



LA JUSTIFICACIÓN EN LOS COMENTARIOS DE PELAGIO, LUTERO Y SANTO TOMÁS A LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS

CLAUDIO BASEVI

SUMARIO: 1. El Concilio de Trento y el decreto *De iustificatione*. 2. Interpretación tomista de los principales textos de Rom. sobre la justificación: 1) Rom 1, 16-17, la ira y la justicia de Dios; 2) Rom 2, 14: los paganos y el cumplimiento de la Ley; 3) Rom 3, 20: la justificación y las «obras» de la Ley; 4) Rom 3, 21-22: la justificación por la fe en Jesucristo; 5) Rom 3, 28: la ley de las obras y la ley de la fe; 6) Rom 4, 2-8: la justificación de Abrahán; 7) Rom 5, 12: la justificación y el pecado original; 8) Rom 7, 18-19: justificación y lucha contra el pecado; 9) Rom 10, 3: justicia propia y justicia de Dios; 10) Rom 10, 13-17: justificación y *fides ex auditu*. 3. Conclusiones

Santo Tomás, en su comentario a la Epístola a los Hebreos, afirma que la doctrina contenida en la Sagrada Escritura no sirve sólo para la transmisión de elementos para la especulación intelectual sino que también ayuda a mover la voluntad a dar su aprobación. Si esto es verdad siempre, lo es de modo particular cuando se trata de la doctrina relativa a la justificación. Y es que en ella está en juego la salvación del hombre. De aquí la gran importancia que tiene la exégesis como fundamento de la Teología Dogmática, Moral o Espiritual. Para detectar el sentido del texto sagrado es muy útil, además, conocer el problema o los problemas teológicos posteriores que ha planteado y no limitarse a consideraciones filológicas o históricas, ya que es preciso discernir a la luz de la totalidad del contenido de la fe entre las distintas posibles interpretaciones. Aunque el género literario propio de un comentario, como el de Santo Tomás, excluye, en principio, una organización siste-



tica del tema de que se trata, constituye la premisa para el proceso de elaboración teológica, ya que entre exégesis y teología no hay separación sino continuidad.

En este trabajo queremos reconstruir, en última instancia, el pensamiento de San Pablo, pensamiento —no se olvide— inspirado¹, acerca de la justificación a partir del comentario de Santo Tomás², contrastando con el de Lutero y con otro que refleja la doctrina pelagiana³, así como nos ha llegado en el comentario de Pelagio mismo retocado y ampliado por un pelagiano del s. VI (¿Juan Diácono?)⁴, y con el del Ambrosiaster⁵.

Desde el punto de vista metodológico, hemos examinado aquellos textos de Rom. que se consideran como «lugares clásicos» en la doctrina de la justificación⁶. Hemos tenido que renunciar, por

1. Es importante no perder de vista en ningún momento la naturaleza inspirada de Rom; en ella se refleja el pensamiento de San Pablo, pero también la intención divina que quiso utilizar precisamente el modo de ser y de actuar el Apóstol para expresarse.

2. El comentario da Santo Tomás lo citamos según S. THOMAE AQ., *Super Epistolas S. Pauli lectura*, cura R. CAI, 3ª ed., Taurini-Romae 1953, vol. I; nos limitaremos a citar en nº marginal de la edición de Marietti. En cuanto a la obra de Lutero, seguiremos la edición crítica D. MARTIN LUTHERS, *Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* vols. 56: *Der Brief an die Römer*, vol. 57: *Nachschriften der Vorlesungen über Römerbrief, Galaterbrief und Hebraerbrief* prep. por J. FICKER y A. V. MEISSINGER, Weimar 1938 y 1939, reimpr. Graz 1970 y 1971; la citaremos como WA, indicando el tomo, la página y las líneas.

3. A. SOUTER, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*, vol. I, *Introduction* Cambridge, «Texts and Studies» n. IX, 1922, reimpr. Nendeln/Liechtenstein 1967; vol. II: *Text and Apparatus criticus*, Cambridge 1926.

4. IDEM, vol. III: *Pseudo-Jerome Interpolations*, Cambridge 1931. Cfr. también a A. HAMMAN, en *Patrologiae Latinae Supplementum (PLS)*, vol. I, Paris 1958; cols. 1101-1181. Citaremos según la tradición de Cambridge. Souter no está de acuerdo con la atribución a Juan Diácono propuesta por G. Morin, pero tampoco la rechaza: cfr. vol. I, pp. 61-63.

5. H. I. VOGELS, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistulas paulinas*, pars. I: *In Epistolam ad Romanos*, Vindobonae «CSEL» n. 81, 1, 1966. Citaremos simplemente CSEL seguido por la página y las líneas. Acerca del Ambrosiaster queremos mencionar J. CHAPA, *El comentario de Ambrosiaster a las Epístolas de San Pablo*, Tesis doctoral, ahora en *Excerpta e dissertationibus*, XII, Pamplona 1986; (en prensa).

6. Los textos de Rom que hemos comentado son: Rom 1,16-17; Rom 2,14; 3,20; 3,21-22; 3,28; 4,2-8; 5,12; 7,18-19; 10,13-17. Hemos procurado tener en cuenta los comentarios católicos siguientes: J. M. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, en «Études bibliques», Paris 1950; J. HUBY, rev. per. S. LYONNET, en «Verbum salutis», Paris 1957; L. TURRADO, en *Biblia comentada*, vol. VI, Madrid, 1965; A. VIARD, en «Sources Bibliques», Gabalda, Paris 1975; H. SCHLIER en «Commento al Nuovo Testamento», Brescia, 1983. También hemos



esto, a otros textos significativos, que son, sin embargo, colaterales al tema de la justificación.

1. *El Concilio de Trento y el decreto «De iustificatione»*

La centralidad del tema de la justificación es algo obvio⁷. No queremos detenernos en ello. Nos remitimos, sin más, al Decreto dogmático del Concilio de Trento⁸. Este decreto es el punto de llegada de un largo proceso de reflexión que empieza con la controversia pelagiana⁹, sigue en el semipelagianismo y el Concilio de Orange¹⁰, pasa por las controversias predestinacionistas de la alta

tenido en cuenta los numerosos estudios de S. LYONNET y principalmente *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967; así como A. FEUILLET, *Romains (Épître aux)* en DBS (1982s), cols. 739-863.

7. Una interesante perspectiva es la que ofrece R. PENNA, *La giustificazione in Paolo e Giacomo* en *Riv. Biblica* 30 (1982) 337-362; el centenario de Lutero ha vuelto a plantear el debate teológico con un enfoque ecuménico y más serenidad. Hemos utilizado ampliamente, entre otras obras, AA.VV., *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, «Convegno di S.Spirito-Firenze», Palermo, 1985. La bibliografía para el centenario es sumamente extensa, sólo queremos remitir a un profundo e interesantísimo artículo: J. GOÑI GAZTAMBIDE, *La imagen de Lutero en España: su evolución histórica* en *Scr. Theol.* 15 (1983) 468-526; obra llena de datos, de erudición y de criterio. Para señalar obras fácilmente accesibles recordamos Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, París, 1983; *Luther aujourd'hui*, dir. por H. R. BOUDIN y A. HOSSIAU, Louvain-la-Neuve, 1983; y el número monográfico de *Revista Agustiniiana* 24 (1983), en el cual, entre artículos de valor desigual, señalamos el de G. PANI, *La Relación entre Lutero y Agustín en la Romerbriefvorlesung*, pp. 535-553, que es traducción y resumen de una colaboración de *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*.

8. *Concil. Oecum. Decreta*, 3ª ed., Bologna 1973, pp. 671-681.

9. Basta recordar que los primeros 4 cánones (*ibid.*, p. 679) se oponen directamente a la doctrina pelagiana y semipelagiana. Cfr. Conc. II de Orange (año 529), *Canones: De gratia*, nn. 3-8 [Dz-S, 373-378 (176-181)]. Los antecedentes en el Magisterio, se encuentran en el Concilio de Cartago del año 418 [Dz-S, 225-230 (103-108)] y en el *Indiculus* del pseudo-Celestino, preparado por Próspero de Aquitania entre 435 y 442; cfr. Dz-S, 238-245 (129-138). Como se sabe, el verdadero pensamiento de Pelagio es objeto de discusión: cfr. A. TRAPE, *Introduzione generale en Sant'Agostino. Natura e Grazia*, I, Roma, («Opere di Sant'Agostino», 27,1) 1981, especialmente pp. XXXIII-XXXIX.

10. Para el Concilio II de Orange *vid. supra*. Sobre esto, como sobre la anterior controversia pelagiana: V. GROSSI, *La Controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín en Patrología*, III, Madrid, 1981, pp. 554-603, con amplísima bibliografía; A. HAMMAN, *Escritores de las Galias y de la península ibérica*, *ibid.* pp. 604-687, de valor desigual; vale la pena consultar las notas relativas a Juan Casiano, Próspero de Aquitania, Salviano de Marsella y Vicente

Edad Media¹¹ y llega, por múltiples caminos, hasta Lutero¹².

La historia del Decreto de Trento puede ser trazada rápidamente. Hay constancia de un esquema previo del 24 de julio de 1546, que fue retirado muy pronto¹³. El general de los agustinos,

de Lerins. Más anticuado, pero útil, es G. DE PLINVAL, *Les luttes pélagiennes y l'activité doctrinale dans l'Église Gallo-Romane*, en *Histoire de L'Église*, dir. A. FLICHE y V. MARTIN, vol. IV, Paris, 1948, pp. 79-128; 413-419.

11. Esta controversia es prolongación de las polémicas entre agustinianos «rígidos» como Fulgencio de Ruspe, agustinianos moderados como Cesareo de Arles, y «semipelagianos» como Fausto de Rietz. El monje Godescalco volvió a encender la contienda doctrinal, que seguía ardiendo bajo las cenizas, al difundir la doctrina de la doble predestinación. Con Godescalco se alinearon Floro de Lyon, Retramno de Corbie y algunos otros; defendieron, en cambio, una interpretación moderada del agustinismo Hincmaro de Reims y Rábano Mauro. Muerto Godescalco entre 866 y 870, los ánimos se aplacaron; la doctrina quedó fijada en el Concilio de Valence (8 de enero de 833), pero dejando en el aire las cuestiones más espinosas. Cfr. Dz-S, 625-633 (320-325).

12. Sobre la formación de Lutero, entre la inmensa bibliografía, señalamos: R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, I, *El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1973; E. ISERLOH, *Martín Lutero y el comienzo de la Reforma (1517-1525)* en *Manual de Historia de la Iglesia*, dir. por H. JEDIN, v. 5, Barcelona, 1972, pp. 43-94; H. TUECHLE, C. A. BOUMAN y J. LEBRUN, *Réforme et Contre-Réforme en Nouvelle Histoire de l'Église*, v. 3, Paris, 1968, pp. 53-74; J. LORTZ, *La Reforma in Germania*, v. 1, Milano, 1971. Sobre Lortz hay que leer el capítulo 9 de la citada obra de García-Villoslada. En el desarrollo de este trabajo hemos utilizado ampliamente también J. PAQUIER, *Luther*, en *DTC*, v. IX, 1146-1335.

13. El *iter* del Decreto empieza con las seis congregaciones de teólogos de distintas escuelas convocadas por Cervini para contestar a seis preguntas formuladas por los legados pontificios. Las congregaciones se desarrollan entre el 22 y el 28 de junio de 1546. Se quería plantear el tema positivamente: no tanto condenar los errores de Lutero como establecer el patrimonio común de la doctrina católica. Antes, el 21 de junio, en una congregación general, los Padres conciliares habían expresado sus *desiderata*: no limitarse a decir «Lo dijo Lutero, luego es falso», y desarrollar en cambio una investigación seria, profunda y equilibrada. A partir de las exposiciones de los 34 teólogos que intervinieron, se redactó un primer esquema que Del Monte leyó en la congregación general del 30 de junio de 1546. El esquema se apoyaba en la consideración de que el proceso de la justificación se desarrollaba en tres etapas (*status*): el del infiel, el del fiel y el del pecador que se arrepiente. Al final del esquema, se añadía una lista de 22 proposiciones erróneas. Las discusiones públicas sobre el esquema de Del Monte se desarrollaron entre el 5 y el 23 de julio. Durante los debates se creó una comisión de cuatro miembros, dirigida por Cervini, que con la ayuda de numerosos teólogos redactó un primer esbozo de Decreto, presentado a los Padres el 24 de julio. Este proto-esquema es posiblemente de Bitonto o Belcastro, con retoques del franciscano Andrés de Vega. Los Padres no pudieron reunirse, para examinarlo, antes del 13 de agosto. Las críticas fueron muy duras, por considerar que este primer borrador era excesivamente difuso, polémico y discutidor, de orientación escotista y con aspecto de sermón. El 17 de agosto seis Padres pidieron expresamente que fuera retirado. Es entonces cuando Cervini pidió a Seripando, general de los agustinos y que había intervenido con gran éxito el 13 y 23 de julio, que



Seripando, redactó dos nuevos esquemas por encargo de Cervini, legado pontificio y director de los trabajos conciliares. El segundo esquema de Seripando, elaborado con la ayuda del mismo Cervini, fue sometido a la discusión del pleno del Concilio (22 de septiembre de 1546), después de unos leves retoques introducidos por la consulta de los teólogos¹⁴. La discusión en el aula conciliar produjo muchas modificaciones¹⁵, hasta llevar, en noviembre de 1546, a un esquema nuevo, preparado por Del Monte y Bitonto¹⁶ en el cual, por vez primera, se habla de las causas de la justificación. Después de una detallada revisión, párrafo por párrafo, empezada el 9 de noviembre¹⁷, el Concilio aprobó definitivamente el Decreto

preparara un nuevo borrador. Seripando, por otra parte, ya había presentado un extenso voto por escrito en respuesta a las seis preguntas del 22 de junio. El trabajo de Seripando se desarrolló en dos etapas: el 11 de agosto presentó a Cervini un primer esbozo; el 26 de agosto una nueva versión ampliamente retocada. A partir del segundo borrador de Seripando, Cervini, después de haber consultado amplia y privadamente a muchos teólogos y Padres conciliares, hizo preparar el llamado «esquema de septiembre», presentado en el aula conciliar el 22 de aquel mes, y que fue la base del Decreto definitivo.

