tratado sobre sacramentos, que no nos interesa. En la *Suma Teológica*, el tratado se separa del de sacramento y se pone en la I-II, después del tratado de la ley. El fundamento de su visión de la «ley nueva» explica por qué le sigue la gracia: es por contraste con Stefano di Fiores que explicaba el tercer período de la salvación: el Espíritu que ocupa el puesto del Hijo. La «ley nueva» tiene una parte externa menos importante y una parte interna principal: el Espíritu Santo que obra en el hombre.

Ahora se entiende por qué después viene el tratado de la gracia que en Tomás de Aquino tiene tres partes: 1) el sentido de la gracia como fuerza de la vida nueva que el hombre necesita; 2) el primer efecto de la gracia o la justificación, la renovación interior del hombre y su capacitación en una vida nueva; 3) el segundo efecto o el mérito, yo tengo la capacidad de merecerme la vida eterna. Aquí Tomás de Aquino combina todos los elementos de su tiempo y proyecta una síntesis que durante 400 años domina la situación.

d) S. XIII-XIV: Controversia fe-justificación. Pablo había enseñado que la justificación venía dada en base a la fe. Tomás de Aquino había considerado la fe como elemento de la justificación, quien lee sus artículos ve que mezclado continua la preparación y el momento de la justificación que hay en nosotros. Por eso surge la polémica si la fe es antes de la justificación o en ella. En otras palabras: la fe, la esperanza y la caridad, ¿preparar la justificación o bien vienen regalada en el momento de la justificación?

e) Concilio de Trento: Ante una situación difícil: por un lado, es un contraste antes de tiempo; por otro lado, el Renacimiento y el descubrimiento del Mundo Nuevo; animan al hombre en sentir la fuerza de sí mismo; también, por otro, Lutero está totalmente destruido y no puede hacer por su voluntad nada de bien. El Concilio está en otro lugar, Lutero tenía errores tanto en la presentación de la doctrina católica como en sus contrapropuestas. Pero, también, Lutero tenía razón al rechazar una teología

católica que era errónea y además si insiste tanto en la importancia de Cristo no tenía razón, porque no se podía decir un simple sí o no. La doctrina de Lutero en el fondo era para el Concilio la siguiente: la fe es la confianza en la misericordia que me ha perdonado los pecados. Esta fe es puro don de la gracia, no obra humana, ni colaboración humana con la gracia. Esta fe recibe la justificación y el final en el Espíritu Santo que produce las obras buenas en el cristiano. Un mérito de la vida eterna es imposible. El Concilio responde con sus decretos sobre la Justificación. La primera parte tiene 4 capítulos y hablan de todo el hombre; la segunda, más importante, de los capítulos 5-16 habla sólo del adulto creyente. La primera parte, Cristo es el centro de la Humanidad, después de la caída del hombre, Cristo ha venido para la salvación de todos. Ni el hombre sólo ni la ley de Moisés podían salvar al hombre. Es mérito de Cristo el hecho de que el hombre se salve. Por otro lado, en la segunda parte hay tres aportaciones: 1) la preparación a la justificación (cap. 5 y 6: la gracia inicia y acompaña el camino hacia la justificación, un camino que precisa una fe, esperanza y caridad «incipiente»); 2) la justificación misma (cap. 7-8, sobre todo, en la justificación el hombre recibe una renovación interna, como un don infuso de la fe, esperanza y caridad); 3) esta justificación recibida ve el hombre conservado y aumentado con las obras, así el hombre puede merecer la vida eterna.

Estas 3 partes dominan y siguen en la época posterior. Así los siglos posteriores, s. XV-XVII, se añaden los siguientes elementos:

1) la noción de **gracia actual**. Antes del Concilio se veía el Espíritu Santo actuando en el hombre, incluso antes del Bautismo si era el hombre. El Espíritu Santo daba una iluminación del intelecto, inspiraba la voluntad para hacer el buen propósito. Hay dos operaciones dirigidas por la voluntad. Esto está frente al Concilio de Trento que decía que la gracia viene dada por la justificación y que también prepara a ella. Así para distinguir usan: gracia actual (la acción del Espíritu Santo que me ayuda); y la **gracia habitual** (el don de la nueva vida que me hace capaz de cooperar).

2) **gracia santificante**: la gracia actual. La expresión «gracia santificante» se cita varias veces en Tomás de Aquino. Lutero la había negado, al decir que en la justificación el hombre fuera santificado, por eso el Concilio la introduce como instante de la justificación en el cap. VII. Ante Lutero, la catequesis católica quiere dar a entender que la santificación viene regalada por el Bautismo y toma así esta expresión de «gracia santificante». Es la catequesis la que ha divulgado esta expresión.