14. El «esquema de septiembre» fue preparado por Cervini después de muchas consultas, entre las que destacan las dirigidas a Domingo de Soto, representante de los dominicos y lumbrera de Salamanca; a Lainez y a Salmerón, teólogos jesuitas. Los Padres conciliares, al conocer el esquema, pidieron que los teólogos se pronunciaran de nuevo, pero esta vez públicamente. Entre el 27 y 29 de septiembre, en tres sesiones, 19 teólogos tomaron la palabra. Luego los Padres remitieron sus votos por escrito entre el 1 y el 12 de octubre.

15. Las discusiones se centraron alrededor del tema de «doble justicia» que Seripando había introducido en su borrador del 26 de agosto y que Cervini había hecho desaparecer en el «esquema de septiembre». El teólogo agustino, en efecto, entendía que, además de la primera justificación, hacía falta la justicia de Cristo para conseguir el mérito de las obras buenas. Seripando, al escribir su voto el 9 de octubre, volvió a plantear la cuestión despertando una polémica muy viva. La cerró Lainez, el 26 de octubre, al concluir una nueva serie de intervenciones de los teólogos. La doctrina de la doble justicia fue rechazada. Pero Cervini encargó de nuevo al mismo Seripando la refundición del esquema de septiembre.

16. Seripando y Massarelli emplearon diez días de intenso trabajo, a partir del 20 de octubre, para refundir el esquema de septiembre. El nuevo proyecto, del 31 de octubre, fue revisado, antes de la congregación general del 5 de noviembre de 1546, por Del Monte y Bitonto. La intervención de estos dos últimos, de orientación escotista, hirió particularmente la sensibilidad de Seripando.

17. Seripando intervino el 26 de noviembre con un memorable discurso en el cual volvió a plantear lo que ya dos veces había sido rechazado: el tema de la doble justificación; y se defendió de las acusaciones de favorecer el luteranismo. Nadie puso en duda la ortodoxia personal de Seripando, pero los Padres no aceptaron su teoría de la doble justificación. El día 1 de diciembre terminó la presentación de los votos. A lo largo de diciembre una nueva comisión retocó el esquema de noviembre hasta dar lugar entre el 7 y el 9 de enero de 1547 al texto definitivo. Así que, en total, hubo cuatro redacciones del Decreto, sin con-



del 13 de enero de 1547. Lo importante, en nuestro caso, es señalar la idea inspiradora de Seripando que vertebró el esquema del Decreto de septiembre: no elaborar la doctrina en forma de cánones, sino positivamente, y penetrarla del espíritu de San Agustín.

El tenor general del Decreto, que fue aprobado —como escribieron al Papa los legados— *nemine discrepante* no responde a planteamientos de escuela sino al común sentir de los católicos y quiere oponerse tanto a la opinión pelagiana como a la luterana. Es interesante considerar, por eso, la proximidad entre las definiciones de Trento y el pensamiento de Santo Tomás. Aunque en Trento no se citara deliberadamente la autoridad del *Doctor communis*, su equilibrio y ponderación estuvieron siempre presentes.

2. Interpretación tomista de los principales textos de Rom. sobre la justificación

1. Rom 1,16-17: La «ira» y la «justicia» de Dios:

No me avergüenzo del Evangelio, pues es virtud de Dios para salvación de todo el que cree, antes del judío y después del griego. En él se revela la justicia de Dios, de la fe a la fe, tal como está escrito «el justo vive de la fe»¹⁸.

Sabemos que en estos versículos se nos da una presentación resumida de todo el contenido de la epístola a los Romanos¹⁹. El interés teológico se centra principalmente en la interpretación de la expresión «justicia de Dios». Lutero se detuvo en ella muchas veces, y, como él mismo dice, con angustia, ya que entendía que la justicia de Dios era considerada equivalente a la «ira de Dios»²⁰.

siderar los borradores parciales: el esquema de julio, el de septiembre, el de noviembre y el definitivo.

18. «16 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 17 δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.» Citamos según el texto establecido por K. Aland y colabs., *The greek New Testament*, 2ª ed., 1968.

19. Sobre los comentarios utilizados vd. nota 6. O. KUSS, *La Lettera ai Romani*, tr. it. F. Montagnini, Brescia 1962, p. 36, dice p. ej.: «Il v. 17, quindi è una specie di anticipazione riassuntiva della tesi di tutto lo scritto».

20. Cfr. S. LYONNET, *La soteriologia paulina* en A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, t. II, Barcelona, 1970, pp. 756-760; IDEM, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, p. 84.

Habíase apoderado de mí un maravilloso ardor de conocer a Pablo en la epístola a los Romanos, pero hasta entonces me lo estorbaba no la frigidez de la sangre en el corazón, sino únicamente aquel vocablo del capítulo primero: *la justicia de Dios se nos revela en el Evangelio*. Porque yo odiaba ese vocablo de *justicia de Dios* (...), por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos²¹

Un poco más adelante aclara que rechazó esta justicia «*ut vocant*» formal o «*activa*» por la cual Dios es justo y castiga a los injustos y pecadores. Su descubrimiento intelectual fue el siguiente:

Me di cuenta de que había de interpretarlo así: la justicia de Dios es aquella que Dios da, aquella de la cual el justo vive, es decir, la fe. El sentido de la frase es, por lo tanto, el siguiente: la justicia que es revelada en el Evangelio, es la justicia pasiva, por la cual Dios, en su misericordia, nos justifica por medio de la fe. Enseguida me sentí nacer de nuevo. Me parecía que la puerta del Paraíso se me había abierto de par en par²².

Lutero no dudó, además, en citar en apoyo de su interpretación la autoridad de San Agustín²³ en el *De spiritu et littera*²⁴. Si estas frases representan el pensamiento definitivo de Lutero, no menos significativas son las expresiones del Comentario mismo al texto del Apóstol, que el reformador explicó entre 1515 y 1516 en Wittemberg, donde, con un impulso antirracionalista y místico ataca duramente la noción de justicia, llamando en causa a Aristóteles²⁵.

21. WA 54, 185; citado por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, I, p. 225.

22. Citado en J. M. LAGRANGE, *Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains (avril 1515-octobre 1516) d'après des publications récentes* en *Rev. Biblique* 12 (1915) 474; el texto pertenece a la prefación que el mismo Lutero escribió para la edición de sus obras latinas y se remonta a 1545, un año antes de la muerte del Reformador; cfr. también C. BOYER, *Luther. Sa doctrine*, Rome 1970, pp. 15 s.

23. C. BOYER, *ibid.*, pp. 16 ss.; BOYER fecha el comentario luterano al *De spiritu et Littera* de San Agustín en el año 1515 y, por tanto, en el mismo período del comentario a Rom.

24. C. BOYER, *cit.*, pp. 26-44 donde coteja el texto del comentario a Rom. con la obra agustiniana; cfr. WA 56,36-37.

25. C. BOYER, *cit.*, p. 28; LAGRANGE, *id.* en *Rev. Bibl.* 13 (1916) 113; el texto está en WA 56, 172 y pertenece a los *Scholia*: *Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum 'Iustitia Dei' non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangeli. Vnde b. Augustinus c. XI, de spi. et lit.: 'Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustus facit. Sicut Domini est salus, qua saluos facit'. Et eadem dicit c. 9. eiusdem. Et dicitur ad differentiam iustitiae hominum, que ex operibus fit. Sicut Aristoteles 3.*

En realidad, como demostró clarísimamente Denifle²⁶, Lutero estaba equivocado tanto en la interpretación de San Agustín²⁷, como en su opinión acerca de los Padres. En efecto, el mismo Comentario pelagiano, que debería defender una concepción legalista de la justicia, omite por completo la cuestión de si la justicia es mérito de las obras; del mismo modo, nada dice acerca de la relación entre fe y obras. Sólo el interpolador posterior se limita a decir que la fe coincide con la esperanza del premio:

*Iustitia enim Dei in eo reuelatur. Ostendit ex fide uniuscuiusque nostrum praedicationis fidem posse roborari (...) Iustus autem ex fide uiuit. Propter ea hoc dicit quia sine fide, hoc est sine spe retributionis bonorum operum perficere uirtutes nemo potest*²⁸.

y asocia este texto con Heb 11,6 *sine fide impossibile est placere Deo*. Por su parte el Ambrosiaster comenta que la justicia de Dios es su voluntad de salvarnos revelada en el Evangelio:

Iustitia Dei dicit, quia gratis iustificat impium per fidem sine operibus legis (...) Quae ex Deo est iustitia in fide, ipsam iustitiam dicit reuelari in evangelio; dum donat homini fidem per quam iustificetur. ostenditur enim in ipso veritas et iustitia dei, dum credit et profitetur iustitia est dei, quia quod promisit, dedit,

Ethicorum manifeste determinat, secundum quem Iustitia sequitur et fit ex actibus. Sed secundum Deum precedit opera et opera fiunt ex ipsa.

26. C. BOYER, *Luther...*, pp. 26 ss.; cfr. G. PANI, *Martin Lutero interprete della Lettera ai Romani (1515-1516) en Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, cit., en nota 7.

27. Lutero cita *De spir. et Litt.* 11,18 y 9,15, de modo fundamentalmente correcto. Pero entiende que Agustín abre el camino hacia una justificación *sola fide*, cuando, en cambio, el pensamiento agustiniano mantiene que el hombre justificado es realmente justo y santo. G. PANI, *Martin Lutero...*, se queda excesivamente corto en su apreciación; más claro es C. BOYER, *Luther...*, pp. 41 ss. Mucho más tajante, a nuestro juicio con toda razón, A. TRAPE', *Lutero interprete di S. Agostino sulla libertà e la grazia?* en *Agostino e Lutero. Il tormento...*, pp. 11-19. Las palabras de Trapè nos parecen definitivas en este argumento.

28. Este es el texto pelagiano: «*iustitia enim dei in eo reuelatur. Siue: Quod iustum fuerit ut, quo modo Abraham credens ex gentibus per solam primum fidem saluatus est, ita ceteri credentes saluarentur. Siue: Quod illud testamentum quod per legem deus uerax promiserat, debuerit exhiberi*». Así que Pelagio adopta una exégesis muy sencilla: la justicia de Dios, de la que habla San Pablo, se manifiesta en el Evangelio, en el sentido que los que creen al Evangelio se salvan, así como se salvó Abraham, que creyó a la promesa de Dios. La interpolación posterior, mucho más radical en su enfoque moralista, no entra tampoco en la valoración del sentido de la palabra «justicia». SOUTER, II, p. 12, líneas 15-19; III; p. 4, nn. 15 y 16.

ideo qui credit hoc se consecutum esse, quod promiserat deus per prophetas suos, iustum deum probat, et testis est iustitiae eius²⁹.

Como se ve la dificultad de Lutero en la interpretación de «justicia de Dios» hubiera podido ser todavía justificable considerando el «silencio» de Juan Diácono sobre la relación entre fe y mérito, pero de ninguna manera frente al Ambrosiaster, ya que este último considera con decisión que, en Rom 1,17, la *iustitia Dei* es la justicia *qua Deus iustus recognitur*. Los textos patrísticos anteriores a Agustín se inclinan, pues, a considerar la *iustitia Dei* como una propiedad divina, sin considerar el problema de lo que es la justicia en el hombre. Pero, en cualquier caso, la justificación por la fe no se considera nunca como algo extrínseco. La noción patrística se aleja, por lo tanto, de la opinión de Lutero, que, siguiendo a un Agustín retocado, afirma que la justicia de la gracia, *sine lege y sine operibus legis*, no es «*qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium*». Se ha observado³⁰ que hasta el mismo Orígenes, que ciertamente no puede ser tachado de pelagianismo, entiende el v. 17 en el sentido de la voluntad salvadora universal de Dios, sin relación, por lo tanto, con la noción de justicia legal o vindicativa:

La justicia de Dios se revela en el evangelio por el hecho que nadie queda excluido de la salvación, ni el que es griego de origen ni el judío ni el bárbaro³¹.

Sin duda Lutero queda, en apariencia, en la línea teológica de los Padres cuando hace intervenir la fe: sólo el que cree recibe la justificación. Pero su noción de fe tiene muy poco en común con la noción de fe que los Padres tienen presente. La fe de Lutero es, por una parte, un don de Dios:

*fides Christi dicta est, non qua credit Christus, sed qua creditur in Christum (...) quod eius nobis largitate donatur*³²

29. CSEL, 37,15-25; se trata del texto de la recensión γ (en terminología de Vogels), es decir, de la última edición del autor.

30. J. HUBY y S. LYONNET (cfr. nota 6), p. 66, nota 1.

31. PG 14,861.

32. WA 56,36: el texto completo de la nota de Lutero que está comentando Rom 3,20, es: B. Augustinus c. 9 *De Spir. et Litt.*: *Iustitia Dei: non dixit «Iustitia Hominis», «Iustitia proprie voluntatis», Sed «Iustitia Dei», non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum Iustificat Impium. Sicut «fides Christi» dicta*

cosa que es perfectamente aceptable. Pero, por otra parte, enseñada se descubre que esta definición encubre una interpretación muy distinta, bajo las expresiones aparentemente ortodoxas. La fe es un «don» en el sentido que se opone a la voluntad pecadora del hombre caído.

Voluntas, si liceret, numquam faceret que lex praecipit. Invita enim est ad bonum, prona ad malum³³.

Lo mismo resulta también de la descripción de la finalidad de Rom. con que Lutero empieza su comentario, recordando el *De Spiritu et Littera* de San Agustín:

Summarius huius epistolae est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et iustitiam carnis (id est quantacumque potest esse in conspectu hominum, etiam coram nobis ipsis) quantumvis ex animo et sinceritate fiant; et plantare ac constituere et mangificare peccatum³⁴.

Santo Tomás, en coincidencia con el verdadero pensamiento de San Agustín³⁵, adopta una postura mucho más amplia y conciliadora, teniendo en cuenta los complejos aspectos del tema³⁶.

est, non qua credit Christus, Sed «qua creditur in Christum», Sic illa Iustitia, non qua Iustus est Deus. Vtrumque enim nostrum est. Sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur. Hasta aquí Lutero cita *De Spir. et Litt.*, 9,15 aunque con cierta libertad, ya que omite la relación que Agustín establece entre la justificación que nos viene de Cristo y el anuncio de la Ley y de los profetas. Pero, como pone de relieve Boyer (*Luther...* pp. 28-29), no traiciona el pensamiento del obispo de Hipona. Sin embargo cambia el punto focal: Agustín dice con toda la fuerza «utrumque nostrum est»: la fe y la justificación son realmente cosas nuestras. Lutero, en cambio, subraya «eius nobis largitate donatur». Y añade después otro texto del mismo libro de Agustín, que por error señala como «eadem c. XI», siendo, en realidad, siempre 9,15. Pero omite la frase final del Santo Doctor que nos parece muy importante y que vale la pena copiar: «*Iustificati gratis per gratiam ipsius. Non itaque iustificati per legem, non iustificati per propriam voluntatem, sed iustificati gratis per gratiam ipsius* (Rom 3,24); non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem et sana voluntas impleat legem non constituta sub lege nec indigens lege». Citamos según *Sant'Agostino. Natura e Grazia, I*, intr. A. Trapè, tr. I. Volpi, Roma 1981, p. 274 s. que sigue el texto maurino. Señalamos de paso la clara y profunda introducción especial al *De Spir. et Litt.* de A. TRAPE; *ibid*, pp. 247-252.

33. *Scholia*, 4,7; WA 56,279.

34. *Scholia*, 1,1; WA 56, 157.

35. S. Tomás no cita explícitamente a San Agustín, pero su exposición del *ex fide in fidem* (*Ad Rom.*, c. 1, lect. 6, nn. 102 y 103) se apoya en *De Spir. et Litt.* 11,18.

36. Cfr. S. LYONNET, *De iustitia Dei in epistula ad Romanos: Brevis historia interpretationis* en *VD*, 25 (1947) 193 ss. El autor volvió a considerar el

Santo Tomás³⁷ afirma que de la justicia de Dios caben dos interpretaciones: una, «la justicia por la que Dios es justo», y otra, «la justicia de Dios por la que Dios justifica a los hombres, que se opone a la justicia de los hombres por la que pretenden justificarse a sí mismos por sus propias fuerzas».

Es evidente que en ambas interpretaciones el Aquinate subraya principalmente los aspectos que se oponen a la herejía pelagiana. Precisamente por esto lo que más destaca el comentario es que la justificación no depende de una justicia que sea de los hombres, es decir, de lo que ellos hagan con sus propias fuerzas, sino al revés; la justicia de los hombres depende de su fe en Dios. La justificación es un don de Dios, que es fiel a sus promesas. Con lo cual la justicia de Dios queda íntimamente conectada con su fidelidad a las promesas. A pesar de este enfoque antipelagiano, hay algunas consideraciones que resultan muy interesantes también en relación con la postura luterana. En primer lugar, se distingue claramente la justicia de Dios por la que Dios justifica a los hombres, de la justicia de Dios por la que Él mismo es justo.

Se trata de dos realidades distintas, como posteriormente quedará perfilado y declarado en el Concilio Tridentino³⁸. Para Santo Tomás la justicia de Dios que justifica al hombre no es directamente el atributo de la esencia divina, sino una realidad distinta

mismo tema muchas veces, pero sin cambiar su enfoque: cfr. IDEM, *De notione iustitiae Dei apud S. Paulum*, en VD, 42 (1964) 121 ss.

37. SANTO TOMÁS, *Ad. Rom.*, c. 1, lect. 6, n. 102. Todas las citas entre comillas corresponden a esta referencia. «La justicia de Dios (como atributo divino) se revela en el hombre que cree en el Evangelio, porque cree que Dios ha cumplido su promesa de enviar a Cristo; por tanto va de la fe de Dios que prometió (en el sentido de fidelidad de Dios a su promesa), a la fe, del hombre que cree (...). La justicia de Dios (que justifica a los hombres) se revela en el Evangelio, en cuanto que por la fe en el Evangelio son justificados los hombres de todas las épocas, por lo que añade: de la fe a la fe, esto es, procediendo de la fe del Viejo Testamento a la fe del Nuevo; porque por ambos Testamentos los hombres son justificados por medio de la fe en Cristo, ya que por la misma fe unos creyeron que había de venir, y nosotros creemos que vino».

38. Cfr. el ya citado cap. 7 del Decr. *De iustificaitione*; COeD, p. 673: «Demum unica formalis causa (iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit». Esta frase, como se ha señalado, fue añadida el 11.XII.1546 al tercer proyecto del Decreto, el esquema de noviembre de 1546, precisamente después de las fuertes discusiones sobre la unicidad de la justicia en el hombre. La idea central del texto del cap. 7 era rechazar la justificación extrínseca de tipo luterano (*iustus facit*), y, de modo indirecto, evitar la teoría de la doble justicia de Seripando: cfr. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, vol. II, Pamplona 1972, pp. 321-351.

que pertenece propia y realmente al hombre justificado. Porque el «justo» es realmente justo. Por otra parte, la interpretación tomista entiende también que la justicia de Dios por la que El mismo es justo, tiene relación con la fe del hombre que cree en el Evangelio. Al comentar, en efecto, el *iustus ex fide vivit*, Santo Tomás afirma, en primer lugar, que esta justicia viene de la voluntad divina:

Dice «mi justo», es decir, el que por mí ha sido justificado y considerado justo en mi presencia (*apud me iustus reputatus*) (...) Por esto añade «vive de la fe», es decir, de la vida de la gracia, Gal 2,20: *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei*³⁹.

Como se ve, la fe es también «vida» y no sólo «reputación»; es una vida que nos une al Hijo de Dios. Por eso, un poco más adelante, al preguntarse si la fe es una virtud, Santo Tomás afirma que no lo es si se considera la fe como contenido (los artículos de fe), ni lo es si falta la caridad, pero:

el acto de fe, que consiste en creer, depende del entendimiento y de la voluntad que mueve el entendimiento a asentir; por esto el acto de fe será perfecto si la voluntad es perfeccionada por el hábito de la caridad; no lo será, en cambio, si falta el hábito de la caridad. Luego, la fe formada por la caridad es una virtud⁴⁰.

No sólo esto, sino que además la fe informe y la fe formada son el mismo hábito numéricamente, y que *sicut corpus vivit per animam naturali vita* así *anima vivit per Deum vita gratiae*⁴¹.

En este sentido la exégesis del Aquinate apunta hacia la existencia de una realidad inherente en el hombre que es como una manifestación en él de la transcendencia divina: la justicia divina se revela en la justicia del hombre creyente, así como la fidelidad de Dios que cumple la Promesa se manifiesta en la fe del hombre que cree en el Evangelio.

2. Rom 2,14: los paganos y el cumplimiento de la ley:

Cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen naturalmente

39. *Ad Rom*, 104, S. Tomás hace relevar las diferencias entre el texto citado por San Pablo, que él cita según la *editio parisiensis*, y la *hebraica veritas* de la Vg de Hab 2,4.

40. *Ibid.*, n. 106. Este punto es fundamental, ya que Lutero admite el acto de fe, pero no acepta que este acto venga de un hábito permanente.

41. *Ibid.*, nn. 107-108.

lo que manda la ley, de este modo, no teniendo ley, son para sí mismos ley⁴².

Este texto plantea de nuevo la delicada cuestión de la necesidad de la gracia. La dificultad está en el sentido que se puede atribuir al adverbio *naturaliter* (*physei*). El comentario pelagiano ignora la cuestión, enfocando el aspecto moral de la perícopa, como es propio de su orientación. Se limita a observar que el *sine lege* se refiere fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a la *lex naturae* y que es siempre necesaria la fe para salvarse:

Quis enim dubitat, tam sub lege positos quam sine lege dentes, nisi Christum crediderint perituros?⁴³

Y, en cuanto al *naturaliter*, no hay dificultad de interpretación, ya que hubo algunos que fueron naturalmente justos antes de la ley (*naturaliter iusti*) y hay otros que son justos ahora porque *boni aliquid operantur*. La relación naturaleza-gracia es soslayada, porque el autor entiende el *naturaliter* en su sentido más «débil», es decir, como sinónimo de *suis viribus*, sin juzgar si con o sin la ayuda de la gracia.

Mucho más compleja es la interpretación de Ambrosiaster. En primer lugar porque tiende a interpretar la «ley» como la Ley de Moisés en sentido estricto, y en segundo lugar porque tiende a ver en los «gentiles» a los cristianos que vienen del paganismo. Sin embargo, Ambrosiaster es consciente de que existe una ley natural, porque, al comentar el v. 12 (*Quicumque enim sine lege peccauerunt, sine lege et peribunt*), se pregunta:

Quomodo potest sine lege peccari, cum omnes simul subditi simus lege naturali?⁴⁴.

A pesar de esto, considera que es evidente que San Pablo habla de la Ley de Moisés. Luego, los «gentiles que no tienen Ley» son los cristianos que vienen de la gentilidad, es decir, incircuncisos. ¿En qué sentido, pues, dice San Pablo que *non enim auditores Legis* (de Moisés) *iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*? La respuesta es: porque «cumplir la Ley de

42. «14 όταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος»

43. SOUTER, II, p. 23,1-2.

44. CSEL, 73.

Moisés» no es más que tener fe. Hasta aquí todo bien. Pero la cosa se complica mucho cuando el mismo autor añade:

incircuncisi (...) duce natura credunt in deum et Christum, id est in patrem et in filium; hoc est enim Legem seruare, Deum Legis agnoscere (...) ipsa ergo natura proprio iudicio creatorem suum agnoscit, non per legem, sed per rationem naturae; opus enim opificem cernit in sese⁴⁵.

Son expresiones que sólo con dificultad pueden ser consideradas ortodoxas, aunque admitan una interpretación benigna.

Por otro lado, la interpretación clásica de los protestantes sorprendentemente se acerca a lo que dicen los autores pelagianos⁴⁶. En primer lugar porque estos autores entienden que la Ley de que habla el texto es la Ley de Moisés piensan que los «gentiles» del texto son los paganos en general y, en segundo lugar, porque entiende el *naturaliter* (*physei*) en su sentido más amplio. En definitiva, un pagano cumpliría, sin saberlo, los preceptos de la Ley de Moisés ya que, con sus solas fuerzas, es capaz de respetarla. ¡Es exactamente lo contrario de lo que San Pablo quería decir! En cuanto a Lutero mismo sabemos que no podía aceptar, de ninguna manera, que los paganos pudieran obrar el bien. Así que su interpretación se alinea con la de Agustín⁴⁷: los «gentiles» de los que habla San Pablo, son los cristianos que vienen del paganismo y el *naturaliter* de que se habla se refiere a la naturaleza ya informada por la gracia y animada por la fe⁴⁸. En realidad, la interpretación de Agustín es muy poco probable, si se considera el contexto

45. CSEL, 75. El problema, que el texto del Ambrosiaster plantea, es la naturaleza del conocimiento de Dios que tienen los hombres *duce natura* y *proprio iudicio*.

46. HUBY-LYONNET, *cit.*, nota 6, pp. 119-120.

47. C. *Iulianum* IV, 3,23-25; ed. N. CIPRIANI, *Polemica con Giuliano I*, Roma 1985, pp. 690-693. Juliano afirma que, según el texto de Rom 2,14-18, *etiam alienos a fide Christi, veram posse habere iustitiam*, o, en otros términos, que el género humano *Deo placere possit sine Christi fide, lege naturae*. San Agustín protesta con razón contra esta mistificación del pensamiento paulino, pero, por motivos polémicos, fuerza la interpretación del texto en el sentido para él más favorable.

48. C. *Iulianum*, *ibid.*; Sant'Agostino. *Polemica con Giuliano*, I, ed. N. CIPRIANI, Roma 1985, 692: «Ideoque dicuntur sine lege naturaliter quae legis sunt facere, quia ex Gentibus venierunt ad Evangelium, non ex circuncisione, cui lex data est; et propterea naturaliter, quia ut crederent, ipsa in eis est per gratiam Dei correcta natura». El obispo de Hipona se equivoca en la interpretación del *naturaliter*, pero con luminosa claridad defiende la gratuidad de la fe.

general de Rom.: los gentiles no pueden ser sino los paganos *antes* de la predicación del Evangelio⁴⁹. Pero, de todos modos, entre la interpretación agustiniana y la luterana hay un abismo, ya que San Agustín piensa que el cristiano es justificado intrínsecamente y es capaz de obrar el bien, mientras que Lutero está convencido de que el cristiano sigue siendo pecador⁵⁰.

Santo Tomás tiene en cuenta la opinión de Agustín, pero también la de los escritores eclesiásticos griegos, que consideraban que los «gentiles» eran simplemente los paganos⁵¹. Pero, como San Agustín, pone de relieve que el centro teológico del texto es la necesidad de la fe en Cristo: se salvan los que ponen de verdad en práctica la Ley, es decir, que siguen a Cristo (Mt 7,24). Y, enseñada, establece una distinción radical⁵². Se puede hablar de «justificación» desde tres puntos de vista: el primero es en cuanto que alguien *iustus reputatur*, el segundo en cuanto que se pone en práctica un precepto de Ley, el tercero —que es el único verdadero y profundo— no es por el cumplimiento de las ceremonias ni de los preceptos sino porque ha sido hecho justo. Aunque, sin

49. HUBY-LYONNET, p. 121-126.

50. Lutero, en el comentario, toca el tema sólo por encima, ciñéndose a la interpretación agustiniana: *Cum enim gentes quas supra 'sine lege' dixit quae legem sc. scriptam non habent/naturaliter ex natura tantum, non ex traditione sicut Iudei ea opera quae legis data Vel scripte sunt faciunt: eiusmodi legem non habentes/ipsi ipse sibi sunt lex: i. e. seipsos possunt erudire sine tali lege eos erudiente. Sin embargo en los Scholia vuelve sobre el tema con más amplitud. Lutero cita las dos opiniones de San Agustín, según aparecen en el De Spir. et Litt. 26,46-28,49. La primera, que coincide con el C. Julianum y que hemos expuesto, y otra, más conforme al sentido paulino, relativa a aquellos qui cum Deum verum vera pietate non colant, habent tamen quaedam opera bona in vita impia, que el Santo Doctor presenta como una posibilidad (cfr. Sant'Agostino. Natura e Grazia, I, p. 326). El Reformador rechaza ambas opiniones agustinianas y propone otra, de sabor semipelagiano (!): «Quare medios accipio inter impios gentiles et fideles gentiles, Qui per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam vltierius dirigentem eos». Precizando que el mérito debe entenderse en el sentido de que aquellos paganos ad eam (gratiam) sese gratis recipiendam se preparauerunt (WA 56,201 s). Como se ve, Lutero vacila entre opiniones inconciliables sin tomar postura; pero en medio de este vaivén queda claro su pesimismo que le hace considerar que tanto los judíos como los gentiles están destinados a la condenación. Sobre decir que el enfoque de San Agustín es muy distinto: no se trata de demostrar que todos los hombres están destinados a la condenación, sino de afirmar que todos los hombres necesitan la gracia de Cristo para manifestar la imagen de Dios que tienen grabada en su interior.*

51. *Ad Rom.*, n. 216.