3) **Pastoral sacramental**: ante la negación de los 7 sacramentos, la Pastoral y Catequesis insisten en ellos. Además debían explicar por qué aquella existencia de los sacramentos. La respuesta era la gracia. Otro motivo era el calvinismo con su doctrina de la predestinación. Si el hombre es predestinado, ¿por qué esforzarse? Aquí una doctrina de la gracia que incluya la libertad humana y manifieste la importancia de la misma.

f) **S. XIX-XX**. A inicios del s. XIX surgen nuevos desarrollos:

a) de la inhabitación: Agustín tenía un lastre, Tomás de Aquino lo había insertado en la doctrina de Dios, pero siempre se había tratado partiendo de las procesiones intradivinas para decir que la comunión es la misión del Espíritu Santo y el Hijo; por eso la doctrina sobre Dios. Pero también se hablaba de Dios que inhabita como gracia increada. Así algunos teólogos incluían el tema en el tratado de la gracia; como lo hace Becker.

b)La voluntad universal de salvación: su fundamento está en la Biblia y los Padres griegos. Aquí se distingue la voluntad de antes del pecado y la voluntad de después del pecado. A diferencia de los padres griegos que los latinos han asumido. Se llegaba a la idea de que queriendo Dios la salvación de todos, también debe querer los medios para ser salvados, también la gracia. Por tanto, Dios también debe querer la gracia para todos.

Otros temas que aparecen en esta tesis:

DOCTRINA DE LA CONCUPISCENCIA.

La lucha necesaria y posible contra ella. En la Biblia se encuentra, sobre todo en Pablo, especialmente en Rom 7, donde aparece la conexión de la concupiscencia y el pecado. De ahí que S. Agustín, que ha introducido la terminología del pecado original, trate de la concupiscencia y del pecado original de forma conjunta. Dice que hay que luchar contra la concupiscencia, pero se necesita la gracia. Así el canon 5 de Trento sobre el pecado original. La concupiscencia no es verdadero pecado y propio sino sólo en sentido impropio, es decir, noción que viene del pecado y lleva a él. El prof. Becker considera oportuno tratar este tema dentro de la gracia.

LA SALVACIÓN DEL NO CRISTIANO.

Tema conocido desde los inicios de la Iglesia, pero que no ha estado tratado de forma explícita. LG 16 y GS 22,5 nos habla de que el único salvador de todo es Cristo y que el único medio de salvación es la gracia con una vida digna según la conciencia. Esta gracia viene por medio de la Iglesia, como también ha dicho el Papa en la encíclica *Redemptor Hominis*, pero cómo sucede no lo sabemos. Es el gran problema de la *Dominus Iesu*, al explicar cómo Dios quiere la salvación de todos y que entren en la Iglesia católica... Cf. AG 7.

EXCURSUS FINAL

¿Por qué todavía un tratado sobre la Gracia y no una Antropología? Porque – según el P. Becker – la Antropología tiene tres sentidos: 1) historia de la doctrina sobre el hombre en el recorrido de la historia de la salvación: creación, caída, justificación, escatología...; 2) también un sentido personal, no es mejor ver la gracia como relación, ¿el centro no es el don sino la persona que recibe el don?; 3) la antropología puede significar ver todo el tratado como «Dios y el hombre en Cristo», aquí en el centro no sólo el don, sino también aquel que dona: la gracia como benevolencia de alguno o alguna, por la personal, el Hijo es encarnado, por eso ha introducido la Trinidad.

BIBLIOGRAFÍA:

AAVV., «*La acción de Dios por la gracia*», in *Mysterium Salutis*, IV/II, Madrid 1984², 575-938.

BECKER, K.J., *De Gratia (ad uso degli studenti)*, PUG, Roma 1998³.

CAPDEVILA I MONTANER, V.M., *Liberación y divinización del hombre. Teología de la gracia*, II, Salamanca 1994.

FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia*, Salamanca 1967².

—————, *De Gratia Christi*, Roma 1962.

—————, *Anthropologia theologica*, Roma 1967/1968.

—————, *Antropología teológica*, Salamanca 1999⁸.

SESBOÛÉ, B., ed., *El hombre y su salvación*, Historia de los dogmas, II, Salamanca 1996.

LADARIA, L.F., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993.

—————, «VI. El hombre en la gracia de Cristo», in *Introducción a la Antropología Teológica*, Estella (Navarra) 1998³, 129-166.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El don de Dios*, Santander 1991², 199-406.

SAYÉS, J.A., *La gracia de Cristo*, Madrid 1993.

Sobre la doctrina de la gracia:

AAVV, «Gracia», in *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona 1973.

AUER, J., «Gracia», in *Conceptos fundamentales de teología*, II, ed. H. Fries, Madrid 1966, 186-203.

KRAUS, Georg, «Gracia», in *Diccionario de Teología Dogmática*, ed. W. Beinert, Barcelona 1990, 307-316.

PESCH, Otto Hermann, «Gracia», in *Diccionario de conceptos teológicos*, I, Barcelona 1989, 460-470.

TESIS 15: El hombre en Cristo - ESQUEMA

1. La gracia en el creyente.

1.1. La gracia increada: la inhabitación de la Trinidad («ser templo»)

1.2. La gracia creada: participación cristiforme de la naturaleza divina.

1.3. Efectos de la gracia:

a) Santificación.

b) Filiación.

c) Justificación: (San Pablo y Trento)

1) Preparación a la justificación: conversión, obra de la gracia.

2) La justificación:

remisión de los pecados.
renovación interior real.

3) Temas afines:

-lucha contra la concupiscencia.
-las obras buenas.
-la vida eterna: visión beatífica.

2. La gracia en el no creyente.

2.1. Voluntad salvífica universal de Dios:

a) 1Tim 2,4.

b) LG 16.

2.2. Los medios salvíficos para los no creyentes (LG 16):

a) la gracia.

b) la obediencia a la conciencia.