52. *Ad Rom.*, n. 212.

duda, el *iustus reputatur* de Santo Tomás no coincide con la imputación de la justificación que Lutero sostiene, es evidente que entre las dos concepciones hay cierta analogía, reforzada por expresiones luteranas como la siguiente:

Non essent in se bona (opera nostra), nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat⁵³.

Por otra parte comenta Santo Tomás⁵⁴ que a primera vista el texto «parece dar razón a los Pelagianos que decían que el hombre por sus dones naturales podía guardar todos los preceptos de la ley». Pero, añade que eso estaría en contradicción con la doctrina global de la propia epístola, que mantiene de modo absoluto la incapacidad del hombre para ser justificado por sus propias fuerzas y, por tanto, hay que excluir esa interpretación y buscar otra solución más coherente. El verdadero sentido del texto se puede encontrar a la luz del versículo inmediatamente anterior: *No son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen* (Rom 2,13). San Pablo —afirma el Angélico— quiere expresar en este pasaje que «los que cumplen la ley, aún sin haber sido instruidos, son justificados, mientras que los que la oyen pero no la observan, no son justificados»⁵⁵. En ambos casos «se refiere a los preceptos morales de la Ley, que son el dictamen de la razón natural»⁵⁶. En el caso de la Ley lo decisivo, más que su conocimiento, es su cumplimiento, absolutamente necesario para la salvación. Entonces, decir que los gentiles cumplen *naturalmente* la ley es afirmar, como pensaba San Agustín, que lo hacen «por la naturaleza reformada por la gracia», aún sin haber sido instruidos en la Ley. San Pablo se referiría posiblemente a «los gentiles convertidos a la fe, que habían empezado a observar los preceptos morales de la Ley con auxilio de la gracia de Cristo»⁵⁷.

También cabe interpretar el *naturalmente* de otro modo. Los

53. WA 56,394.

54. *Ad Rom.*, n. 216.

55. *Ibidem*, n. 213.

56. *Ibidem*, n. 216.

57. *Ibidem*, n. 216. Estamos en presencia de la interpretación agustiniana, pero con el matiz —fundamental, en nuestra opinión— de que la Ley, de la que habla el texto, coincide con los preceptos de la moral natural. Santo Tomás se mueve en el terreno de la ley natural, San Agustín se refería, en cambio, a la ley divino-positiva.

gentiles, en este caso los infieles, cumplen los preceptos morales *naturalmente*, es decir, «por la ley natural que les muestra lo que deben hacer, que es la luz de la razón natural en la que hay una imagen de Dios». Pero en este caso «tampoco se excluye la necesidad de la gracia para mover la voluntad, porque *por la ley sólo se nos ha dado el conocimiento del pecado*, según Rom 3,20, pero además se requiere la gracia para mover la voluntad»⁵⁸. El texto paulino, en definitiva, nos enseña que hay un conocimiento natural de las leyes morales, pero no indica que este conocimiento baste para cumplirlas, antes al contrario la perseverancia en las buenas obras supone el auxilio de la gracia. En cualquier caso la gracia es necesaria absolutamente.

3. Rom 3,20: la justificación y las «obras» de la ley

*Delante de El nadie será justificado por las obras de la ley. Porque por la ley sólo se nos ha dado el conocimiento del pecado*⁵⁹.

Estas mismas palabras de San Pablo son una confirmación de la exégesis tomista del texto anterior⁶⁰. Si bien es cierto que no hay salvación para los que no cumplen los preceptos morales de la Ley, la justificación no es fruto de ese cumplimiento de la Ley. Queda así perfilado el complejo entramado de justicia humana y justificación. La justificación no depende del cumplimiento de la Ley; al contrario, sólo es posible cumplir la ley con la ayuda de la gracia. Pero, al mismo tiempo, no hay salvación si, con la ayuda de la gracia, no se cumplen los preceptos de la Ley.

En el contexto de Rom., parece claro que S. Pablo se refiere a la Ley de Moisés⁶¹. En este caso, aparentemente nuestro razonamiento perdería su fuerza, ya que es evidente que la justificación no tiene relación con el cumplimiento de los preceptos de la Ley mosaica. Su razonamiento sería válido contra una mentalidad judía, pero no tendría alcance universal.

Sin duda, aquí el Apóstol se refiere a los preceptos de la Ley

58. *Ibidem*, n. 216.

59. «20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθῆσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.»

60. LAGRANGE, *Romains*, p. 72; HUBY-LYONNET, pp. 147-149.

61. SCHLIER, *Romani*, pp. 180-183.

de Moisés, es decir, a los *erga nomou* o *ma'ase thora* de la tradición rabínica. Lo que quiere decir es que, si es cierto que los infieles no pueden salvarse —como también pensaban los rabinos— porque no cumplen las «obras de la Ley» sino las «obras de Belial», es igualmente cierto que ni siquiera los que cumplen los *mišwoth* o preceptos tienen asegurada la salvación. Lo que salva es la disposición interior. S. Pablo alude a un tema que será desarrollado en Rom 7,7 ss., sin entrar, de momento, en todos los detalles. Para apoyar su argumentación, San Pablo utiliza una cita del Ps 142,12 con una ligera modificación (*pasa sarx* en lugar de *pas zon*).

El enfoque del texto es, pues, antijudáico, pero pensamos que la conclusión de San Pablo supera los límites de la polémica relativa a la validez de la Ley de Moisés. Ya antes, en el cap. 2, el Apóstol había afirmado que también los paganos *ipsi sibi sunt lex* (2,14) y su propósito es establecer que todos, judíos y paganos, son transgresores de la ley y, por lo tanto, pecadores. Luego, aunque el sentido inmediato del texto se refiera a los judíos, el trasfondo es universal.

La exégesis de Pelagio, obedeciendo a este enfoque universal, orienta su interpretación en sentido ético: si se trata de la Ley de Moisés, es obvio que su cumplimiento no salva, ya que los preceptos de la Ley mosaica *ad carnis laetitiam pertinebant*; si se trata de la ley en general, el que los cumple *modo non iustifica(bi)tur*, hasta que cree en Cristo. Tal vez para suavizar este tono moralista el interpolador añadió:

*carnem accusat (Paulus), cuius prudentia legi Dei subiacere non potest*⁶².

62. El texto de Pelagio en SOUTER II, p. 32,3-6; la interpolación en SOUTER III, 7,5-12. El interpolador detectó la aparente incongruencia paulina entre el texto de Rom 2,15 y de Rom 3,20; por eso, identifica la «carne» no con el hombre sino con la «prudentia carnis». He aquí el texto: «*carnem' accusat, cuius prudentia legi dei subiacere non potest. Lex enim ostendere nouit peccatum, non tamen ostendit qualiter debeat obseruari; et iterum punire noxia, non dans ueniam paenitentii. Christus autem remissa peccatorum donat credentibus et docet quo modo debeant carnis uitia atque prudentia resecari*». Como se ve, el interpolador no introduce el concepto de gracia sanante y la obra de Cristo se reduce a una enseñanza. Mucho más radical había sido, por supuesto, el mismo Pelagio, que apoya su comentario en dos afirmaciones. La primera a propósito del *per legem enim cognitio peccati*, que es la siguiente: «*quia aut in obliuione[m] [i]erat lex naturae aut ante legem litterae leuiora quaeque non cognoscebantur esse pec-*



Ya que el texto dice, literalmente, «ex operibus legis non iustificabitur omnis caro». La Ley sólo hizo ver cuáles eran los pecados, no enseñó como evitarlos. Cristo, en cambio, concede la remisión de los pecados a los que creen y enseña cómo evitar los vicios de la carne.

El Ambrosiaster pisa terreno mucho más firme porque opone la Ley a la fe: el hombre no se justifica por la ley (ya sea natural, ya sea mosaica):

[lex] ad tempus iustificat, non apud deum. (...) quia fides per quam iustificantur homines apud deum, non est in eis. Maior enim fides est quam lex, quia lex ad nos pertinet, fides ad deum⁶³.

El Doctor Angélico desarrolla las mismas ideas del pseudo-Ambrosio, pero explicitando el valor universal del texto paulino. En efecto, Santo Tomás cita en el comentario⁶⁴ otros dos textos de San Pablo que apoyan esta enseñanza: *Si la justicia es por la ley, Cristo murió en vano* (Gal 2,21); *No por las obras de justicia que hicimos nosotros, sino por su misericordia nos ha hecho salvos* (Tit 3,5). El hombre no alcanza la justificación por sus obras, pero precisamente por esto, hace falta precisar el significado de la expresión *obras de la ley*, puesto que anteriormente (Rom 2,16) se atribuía aparentemente a la ley algún poder de justificar. Y es evidente, en base a los dos textos citados, que S. Pablo habla indistintamente a paganos y a judíos. En este sentido Santo Tomás da a la expresión todo su alcance: no sólo resultan inútiles las obras dictadas por la Ley mosaica, sino las de cualquier ley, inclusive los preceptos de la ley natural. ¿Por qué? Porque toda ley, la de Moisés y la natural, si no está fundamentada en la gracia, sólo puede producir el conocimiento del pecado. Es una declaración radical de la insuficiencia de lo meramente humano en orden a la salvación⁶⁵.

cata...». La segunda se refiere al *sine lege iustitia dei manifestata est* y precisa que esa justicia es «*quae nobis gratis a deo donata est, non nostro labore quaesita, et apertius per exempla Christi euidentiora patefacta*».

63. CSEL 115,1-6.

64. *Ad Rom.*, n. 296.

65. *Ibidem*, n. 197: «Unas son las obras propias de la ley mosaica, es decir los preceptos ceremoniales; otras son las que pertenecen a la ley natural, como: *No matarás. No robarás*, etc. Por eso algunos interpretaron que este texto sólo

Llama la atención la insistencia del Angélico en la esterilidad de cualquier ley, y, en concreto, la expresión que por las obras de la ley el hombre no es justificado «de modo que se cause en él la justicia». La justicia, según se concibe implícitamente en esas palabras, no puede ser causada por las obras humanas. Si la justicia, en cambio, fuera un hábito meramente humano, la simple ejecución de obras apropiadas podría formarlos en el hombre. Luego, la justicia que justifica supera las posibilidades humanas.

En el mismo comentario el Aquinate demuestra también la absoluta gratuidad y la absoluta necesidad de la gracia. Cuando el Apóstol dice que *por la ley se da el conocimiento del pecado* «prueba lo que había dicho, esto es, que las obras de la Ley no justifican»:

«La Ley se da para que el hombre conozca qué es lo que debe hacer y qué debe evitar... Pero del hecho de que el hombre conozca que debe evitar el pecado en tanto que prohibido, no se sigue inmediatamente que lo evite, como sería propio de la justicia, porque la concupiscencia pervierte el juicio de la razón en el particular operable. Y por eso la Ley no basta para justificar, sino que se necesita otro remedio por el que se reprima la concupiscencia».

El razonamiento de Santo Tomás descubre otro aspecto importante en el texto paulino. Para obrar rectamente, para obrar según justicia, no basta el conocimiento de lo que es bueno porque la naturaleza del hombre presenta un cierto desorden interno. Por eso el Apóstol dice que el conocimiento de la Ley no basta para justificarnos. De ahí que el hombre precise de un auxilio divino que sane su naturaleza. Sólo así podrá ser justificado y obrar rectamente.

Por consiguiente, hay un doble motivo que manifiesta la absoluta necesidad de la gracia para la justificación. De una parte, la naturaleza humana, en cuanto alterada íntimamente por el desorden de la concupiscencia, precisa la gracia de Dios para ser sanada y poder obrar rectamente. Y además la esencia misma del don de la justicia, que proporciona al hombre la capacidad de realizar operaciones que exceden el poder de su naturaleza, hace que sea

se refiere a las primeras, es decir, su significado sería simplemente que las obras ceremoniales no conferían la gracia por la que los hombres son justificados».



necesario un principio sobrenatural e inmanente de dichas operaciones, es decir, la gracia.

4. Rom 3,21-22: la justificación por la fe en Jesucristo:

*Ahora sin la ley se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas, la justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos y sobre todos los que creen en El*⁶⁶.

La justificación «por la fe» constituye la expresión más importante y el núcleo central de la doctrina paulina sobre la justificación. La exégesis luterana no captó el sentido de los textos paulinos y como consecuencia elaboró un concepto de fe y de justificación que se apartan sustancialmente de la doctrina católica. Efectivamente, según la tesis luterana la fe sería una actitud meramente fiducial sin ningún contenido, de modo que se excluye radicalmente cualquier matiz que pudiera significarla como obra del hombre para su justificación.

Así, el mismo Lutero, en las tesis presentadas en 1518 en el capítulo general de los agustinos en Heidelberg afirmará:

El justo no es el que cumple muchas obras, sino el que, en sus obras, tiene mucha fe en Cristo. La ley dice: «haz ésto», y la obra no se lleva nunca a cabo; la gracia dice: «cree en El», y con ello es cumplido todo⁶⁷.

Sin embargo, cuando desarrolla la interpretación de San Pablo, al proponer la fe como único camino para la justificación, Lutero considera que por la fe merecemos ser justificados⁶⁸, o también que

66. «21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή.»

67. Cit. en J. PAQUIER, *DTC IX*, 1230.

68. Lutero no emplea la palabra mérito, pero parece suponer que la fe es una «disposición» para recibir la justificación. Extraña postura que le aleja de San Agustín, para el cual la fe es ya la justificación. Recordemos un solo texto entre muchos: *De praed. sant.* 5,10: «Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium». Sin embargo, la postura de Lutero es coherente con su noción de justificación extrínseca: la fe humana es fruto de la buena voluntad, la justificación es fruto de la benevolencia de Dios que olvida o no imputa los pecados considerando la fe del hombre. He aquí un texto significativo (WA, 56, 254, 19-24): «Opera Legis non dicuntur ea, que fiunt preparatorie ad Iustificationem

la fe merece recibir el Espíritu⁶⁹. Con lo cual, es evidente que en el pensamiento del reformador la fe mantiene todavía algún aspecto de hábito infuso que va progresando.

Pelagio y el Ambrosiaster entienden que la *iustitia Dei* es el perdón de los pecados, es decir, la misericordia de Dios. Difieren ligeramente, en cambio, en entender en qué sentido se habla de una justicia *per fidem Iesu Christi*. El monje británico afirma escuetamente: *iustitia, qua creditur Christo* y entiende que esta justicia es, fundamentalmente, el contenido de la predicación cristiana aunque sea también el efecto del Bautismo *quo omnibus non merentibus gratis peccata donavit*⁷⁰. El Ambrosiaster, por su parte, es más claro y afirma decididamente tanto la gratuidad de esta justificación como su naturaleza de perdón de los pecados:

Idcirco autem dei iustitia dicitur, quae videtur esse misericordia; quia de promissione originem habet, et cum promissum dei redditur, iustitia dei dicitur. iustitia est enim quia exsolutum est quod promissum est, et cum suscipit confugientes ad se, iustitia dicitur⁷¹.

El Ambrosiaster, pues, se mantiene en una línea estrictamente bíblica. Pero añade a continuación un comentario que enturbia las cosas y vuelve a enfocar la justicia como un factor puramente intelectual:

Quid est aliud «per fidem Iesu Christi», nisi quia ipsa Dei iustitia manifestatio Christi est? per fidem enim manifestationis Iesu Christi agnoscitur donum dudum promissum a deo, uel sumitur⁷².

En definitiva, la justificación tiende a convertirse en la fe *sim-*

adquirendam, Sed que tamquam sufficientia per se putantur esse ad Iustitiam et salutem. Quia qui sic operatur, Vt per ea ad gratiam Iustificationis se disponet, iam aliquo modo Iustus est». Como se ve Lutero considera que hay obras que sirven «preparatorie» para recibir la justificación, y se limita a negar que sean obras de la ley, es decir, el cumplimiento de los preceptos. Todo esto hay que leerlo además dentro del contexto luterano de la radical orientación del hombre al pecado: «Ecce sic fit per legem cognitio peccati, quod in nobis est, i. e. male voluntatis ad malum prone et ad bonum abhorrentis. Quam autem Vtilis est hec cognitio! (...) Quia per ipsum (*sic*) cognoscimus nos peccatores et peccatum in nobis esse, male et malum in nobis esse» (*ibid.*, 9-17). Cfr. *Ibid.*, p. 248; 250; etc.

69. Cfr. WA 57, *Galaterbrief*, p. 38.

70. SOUTER, II, pp. 32-33.

71. CSEL, 117,22-26.

72. *Ibid.*



placiter, fe que consiste en la aceptación intelectual de lo que Cristo predica.

En esta cuestión resulta muy interesante la exégesis de Santo Tomás⁷³.

Se dice que la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo, no como si por la fe mereciésemos ser justificados, como si la fe procediese de nosotros mismos y por ella mereciésemos la justicia de Dios, como dijeron los Pelagianos, sino porque en la justificación por la que somos justificados por Dios, el primer movimiento de la mente hacia Dios es por la fe. Como se dice en Hebr 11,6: *es preciso que el que se acerque, crea*. Por tanto, la misma fe, como primera parte de la justicia, nos es dada por Dios.

La justificación por la fe es gratuita. La fe no puede merecer la justificación, porque ella misma es parte integrante de la justificación que Dios opera en el hombre⁷⁴; la fe ya es don de Dios, y no puede adscribirse como mérito previo del hombre. Este es el punto fundamental en la interpretación tomista, que cita explícitamente Eph 2,8: *Habéis sido salvados gratuitamente por la fe, y esto no por vosotros mismos pues es don de Dios*. La fe que justifica es don de Dios, que no puede darse sin la infusión de la gracia y que ya supone la justificación del alma.

Y, precisamente para evitar una concepción «pasiva» de la fe, el comentario de Santo Tomás continúa señalando expresamente:

Esta fe de la cual procede la justicia, no es fe informe, de la que se dice en Iac 2,26: *la fe sin obras está muerta*, sino que está formada por la caridad.

73. *Ad Rom.*, n. 302.

74. Es interesante observar que Santo Tomás es más radical que Lutero. La fe no puede «merecer» la justificación, porque es posterior a ella. En Lutero, de forma oculta, había una especie de semipelagianismo, debido tal vez a su enfoque prevalentemente ético. En las expresiones de Lutero encontramos afirmada la oposición radical entre la fe y la razón, y sin embargo el acto de fe, que es para Lutero racionalmente absurdo, es totalmente un acto natural y voluntario del hombre: es un acto de pura voluntad. «No preocupa a Lutero encontrar la verdad, sino salir de su angustia religiosa, autojustificar su rebelión, tener la seguridad de que va a salvarse, sin necesidad de reconocer la culpa de sus pecados. Por eso ha colocado como eje de su salvación no la justificación real, sino su convencimiento —totalmente subjetivo— de que se encuentra predestinado, de que está justificado. No es un acto de su inteligencia lo que dirige su vida, sino un acto de la voluntad, y un acto de tal calibre que carece de razones» (L. F. MATEO-SECO, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid 1978, p. 109).

Es esta conclusión, que se impone al considerar la naturaleza y la causa eficiente de la fe, lo que acusa de error a la opinión luterana, y, al mismo tiempo, rechaza la opinión de los pelagianos. Hay que afirmar el origen absolutamente sobrenatural y gratuito de la fe.

La fe que justifica va unida a la gracia y a las demás virtudes infusas, porque procede de la acción divina en el alma. Luego no puede ser la *sola fe* puramente fiducial de la exégesis luterana.

5. Rom 3,28: la ley de las obras y la ley de la fe:

*Sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley*⁷⁵.

La interpretación de este texto en el comentario de Lutero a Romanos da lugar a una larga disquisición comparativa entre la *lex operum* y la *lex fidei*⁷⁶. La primera responde al siguiente aforismo: *fac quod iubeo*; exige del hombre el cumplimiento de las obras que prescribe. No siendo el hombre capaz de cumplirlas, se engaña y se envanece en el cumplimiento de algunas, alejándose progresivamente del camino que conduce a Dios y a la salvación. Por el contrario la segunda responde a otro lema: *da quod iubes*; el hombre por la fe se reconoce incapaz de cumplir las obras de la ley moral y de hacer el bien. Consciente de su extrema indigencia, en vez de pretender engañarse con un simulacro de su cumplimiento, para alcanzar la salvación se abandona ciegamente en Dios por la fe, aun cuando sus obras no sean buenas. En consecuencia lo decisivo no está en esforzarse por hacer el bien, o en último término, en ser pecador o no serlo; eso es absolutamente intrascendente, lo definitivo es que Dios acepte nuestra fe y quiera salvarnos sin tener en cuenta todos los pecados que hayamos cometido. Estamos sólo a un paso de la célebre afirmación:

Iste enim aegrotus (el pecador) numquid sanus est? Immo aegrotus et sanus (...) Numquid ergo perfecte iustus? Non, sed simul peccator et iustus; peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa⁷⁷.

75. «28 λογιζόμεθα γὰρ δικαιούσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.»

76. WA 56,263-267.

77. WA 56,272.



La exégesis de Pelagio y del Ambrosiaster no siente ninguna dificultad frente al texto de San Pablo, con tal que se precise bien que las «obras de la Ley» son las obras prescritas por la Ley de Moisés, como la circuncisión, los novilunios y los sábados (cfr. Col 2,16). Nada de esto puede salvar; lo que salva es, en cambio, la fe y las obras de la caridad. En este sentido dice con agudeza Pelagio:

Abutuntur quidam hoc loco ad destructionem operum iustitiae, solum fidem [baptizato] posse sufficere adfirmantes, cum alibi dicat apostolus: 'et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam: caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest' (1 Cor 13,2). In qua caritate, alio loco legis adserit plenitudinem contineri, dicens: 'plenitudo legis est caritas' (Rom 13,10). quod si haec eorum sensui iudentur esse contraria sine quibus operibus [legis] apostolus iustificari hominem per fidem dixisse credendus est? scilicet circuncisionis uel sabbati et caeterorum huius [ce]modi, non absque iustitiae operibus, de quibus beatus Iacobus dicit: 'fides sine operibus mortua est' (Iac 2,26)⁷⁸.

Es, en sustancia, también la idea general de la exégesis católica⁷⁹. La justificación es obra de la fe y no de las obras: ni de las obras —preceptos, prescripciones— de la Ley de Moisés, y ni siquiera del cumplimiento de los preceptos morales. En este sentido, San Pablo enuncia un principio que vale para todo hombre: judío o pagano. Para todos es necesaria la fe en Cristo. Pero la fe no basta —aquí es donde Lutero vacila— sino que implica una vida nueva, llena de obras de fe. No toda obra es mala, sino sólo aquella que el hombre realiza de modo orgullosamente autónomo, sin la fe y la adhesión humilde a Cristo.

Es interesante resumir brevemente, en relación a esto, lo que dice San Agustín para poder apreciar «en vivo» la grandísima separación entre el pensamiento de Lutero y el del obispo de Hipona. Este último aborda el tema en el *De Spiritu et Litt.* 9,15, que Lutero había estudiado detenidamente.

San Agustín empieza rechazando la idea pelagiana que piensa que el hombre es justificado *non per legis imperium, sed per liberum arbitrium*. No: lo que se manifiesta es la *iustitia Dei*, en la cual hay que subrayar el *Dei*.

78. SOUTER, II, 34,9-19.

79. Cfr. H. SCHLIER, *Romani*, pp. 206 s.

Non dixit —y son palabras que Lutero citó textualmente⁸⁰—non dixit: Iustitia hominis, uel iustitia propriae uoluntatis; sed *iustitia Dei*, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium (...). Nam hic sequitur et adiungit dicens: Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, hoc est, per fidem qua creditur in Christum. Sicut autem ista fides Christi dicta est non qua credit Christus; sic et illa iustitia Dei non qua iustus est Deus. Utrumque enim nostrum est, sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur⁸¹.

De modo que, para San Agustín, la justificación es totalmente y primariamente de Dios, fuente de toda gracia, pero es también verdaderamente nuestra, porque la recibimos como un don que permanece en nosotros. Y para que, aun desde el punto de vista psicológico, no quede la menor duda, el obispo de Hipona añade:

Non itaque iustificati per legem, non iustificati per propriam uoluntatem: *sed iustificati gratis per gratiam ipsius*; non quod si haec eorum sensui uidentur esse contraria sine quibus operibus per legem, ut sanet gratia uoluntatem, et sanata uoluntas impleat legem, non constituta sub lege, nec indigens lege⁸².

Estamos en las antípodas del *simul iustus et peccator*, así que se entiende perfectamente que Lutero haya omitido cualquier referencia a la *uoluntas sanata* que es exhortada a *implere legem*⁸³. Para Lutero la justificación es: *iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a Deo*⁸⁴; y

Quod simul sancti, dum sunt iusti, sunt peccatores, iusti, quia credunt in Christum cuius iustitia illos tegit et eis imputatur, peccatores autem quia non implent (¡en presente!) legem, non sunt sine concupiscentia⁸⁵.

Santo Tomás comenta el mismo texto de Romanos⁸⁶ subra-

80. Cfr. más arriba, p. 119 s., nota 25, nota 27 y 32.

81. S. AGUSTÍN, *De Spir. et Litt.* 9,15; en *Sant'Agostino. Natura e Grazia*, I, p. 247.

82. Cfr. nota 32.

83. C. BOYER, *Luther...*, pp. 26-44.

84. *Scholia* 3, 4, WA 56,226.

85. *Scholia* 7,25; WA 56,347,9-14.

86. *Ad Rom*, c. 3, lect. 4, n. 317: El hombre es justificado «No sólo sin las obras ceremoniales, que no conferían la gracia sino sólo la significaban, sino también sin las obras de los preceptos morales, según aquello de Tit 3,5: No por las



yando en primer lugar que la justificación es sin las obras de la Ley. Pero repite que, según Iac 2,26 la fe sin las obras está muerta. Lo que es realmente decisivo es la distinción que hace Santo Tomás entre las obras previas a la justificación, y las obras consiguientes o subsiguientes. Si el hombre, antes de la justificación, no puede merecer la fe, una vez justificado no sólo puede realizar obras buenas según los preceptos morales, sino que además está obligado a realizarlas para alcanzar su salvación. Esa es la misma doctrina de Iac 2,26; por otro lado al comentar el versículo 31 (*¿Anularemos pues la ley con la fe? No, ciertamente, antes la confirmaremos*), Santo Tomás precisa en qué consiste esa confirmación:

La fe de Cristo confiere el auxilio de la gracia para cumplir los preceptos morales de la Ley, y añade también cierta iluminación por la que se conserva con mayor seguridad y firmeza⁸⁷.

La justificación es por la fe, es decir, totalmente gratuita, de modo que las obras humanas son ineficaces para conseguirla. Pero la justificación exige del hombre el cumplimiento de los preceptos morales, a la vez que le proporciona el auxilio necesario para guardarlos.

Tal vez pueda ser útil comparar lo que dice Santo Tomás con la «mente» del Concilio de Trento. Sabemos que en Trento los Padres conciliares no quisieron dar una interpretación auténtica de San Pablo, ni quisieron —de propósito— presentar explícitamente al Doctor Angélico como precursor de la doctrina del Concilio, y rehuyeron de las cuestiones de escuela⁸⁸. Pero es admirable el acuerdo entre lo que dice Santo Tomás y el resumen de la fe católica sobre la justificación que el obispo Gerolamo Beccadelli, de Siracusa, presentó como voto el 9 de julio de 1545 y que el secre-

obras de justicia que hicimos, sino por su misericordia nos ha hecho salvos. Pero entiéndase que esto se refiere a las obras que preceden a la justicia, y no a las obras consiguientes, como se dice en Iac 2,26 La fe sin las obras, esto es subsiguientes, está muerta. Y por tanto no puede justificar».

87. *Ad Rom.*, c. 3, lect. 4, n. 321.

88. Cfr. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona 1972, p. 214. Así Seripando inició su exposición *de iustificatione*, que, aunque no fue leída nunca en el aula conciliar, expresa sin embargo su pensamiento y el de todo el Concilio: «Non est meo quidem iudicio doctrina haec a scholis petenda, in quibus ardue admodum et spinose tractantur quaestiones, utiles illae quidem ad exercenda ingenia et adipiscendam sapientiam huius seculi (1 Cor 2,6 s), verum ad cognoscendam sapientiam in mysterio absconditam et erudiendum Christi populum ad iustitiam non satis idoneae» (*Conc. Trid.* ed. Goerres., XII, 614).

tario del Concilio quiso colocar a la cabeza del sumario como expresión de la doctrina «común» a todos⁸⁹.

En la justificación, Dios previene al hombre con su gracia, ilumina o mueve su espíritu, no sólo interiormente, sino también desde fuera por la predicación de la palabra divina (Rom 10,14ss). Si el hombre oye el llamamiento, Dios lo convence entonces de su anterior incredulidad, de su impiedad e iniquidad, y le ofrece la justificación y el perdón de los pecados por Cristo. Si el hombre corresponde a esta gracia preveniente, a ella sigue la fe en la promesa de Dios por Cristo, y en la comunicación de los méritos de Cristo por la misericordia de Dios para con él, que es pecador. Mirando a su vida pasada, aborrece los pecados, es regenerado por el sacramento del bautismo, y justificado, de gracia, por Dios, no solamente por la imputación de la justicia de Cristo, sino por la gracia que inhabita en él, que se le da, se le infunde y aplica, para que sea efectivamente justo. Juntamente con la infusión de esta gracia se le perdonan todos los pecados, su espíritu es renovado por el Espíritu Santo y se derrama la caridad en su corazón, recibe además la asistencia del mismo Espíritu Santo, para que, a pesar de su debilidad moral, pueda guardar los mandamientos.

6. Rom 4,2-8⁹⁰: la justificación de Abrahán

«Pues si Abraham fue justificado por las obras de la ley, tendrá motivos de gloriarse pero no ante Dios. ¿Qué dice la Escritura? «Abraham creyó a Dios, y le fue reputado a justicia». Ahora bien, al que trabaja no se le imputa el salario como gracia sino como deuda. En cambio, al que no trabaja, pero cree en Aquél que justifica al impío, su fe le es reputada a justicia según el designio de la gracia de Dios. Así también David proclama la bienaventuranza del hombre a quien Dios confiere la justicia sin las obras: «Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido remitidas y cuyos pecados han sido cubiertos. Bienaventurado el varón a quien el Señor no imputó el pecado».

San Pablo, al presentarse como ejemplo de justificación a

89. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, II, p. 213.

90. «2 εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. 3 τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. 4 τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα, 5 τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιῶντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. 6 καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων. 7 Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. μακάριος ἀνὴρ οὐ οὐ μὴ λογίσσεται κύριος ἁμαρτίαν.»

Abrahán, subraya dos cosas: que la justificación del patriarca se debió a su fe, antes de la Ley de Moisés —y, por lo tanto, antes de cualquier cumplimiento de las obras—; y que esta justificación le fue atribuida (*elogisthe*) no como *ofeilema*, es decir, como deuda, sino como *kharin*, don. Es una manera de decir que la benevolencia de Dios y su promesa son anteriores a cualquier mérito (cfr. Gal 2,16; 3,6.18). Es evidente también que San Pablo quiere desbaratar, una vez más, la orgullosa seguridad de los que se consideran justos por cumplir la ley, por ser descendientes de Abrahán según la carne y por ser los herederos de la promesa⁹¹. Los puntos «difíciles» del texto inspirado son el *elogisthe* (Vg = *reputatum est*) que viene de Gen 15,6, y la cita del Ps 31,1 s. que habla de los pecados que *tecta sunt* (*epekalyfthesan*) y no son imputados (*ou me logisetai*) por Dios. Parece tratarse, a primera vista, de una justificación extrínseca. No es así, ya que la terminología de San Pablo debe ser considerada como una terminología jurídica, pero no una terminología legalista. Lo que quiere decir el texto, en su sentido más literal, es que la fe de Abrahán —que no puede ser considerada una «obra», una ma'asah, de Abrahán—, fue anotada por Dios en un libro ideal de méritos y deméritos, como una entrada en favor del patriarca. O, dicho con otras palabras, Dios se consideró deudor de Abrahán, pero —y esto es lo importante— no *kata ofeilema*, no según una deuda en sentido estricto, sino *kata kharin*, según un don gratuito⁹². Aunque este texto no lo diga explícitamente, se entiende también que la fe de Abrahán no es una «obra» humana, sino un don divino. De no ser así el *kata kharin* no podría ser interpretado con todo el rigor que merece. Dios otorgó a Abrahán la fe, y como recompensa de su pronta adhesión a la fe, le otorgó la justicia: es lo mismo que sucede con el pecador que responde al impulso divino que le mueve al arrepentimiento. También en este segundo caso Dios *logizetai* algo en su favor; ya no es la justicia primera, sino la *aphesis*, la *epikalypsis*, de los pecados. Y así como la justicia perteneció realmente a Abrahán, como demuestra la promesa que le hizo Dios de hacerle «heredero del mundo» (Rom 4,13), del mismo modo el pecado del pecador es realmente eliminado (*apotithemi* = alejado, asportado), no es tenido en cuenta en el libro de Dios (*ou me logisetai*), es, hoy diríamos tal vez, «tachado» o

91. L. TURRADO, en *Biblia Comentada*, cit. nota 6, p. 284 s.

92. A. VIARD, en *La Sainte Bible*, ed. PIROT-CLAMER, v. XI, p. 62.

«borrado». Nada hay ni en el texto paulino ni en el texto del Ps 31(32),1 que pueda hacer pensar en una justificación extrínseca; muy al contrario, el mismo salmo dice un poco más adelante (v. 2b): «y no hay en su (del pecador) espíritu (*beruho*) engaño»⁹³. El pecador adquiere un espíritu de verdad, un espíritu nuevo (cfr. Ps 50(51),9).

La doctrina de Lutero que define la justificación como acontecimiento extrínseco al hombre y que no le cambia realmente, pretende hallar su fundamento precisamente en estos versículos de la epístola a los Romanos⁹⁴. Lutero, cuando sostiene que la justificación no es más que la no imputación de los pecados del hombre por parte de Dios afirma que la justicia de la fe no puede significar algo real en el hombre justificado, sino solamente que Dios no quiere tomar en cuenta sus pecados en reconocimiento de la fe. La expresión del Salmo 31(32),1 citado por San Pablo, manifestaría que los pecados siguen existiendo —y el hombre sigue siendo pecador—, pero quedan «cubiertos» a los ojos de Dios que acepta su fe.

Los comentarios influidos por el pelagianismo están, en cambio, orientados en sentido contrario. Aceptan sin más que la justificación se alcanza por la fe y no por las obras, pero opinan que la fe depende de un acto de la voluntad humana, sin tener en cuenta el papel de la gracia sobrenatural. En este sentido, no les parece significativo el texto del Salmo 31(32) sino para decir que con la fe se perdonan todos los pecados. Sí, en cambio, ponen de relieve que San Pablo se refiere a las «obras de la carne», en el sentido de las prácticas del judaísmo; con lo cual, evitan dar a las palabras del Apóstol un alcance universal.

Buen ejemplo de este enfoque ético y no teológico es este texto del comentario pelagiano:

Conuertentem impium, per solam fidem iustificat Deus, non per opera bona, quae non habuit: alioquin per impietatis opera

93. H. SCHLIER, *Romani*, pp. 219-222.

94. *Scholia* 4,7; WA 56,26s.277s. Podemos resumir las ideas de Lutero con sus palabras: «Sancti Intrinsicè sunt peccatores semper, ideo extrinsicè Iustificantur semper»; «Mirabilis Deus in sanctis suis (Ps 67,36), Cui simul sunt Iusti et Iniusti»; «Primo dicit, 'Beatus' (i.e. bene illi) 'fiens leuatus' i.e. qui per gratiam fit liber ab onere criminis sc. actualis peccati perpetrati. Sed non satis, nisi simul 'fiat opertum peccato'. i.e. radicale malum ipsius non imputatur ad peccatum. Tunc enim tegitur, quando est quidem, sed non videtur, non obseruatur, non imputatur».

fuera^t puniendus. Simul attendendum quia non peccatorem [dicit] iustificari per fidem sed impium, hoc est nuper credentem, adseruit⁹⁵.

Y el mismo autor entiende que el Ps 31(32) es aplicado, por San Pablo, al Bautismo:

Quidam dicunt remitti per baptismum, tegi laboribus poenitentiae, non imputari per martyrrium: alii autem dicunt remissis per baptismum peccatis augeri caritatem in Deo, quae operit multitudinem peccatorum, [et] deinceps non sinit imputari, dum bonis cottidie operibus mala praeterita superantur⁹⁶.

El Ambrosiaster, por su parte, reconoce sin vacilar que la justificación fue concedida a Abrahán por su fe y no por sus obras buenas, y afirma, al mismo tiempo, el valor meritorio de la fe:

Absolutum est ei, qui lege factorum, id est Moysi, subiectus est aut naturali, non imputari meritum ad mercedem, ut gloriam habeat apud deum. Debitor est enim facere legem (...). Credere autem et non credere, voluntatis est (...) quamobrem adsentiens praemiis adficiendus est, sicut [et] Abraham quod non vidit credit⁹⁷.

Todo esto es correcto, pero el contexto resulta un poco decepcionante: todo se desarrolla como un juego de «dar» y «haber» de una contabilidad. Menos mal que, poco después, añade:

non ergo opus est lege (se entiende la de Moisés), quando impius (el pagano) sola fide iustificatur apud deum⁹⁸.

Pero, de todos modos, no queda claro por qué la fe justifica: justifica —lo sabemos— porque es meritoria, pero esta justificación ¿es anterior o posterior al acto de fe? Ambrosiaster no se preocupa de contestar, sino que se detiene en exaltar la bienaventuranza de los fieles, aún a costa de sufrimientos, y añade estas hermosas palabras:

95. SOUTER, II, p. 36,14-19.

96. *Ibid.*, p. 37,7-12.

97. CSEL, p. 129,19-25. La última frase pertenece a la recensión α-β. En la redacción que fue probablemente la definitiva se lee: «neque enim quis cogi potest ad id quod manifestum non est, sed invitatur quia non extorquetur, sed suadetur. Ideo ad meritum proficit. Credit enim quod non videt, sed sperat» (*ibid.* p. 130, 1-2 y 131,1-3).

98. CSEL, p. 131,11s.

apostolus tamen propter plenitudinem temporum, et quia plus gratiae in apostolis est quam fuit in prophetis, maiora protestatur, quae ex dono baptismatis consequimur, quia non solum remissionem peccatorum accipere nos, sed et iustificari, et filios dei fieri profitetur, ut beatitudo haec perfectam habeat et securitatem et gloriam⁹⁹.

El problema teológico de la prioridad entre la gracia y la voluntad queda sin solucionar, aunque se describa de modo tan bello y exacto el fruto de la justificación.

La interpretación tomista del texto paulino supera mucho tanto la concepción luterana como la de los autores «filopelagianos»¹⁰⁰. La justificación se entiende fundamentalmente como la adquisición del hábito de la justicia sobrenatural. Como si hubiera ya previsto la objeción de Lutero, el Doctor Angélico distingue cuidadosamente entre la virtud humana de la justicia, que es la que Aristóteles considera en su *Ética*, y la virtud sobrenatural que orienta al hombre hacia Dios. Lutero se enfurecía contra Aristóteles y los pensadores que él llamaba «justiciarios», porque estaba convencido de que ellos eran los grandes responsables de la perversión de la verdadera doctrina: habían reducido la justicia que Dios da para la salvación con el simple hábito de dar a cada uno lo suyo¹⁰¹. Por esto quería destruir y aventar toda pretendida justicia humana. Santo Tomás vuelve a poner las cosas en su justo orden. La justicia humana es una virtud importantísima, ya que por ella *cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum*, pero, con todo, San Pablo no habla de ella, sino de la justicia, *quae habet gloriam apud Deum y ordinatur ad bonum divinum*, y que supera toda facultad humana. Por eso hace falta que este

99. *Ibid.*, p. 133,28-135,2.

100. *Ad Rom.*, v. 4, lect. 1, n. 325: «Por la repetición de actos exteriores se genera el hábito interno, según el cual el corazón del hombre queda bien dispuesto para obrar rectamente y gozar en las buenas obras, según enseña Aristóteles en el II libro de la *Ética*: Sin embargo, esto tiene lugar en la justicia humana, por la cual el hombre se ordena al bien humano. Pues el hábito de este género de justicia puede adquirirse por obras humanas, pero la justicia *que tiene gloria ante Dios*, se ordena al bien divino, es decir, a la gloria futura, que excede las facultades del hombre, según 1 Cor 2,9: *No vino a la mente del hombre lo que Dios tiene preparado para los que le aman*. Por consiguiente las obras del hombre no son proporcionadas para causar el hábito de este tipo de justicia, sino que es preciso que antes el corazón del hombre sea justificado interiormente por Dios, para que pueda realizar obras proporcionadas a la gloria divina».

101. Cfr. BOYER, *Luther...*, pp. 31-33; LAGRANGE, *Le commentaire du Luther...*, pp. 96 s.; GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero I*, pp. 234 s.



hábito sobrenatural venga de un principio sobrenatural (*oportet prius iustificari interius cor hominis a Deo*) y antecedente. Abrahán no fue justificado por las obras de la Ley y precisamente por eso tiene gloria ante Dios, porque su mérito viene de la fe. Porque todo lo que tiene gloria ante Dios viene de algo que excede las facultades del hombre.

Hay dos elementos claves en la interpretación tomista del texto de San Pablo: por un lado la concepción de la justicia como hábito, y en segundo lugar la distinción entre orden natural y orden sobrenatural¹⁰².

Cuando la Sagrada Escritura enseña que la justificación que procediese de obras humanas no tendría motivos de gloria ante Dios, la exégesis tomista comprende que la esencia de la verdadera justificación está en el situar al hombre ante un nuevo orden más alto, que no puede ser alcanzado por las solas fuerzas humanas. La justificación, por tanto, ordena a un fin que es sobrenatural, y que la naturaleza humana no podría conseguir si no fuera transformada por acción de Dios. Esa transformación consiste en que la intervención divina dota al hombre del principio de operaciones proporcionado al nuevo fin sobrenatural. En esta conclusión se refleja tal vez el punto más característico de la concepción tomista de la gracia¹⁰³.

Resulta entonces muy adecuado considerar la justicia que Dios confiere al hombre *como un hábito*, es decir, como algo infundido para ser principio de unas operaciones que se dirigen al fin sobrenatural. Ya en la exégesis de Rom 2,13 (*los que cumplen la ley serán justificados*), Santo Tomás había señalado tres acepciones posibles para el término justificación¹⁰⁴. Una de ellas es la justificación «imputada», que ya hemos considerado, es decir, en cuanto

102. La distinción tomista encuentra una precisa correspondencia en el texto, allí donde se habla de que Dios «tiene en cuenta» (*logizetai*, literalmente anotar entre los acreedores) a Abraham su fe *kata kharin* (graciosamente, por benevolencia) y no según *ofeiléma* (el sueldo, la recompensa pactada). Todo esto indica que la fe de Abraham es gratuita, así como es gratuita la recompensa (la justificación); pero Abraham tuvo un mérito delante de Dios por su fe. Esto quiere decir que el acto de fe de Abraham era ya sobrenatural y meritorio.

103. Aunque estos aspectos no pueden considerarse como una aportación totalmente original de Santo Tomás a la teología de la gracia, pues ya aparecen en autores escolásticos precedentes (cfr. J. RIVIÈRE, *Justification*, en *DTC*, vol. VIII, 2109), fue el Aquinate quien consiguió integrarlos con mayor propiedad en su doctrina teológica, haciendo de ellos los pilares de su construcción.

104. *Ad Rom.*, c. 2, lect. 3, n. 212.

que los que cumplen la Ley son considerados justos ante los ojos de los demás y ante Dios. La segunda acepción entiende justificación como ejecución de la justicia, y así los que cumplen la Ley ejercen la justicia. La tercera es la justificación en la que se causa la justicia, es decir, la de «aquel que se dice que es justificado porque recibe la justicia *de novo*». Esta justificación «no procede de las obras, ya que por ellas no se adquiere el hábito de justicia, sino al contrario por el hábito infuso de la justicia realizamos las buenas obras».

En consecuencia las dos primeras acepciones de justificación no corresponden al sentido que usualmente se da al término, porque ya suponen la presencia del hábito de justicia en el hombre, que hace posible la realización de obras justas y la buena reputación ante Dios y los hombres. La exégesis tomista admite la existencia de una justificación imputada, pero ésta no puede ser sino una consecuencia de la justificación *strictu sensu*, es decir, de la adquisición *de novo* del don de la justicia.

Se demuestra así que la interpretación de Lutero adolece de una evidente parcialidad al no tener en cuenta el conjunto de los textos paulinos ni analizar siquiera con detenimiento el significado mismo de la enseñanza de San Pablo. Lutero no llega al fondo del texto. La justificación necesariamente debe llevar consigo una intervención directa de Dios en el hombre, que produce una transformación real y estable, que le capacita para el ejercicio de obras ordenadas al fin sobrenatural.

También interesa añadir la interpretación tomista del Salmo citado por San Pablo. Basándose en esas palabras, Lutero rechazaba que el perdón de los pecados tuviera una significación real. La dificultad estriba en interpretar correctamente la triple expresión del texto inspirado que dice de las iniquidades que *han sido remitidas*¹⁰⁵, y de los pecados que *han sido cubiertos*¹⁰⁶ y Dios *no los imputa*¹⁰⁷.

105. En el texto griego de Rom. se dice *afethesan*, según los LXX, que traduce correctamente el *n^esúy* del hebreo: el verbo *nasa'* quiere decir: llevar, quitar, alejar. La idea es que el pecado ha sido quitado (*apo-tithemi, di-mittere*).

106. «Cubierto» (*tecta sunt*) es traducción de *epekalyfthesan*, literalmente «han sido cubiertos con un velo», que a su vez corresponde a *k^esúy*, «cubierto». La idea es que Dios no ve el pecado. Para entender esta expresión hay que considerar el paralelismo con lo anterior.

107. Volvemos a encontrar aquí el verbo *logizetai* que expresa una relación de tipo contable: Dios no tiene en cuenta la deuda del hombre. En el contexto

En el comentario de Santo Tomás¹⁰⁸ encontramos una profunda interpretación de estos versículos.

La explicación de Santo Tomás entiende que la ofensa a Dios provocada por el pecado es totalmente remitida o borrada por la gracia de la justificación que Dios nos otorga. No así el hecho histórico culpable de la ofensa, que no puede dejar de haber sido hecho, pero Dios lo cubre como si no hubiera existido nunca. Y por último, Dios no imputa la pena del pecado cuya ofensa ha sido ya perdonada.

7. Rom 5,12: la justificación y el pecado original

*Como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron*¹⁰⁹.

Sabemos que estos versículos de Romanos hacen referencia al misterio del pecado original, que desde Adán afecta a todos los hombres. En paralelismo antitético con el relato del Génesis, el texto inspirado del Nuevo Testamento anuncia la salvación universal, que viene por Jesucristo y se extiende a todos los que creen en El. Todos los exégetas católicos están de acuerdo en que en este texto se afirman tres cosas¹¹⁰:

del Salmo estos tres verbos no indican de ninguna manera una justificación extrínseca sino un verdadero perdón que quita la deuda y cambia el ánimo del pecador.

108. *Ad Rom.*, c. 4, lect. 1, n. 388: «En el pecado podemos distinguir tres cosas, de las cuales la primera es la ofensa a Dios. En cuanto a esto dice *bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido remitidas*, de igual modo que se dice que el hombre remite la ofensa que le han hecho... Otra cosa es el propio acto desordenado culpable, que, una vez que ha sido perpetrado, no puede no haber sido hecho, pero es *cubierto* por obra de la misericordia divina, como si se tuviera por no hecho. Y la tercera cosa es el reato de la pena y en cuanto a esto se dice *bienaventurado el varón a quien el Señor no imputó el pecado*, es decir, por lo que respecta a la pena».

109. «12 Διὰ τοῦτο ὥστερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον».

110. Seguimos tuncamente, con algunos retoques, las ideas expresadas por S. LYONNET en numerosos estudios: *Le sens de eph'hô en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs en Biblica* 36 (1955) 436-456; *Le péché originel et l'exégèse de Rom V, 12-14 en Rech. de Science Relig.* 44 (1956) 63-84, reproducido en *Appendice II* en J. HUBY y S. LYONNET, *Saint Paul. E'pître aux Romains* (Paris 1957) 521-557; *Péché originel en DBS VII* (1966) 524-567; *La historia de la salvación* 65-90. Hemos tenido en cuenta también A. FEUILLET, *Romains en DBS X* (1982-1983) sobre todo cols. 817-830.

1) que existe un paralelismo entre Adán y Cristo, en el sentido que así como el pecado de Adán ha sido, de algún modo, «la causa» de nuestra condición de pecadores, así Cristo es la causa de nuestra salvación;

2) que, en correspondencia con 1 Cor 15,21-22, Cristo es la única fuente de la vida;

3) que el pecado de Adán ha sido realmente la causa de nuestra situación de pecadores (sea cual fuere el modo de causarla) y que esta situación corresponde a la «muerte» física y, sobre todo, espiritual.

La exégesis pelagiana, según nos dice San Agustín¹¹¹, entendía que el pecado de Adán había tenido sólo una fuerza ejemplar, pero no había alterado la condición humana; por eso al comentar Rom 5,12 en el *Enchiridion*, subraya la lamentable situación de los hombres:

Mundus quippe appellavit eo loco (en Rom 5,12) Apostolus universum genus humanum. Ita ergo res se habebat: Iacebat in malis, vel etiamolvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata; et adiuncta parti eorum qui peccaverant angelorum, luebat impiae desertionis dignissimas poenas¹¹².

pronunciando la famosa expresión —*massa damnata*— tan mal entendida tanto por los agustinianos extremos (que en realidad traicionan el pensamiento del Santo Doctor), como por los anti-agustinianos, que acusan al obispo de Hipona de ser ocultamente un maniqueo. Nada de eso: la *massa damnata* es el ejército de los pecadores que siguieron las huellas de Adán, *antes de la venida de Cristo*. Y, aunque la misma expresión aparezca muchas veces en las obras agustinianas¹¹³ también para indicar, en general, al hombre en el estado de naturaleza caída, se sabe bien que su sentido es el de subrayar que la salvación se puede conseguir sólo en Cristo:

111. Así p. ej. en *Sermo* 294,14,15; PL 38,1344 y en *De pecc. mer. et remiss.* I, 9,10; I, pp. 28 ss. ed. A. TRAPE', *Natura e Grazia*, Cfr. F. MORIONES, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, 1961; pp. 255-258.

112. *Enchir.* VIII,26-27; PL 40,245; ed. J. RIVIÈRE, *Exposés généraux de la foi*, «Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin», v. 9, Paris, 1947, p. 152.

113. Cfr. F. MORIONES, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, nn. marginales 934-40; 1641-42; 1654-55.

Ex quo tempore igitur per unum hominem peccatum intravit in mundo, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt (Rom 5,12), profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris. Nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est, aut liberatur, aut liberabitur nisi gratia Redemptoris¹¹⁴.

El comentario de Pelagio y de los pelagianos es muy significativo. En primer lugar, el interpolador, que es fiel a la inspiración pelagiana, entiende el famoso *eph'ho* en el sentido de «in eo quod» (=por el hecho que), es decir, como si fuera equivalente a una causal-explicativa (*diā toutou hoti*): *hoc est in eo, quod omnes peccaverunt*. Y añade de modo definitivo: *exemplo Adae peccant*¹¹⁵. En segundo lugar, Pelagio mismo entiende que la muerte es el ejemplo o la «forma» del pecado, es decir, su manifestación externa. En tercer lugar, Pelagio entiende el *in omnes homines mors pertransiit* en el sentido de una universalidad moral y no física. Es como si dijera: la muerte, —que, según él, más que la muerte corporal, es la separación de Dios—, afectó a aquellos que pecaron gravemente a semejanza de Adán. Vale la pena leer directamente el texto, dejando entre dobles corchetes la ampliación del interpolador, que quiere recuperar el pensamiento de los Padres griegos:

*Et ita in omnes homines mors pertransiit. Dum ita peccant, et similiter (como Adán) moriuntur: non enim in Abraham, et Isaac [et Iacob] pertransit, [de quibus dicit dominus: omnes enim illi uiuunt] hic autem ideo dicit omnes mortuos quia in multitudine peccatorum non excipientur pauci iusti, sicut ibi: non est qui faciat bonum, non est usque ad unum, [et omnis] homo mendax. Siue: In eos omnes pertransit qui humano [et] non coelesti ritu uiuebant. [Item nunc Apostolus mortem animae significat: quia Adam praeuaricans mortuus est, sicut et Propheta dicit: Anima quae peccat, ipsa morietur. Transiit enim et in omnes homines, qui naturalem legem praeuaricati sunt]*¹¹⁶.

Así que la muerte, en Rom 5, 12, es el pecado grave y también la muerte física pero el *omnes* es una hipérbole. Es evidente que se ha llevado a cabo un vaciamiento del contenido dogmá-

114. Cfr. A. TRAPE', *Introduzione generale*, en *Sant'Agostino. Natura e Grazia*, I, pp. CXCc; el texto es de *De pecc.orig.* 29,34; PL 44,402.

115. SOUTER, III, p.8, 14; lo mismo decía Juliano de Eclana: SAN AGUSTÍN, *C. Iul.*, VI, 24, 75; PL 44, 868; ed. N. CIPRIANI, pp. 966-969.

116. SOUTER, II, p. 45, 16-23; IDEM, III, p. 8, 15-18.

tico del texto, ya que San Pablo lo que quiere afirmar es precisamente la real y universal condición de alejamiento de Dios por parte de los hombres en el más fuerte de los sentidos. Si no habría que admitir que ni Abrahán, ni Isaac, ni Jacob han sido salvados por Cristo, lo cual es evidentemente erróneo.

El Ambrosiaster, por su parte, afirma sin embargo que Cristo es el «único» salvador: *per unum Christum redempti sumus ab uno Deo Patri*¹¹⁷. Fijado así de modo correcto el punto de referencia dogmático, el resto resulta sencillo y evidente. Ambrosiaster entiende el *eph'ho* como *in Adam*:

Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa (...). Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes¹¹⁸.

y distingue entre las dos muertes: la *dissolutio corporis*, que es universal, y la *mors secunda*, que no se sufre por el pecado de Adán, sino *eius occasione propriis peccatis acquiritur*. Es una distinción interesante, pero todavía poco exacta, ya que deja sin solucionar el problema de los niños muertos sin el Bautismo. En rigor, según el Ambrosiaster, ellos no deberían sufrir la muerte segunda. Del mismo modo, los justos del Antiguo Testamento o los justos que no conocen a Cristo, son inmunes de la muerte segunda de la *gehenna*, aunque *in inferno erant, sed superiori*. En definitiva, la cosa no queda clara y se multiplican los sitios de las almas: hay una *gehenna*, un infierno inferior, y otro superior.

Lutero al comentar estos textos del capítulo 5 de Rom. manifiesta un pesimismo radical sobre la situación del hombre dañado por la culpa original. El pecado de Adán, produce tal corrupción de la naturaleza humana que se pierde el libre albedrío. «El pecado original supone la privación de toda rectitud y potencia en todas las facultades tanto del cuerpo como del alma, y de todo el hombre interior y exterior»¹¹⁹. La justificación, además, no mejora

117. CSEL, p. 163, 8 s.

118. *Ibid*, p. 165, 11-15.

119. *Scholia* 5,14; WA 56,312,6-10. Lutero opone a lo que llama *subtilitates Scolasticorum*, su propia concepción. Aquellos afirmaban que el pecado original es la «priuatio seu carentia Iustitie originalis», pero «Secundo autem secundum Apostolum et simplicitate sensus in Christo Ihesu. Est non tantum priuatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum priuatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, Sed prorsus priuatio vniuerse rectitudinis et potentie omnium virium tam corporis quam anime ac totius hominis interioris et exterioris».



en nada la condición del hombre, que siempre estará dominado por la concupiscencia que arrolla y somete la razón y la voluntad. Como se verá más adelante, al comentar Rom 7, el error de Lutero fue el de considerar que el pecado original no es otra cosa que la concupiscencia y que, como tal, es un pecado siempre actual. En este sentido el *in quo* del texto latino de Rom 5,12 es interpretado del modo más material, es decir, no ya como si fuera *in Adam* sino como *in peccato originali*, como si todos los pecados de todos los hombres estuviesen ya contenidos en el pecado de Adán¹²⁰:

Sed nullum aliud est, in quo omnes peccauerunt, proprium peccatum, sed vnusquisque in suo peccat.

Santo Tomás también se plantea la cuestión de la naturaleza de la muerte, del pecado de Adán y de la universalidad del pecado al comentar este texto.

En primer lugar, de acuerdo con toda la tradición, deja claro que San Pablo afirma la universalidad absoluta de la salvación en Cristo, como se desprende también de 1 Cor 15,22:

Dice, por tanto, en primer lugar que nosotros recibimos la reconciliación por medio de Cristo. Porque la reconciliación progresa en el mundo a partir de Cristo, así *como por medio de un solo hombre*, es decir, de Adán, *entró el pecado en este mundo*, 1 Cor 15,22: *así como todos mueren en Adán, del mismo modo todos son vivificados en Cristo*¹²¹.

El correlato inevitable de la salvación universal en Cristo es la realidad efectiva del pecado original en cada hombre, niños inclusive: era también la idea de los pelagianos que, sin embargo, atribuían las palabras del Apóstol al pecado actual. Este último habría entrado en este mundo, «a causa de Adán», en el sentido de que todos los pecadores imitan el pecado de Adán. Pero entonces, dice Santo Tomás apoyándose en San Agustín¹²², habría que decir que

120. LAGRANGE, *Le commentaire de Luther...*, pp. 465 s; *Scholia* 5,12; WA 56, 311, 5 s. y más adelante WA 56, 316 s. donde, al comentar Rom 5, 14 —*in similitudinem prevaricationis Adae*—, entiende que *in similitudine* se refiere al reino del pecado para evitar desvirtuar el «sentido fuerte» del *omnes peccaverunt*.

121. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3, n. 407.

122. Cfr. F. MORIONES, *Enchiridion...*, nn. 858 s.; son los textos citados, nota 104; se puede añadir *De nuptiis et conc.* II, 27, 45; PL 44,462; ed. N. CIPRIANI, p. 144.

el diablo y no el pecado entró en el mundo, ya que los pecadores en realidad imitan más al diablo que a Adán, como afirma el texto de Sap 2,24: *invidia diaboli mors introiuit...*¹²³. El mismo Doctor Angélico añade, en apoyo de la tesis de la realidad del pecado original dos importantes textos: Eph 2,3 y Ps 50(51),7. El hecho es que la explicación de la difusión del pecado original *imitatione* no puede dar razón de la profundidad ontológica que el pecado original posee.

Señalemos, al hilo de lo que dice Santo Tomás, que las explicaciones actuales de *eph'ho* en el sentido de «por el hecho que», «en cuanto que», aunque filológicamente más seguras (la Neovulgata, p. ej., traduce *eo quod*), corren el peligro de dejar en el aire lo central de lo que San Pablo quiere decir y que es que todos los hombres se encuentran en una situación real de pecado y de muerte (física y espiritual) a causa y a partir de Adán. Por eso no sea tal vez inútil tener presente la precisión de S. Juan Crisóstomo, que interpreta Rom 5, 12 en el sentido de que por causa de la caída de Adán todos los hombres se han vuelto mortales: *Ekeinon pesontos, kai hoi mé phagóntes (...) pántes thnetoi*¹²⁴. Es Adán, o mejor dicho su pecado, la causa de la real situación de pecado y de muerte de los hombres.

Señalemos también que la interpretación excesivamente realista de Lutero: «todos han pecado en el pecado mismo de Adán» viene de San Agustín, que atribuía el *in quo* de la traducción latina al pecado (*in quo peccato*)¹²⁵. Pero San Agustín se dio cuenta en sus obras más maduras del error gramatical en que había caído: *eph'ho* no puede referirse a *hamartia*, que es femenino, sino a Adán o bien a toda la frase anterior (neutro)¹²⁶. Lutero no se preocupó de averiguar el verdadero pensamiento de Agustín.

Pero volviendo al comentario de Santo Tomás, hay que señalar que la mayor preocupación del Aquinate consiste en explicar cómo se transmite el pecado original y en qué sentido la muerte física es el fruto del pecado. En cuanto a lo primero, sin entrar en cuestio-

123. Cfr. S. LYONNET, *Péché originel* en DBS, VII, 539.

124. PG 60,474.

125. Así en el *De peccat. mer. et remiss.*, I, 10,11 del año 411.

126. En *C. duas ep. Pel.* IV, 4,7; PL 44,614; ed. F. J. THONNARD y otros, *Premières polémiques contre Julien* «Oeuvres de saint Augustin», v. 23 s. l. 1974, pp. 478-483; *C. Iul. op. imp.* II, 63; PL 45,1169; cfr. *C. Iul.* VI, 24,78; PL 44,868; ed. N. CIPRIANI, pp. 970-973.



nes que son más propias de la Teología sistemática, señalemos solamente que el Doctor Común no vacila en afirmar que el pecado de Adán se transmite por generación, por ser un pecado no de la persona sino de la naturaleza¹²⁷. Esto le permite entender con todo rigor y al mismo tiempo sin pesimismo la universalidad del pecado: el hecho de que la naturaleza humana, después del pecado de Adán, haya sido *infecta* o *vitiata*, explica que todos los hombres se encuentran en una situación de pecado; pero, al mismo tiempo, por ser el pecado también algo de la persona (*actus personalis*), esto último no se transmite, así que no pueden influir en un hombre concreto ni los demás pecados de Adán ni los pecados de los demás hombres, ya que son pérdida de *bonum gratiae personalis, quod non transit ad alios posteros*¹²⁸.

En cuanto a la «muerte», que era la única cosa que según los pelagianos se transmitía¹²⁹, Santo Tomás la entiende como muerte física —y en esto estaba de acuerdo con Juliano de Eclana y con Pelagio, pero no con el desconocido interpolador—, pero señala que la muerte es, de hecho, un castigo. En teoría, la muerte es propia de la naturaleza humana en cuanto que es corruptible. Pero, si se considera lo que hizo la Providencia divina al crear el hombre y al otorgarle la justicia original, entonces queda claro que la muerte (física) es efecto del pecado¹³⁰.

En la línea clásica descrita ya por San Agustín¹³¹, Santo Tomás repite que el pecado original implica la rebelión de la razón contra Dios, y esta subversión trae consigo que la razón pierda la

127. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3, n. 410.

128. *Ibid.*, n. 411.

129. MORIONES, *Enchiridion*, n. 889; *C. duas ep. Pel.* IV, 4,6; PL 4,613; ed. F. J. THONNARD, pp. 560-563.

130. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3, n. 416: «La justicia original era cierta rectitud, para que la mente del hombre estuviera sometida a Dios, las fuerzas interiores sometidas a la razón, el cuerpo al alma, y todas las cosas exteriores al hombre; de tal modo que mientras la mente del hombre secundara a Dios, las fuerzas inferiores secundarían a la razón, el cuerpo al alma —recibiendo de ella la vida indefectiblemente—, y las cosas exteriores al hombre, de manera que todas le servirían y nadie sufriría daño por ellas» (...). «Pero después de que la razón del hombre se apartó de Dios por el pecado, perdió la virtud de contener a las fuerzas inferiores, y también al cuerpo y a las cosas exteriores, y así quedó sometida a la muerte natural por causas intrínsecas, y a la violenta por agresiones exteriores».

131. Cfr. *De peccat. mer. et remiss.*, II, 22, 36; PL 44,172; ed. A. TRAPE', p. 172; *De Civitate Dei*, XIII, 13; CoChSL 48, p. 395; *C. duas ep. Pel.* I, 15,31; PL 44,564; ed. F. J. THONNARD, pp. 370-373.

sujeción de las potencias inferiores¹³² y, más en general, que todo el hombre quede afectado por la corrupción. El grado de este deterioro no queda claramente precisado en el texto tomista, de modo que es difícil determinar en esas palabras hasta qué punto quedó dañada la libertad del hombre. Sin embargo, las afirmaciones del Aquinate carecen del tono radical que se observa en el texto luterano, y apuntan a la idea de una *deordinatio* y no de una total corrupción¹³³. Pero además parece oportuno añadir que, con ocasión de comentar Hebr. 10,26 (*Si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados*), Santo Tomás define mejor su doctrina sobre este particular¹³⁴.

La noción tomista se acerca, pues, sensiblemente al concepto de *phthorá* que los Padres griegos consideraban equivalente al *thánatos* paulino. Se trata de una manifestación de la separación radical de Dios¹³⁵.

La naturaleza humana, dañada por el pecado original, ve notablemente mermada las fuerzas de su libertad. Sin embargo, ni en el texto de San Pablo ni en el pensamiento católico se trata de una pérdida absoluta de la libertad ante las cuestiones morales, sino de una inconstancia y debilitamiento de su ejercicio.

8. Rom 7, 18-19: la justificación y la lucha contra el pecado:

*Pues sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero*¹³⁶.

132. *S. Th.*, I-II, q. 85, aa. 5 y 6; II-II, q. 164, a. 1.

133. Cfr. *Ad Rom.*, c. 7, lect. 4, n. 587.

134. *Ad Hebr.*, c. 10, lect. 3, n. 516: «El libre arbitrio tiene diversos estados, pues sin la gracia, antes de que sea reparado por la gracia, no está en nuestra capacidad de elección el pecar mortalmente o el no pecar, y esto es por causa de la preconcepción del fin y por el hábito inclinante. Pero eso solamente es cierto para un largo período de tiempo, pues en momentos determinados, si se actúa con premeditación es posible evitar este pecado mortal concreto o aquél».

135. S. LYONNET, *Péché originel*, cit., cols. 540-542.

136. «18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἶκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεπράξεσθαι τὸ καλόν οὐχ. 19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω».



Estas palabras del Apóstol, tan desgarradoras, deben ser colocadas en su contexto próximo —Rom 7, 7-23— en el cual San Pablo desarrolla una especie de canto de lamentación para defender la bondad de la Ley y acusar la maldad del hombre. Sabemos que en la exposición del Apóstol se mezclan continuamente tres consideraciones. La primera, de carácter objetivo e histórico, que se refiere a la maldad del hombre a partir del pecado original; la segunda, relativa a la situación de un judío que se ve sin fuerzas para cumplir la Ley de Moisés (¿tal vez aparezca aquí algún rasgo autobiográfico?); la tercera, que se refiere al hombre que ya encontró la justificación en Cristo pero se da cuenta de que en él permanece todavía la concupiscencia. Ninguna de estas tres consideraciones se puede excluir; las tres interfieren una con otra. Hay también, sin embargo, una progresión en el razonamiento. La primera parte (vv. 7-13) corresponde al desarrollo del tema: la Ley es causa del pecado y de la muerte. La segunda, de tono más psicológico, describe el contraste siempre actual entre la ley y la mala inclinación de la voluntad (vv. 14-20). La tercera, en forma de conclusión, eleva la consideración psicológica a nivel universal: hay una ley de Dios y una ley del pecado que luchan en el hombre (vv. 21-23).

La interpretación directa o indirectamente pelagiana omite como es obvio, toda referencia a un principio malo presente en el hombre (lo que considera un maniqueísmo): el texto de San Pablo no expresaría más que la necesidad de la lucha ascética para superar las tentaciones. En este sentido, el interpolador de Pelagio subraya la bondad de la Ley y considera que el v. 7 (*peccatum non cognoui nisi per legem*) se refiere al caso de un niño que alcanza el uso de razón:

personam pueri assumit, qui per aetatis infirmitatem legi obnoxius non est, sed ubi adoleuerit, 'sub lege' esse incipit, et mandata cognoscere¹³⁷.

Mientras que Pelagio mismo señala que «conocer el pecado por medio de la ley» es propio del hombre adulto que conoce los mandamientos de Dios pero *consuetudinem habet delinquendi*: es un pecador habitual. Así que la exégesis pelagiana bascula entre dos hipótesis: que, como opina el interpolador tardío aceptando

137. SOUTER, III, 10, 23-25.

una idea de San Agustín, San Pablo hable de un niño que alcanza el uso de razón y «descubre» la ley y, por lo tanto, el pecado; o que San Pablo, como piensa el mismo Pelagio, hable de un pecador habitual que, aun conociendo la ley, se ve arrastrado por sus propios hábitos. En cualquier caso, el impulso a hacer el mal no es intrínseco, sino exterior: o es el demonio mismo (el *peccatum* del v. 8, que produce toda concupiscencia) o es la ignorancia, o es la costumbre. En este sentido es muy significativo el comentario al v. 9 escrito por el desconocido discípulo pelagiano:

*Peccatum reuixit. Ubi adoleuit, et coepi esse 'sub lege', et debitum quod, cum essem puer, per ignorantiam 'erat in me mortuum, reuixit' in me lege dominante. 'ita ergo', inquit, 'mandatum quod erat ad uitam datum', hoc mihi 'in mortem inuentum est' pueritiae consuetudine et more peccandi*¹³⁸.

Que es confirmado por la observación sucesiva de Pelagio: (*mandatum quod custoditum proficiebat ad uitam, neglectum duxit ad mortem*).

En definitiva, la ley es sin duda siempre buena, y el hombre no es desgarrado interiormente, sino que le cuesta abandonar el pecado, si lo comete habitualmente. Así que el *uenundatus sub peccato* se reduce para Pelagio a:

Propositus peccato, ut, si consilium eius accepero, ipsius seruus efficiar, sponte memet ipse subiiciens; et iam quasi inebriatus consuetudine peccatorum, ignoro quid facio¹³⁹.

y «el pecado que habita en mí» es un *hospes* que habita *quasi aliud in alio*; como, por otro lado, cuando San Pablo dice que «no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena», hay que tener en cuenta que, según Pelagio y su discípulo:

Non dixit: Non est caro mea bona [Item: Hoc ex persona

138. *Ibidem.*, 11, 14-18.

139. IDEM, II, 58, 15-19. Cfr. la segunda interpretación que Pelagio da de Rom 7, 15: *quod enim operor non intellego*: «Ita pronuntiandum: e[r]go non intellego malum esse quod [quodam modo] inuitus admitto» (*Ibid.*, 19-20). De este modo, Pelagio elimina la responsabilidad personal en el pecado, justificando la ofensa porque sería o una obediencia necesaria a una fuerza extrínseca o el fruto de la inadvertencia invencible. San Pablo quería decir, en cambio, una cosa muy distinta: cada uno es responsable del pecado, precisamente porque lo comete dándose cuenta de que es un pecado.

eius dicitur qui peccandi consuetudinem habet et carnis uitii tenetur obnoxius]¹⁴⁰.

En el caso del comentario del Ambrosiaster, en cambio, nos movemos en una línea muy distinta. El desconocido autor establece, en primer lugar, dos claros puntos de referencia: que el texto se refiere a la situación del hombre en general, en la época anterior a la Ley mosaica y después el establecimiento de la Ley; y que el hombre —todo hombre— está sometido al pecado que le viene de Adán. En este sentido, la Ley es ciertamente buena y, antes de ella, existía por supuesto el pecado. Sólo que el hombre, por desidia e indiferencia, creía que su pecado no sería castigado. Por eso la Ley tuvo el efecto de despertarlo de su mal sueño y de sacarle del error: los hombres *coeperunt enim scire imputari peccatum*. Por otro lado, aun después de la promulgación de la Ley, el hombre queda sin fuerzas para cumplirla. Con breves trazos el Ambrosiaster describe el pecado original:

*Venditus sub peccato. hoc est venditum esse sub peccato, ex Adam, qui prior peccavit, originem trahere et proprio delicto subiectum fieri peccato (...). Adam enim vendidit se prior, ac per hoc omne semen eius subiectum est peccato. quamobrem infirmum esse hominem ad praecepta legis servanda, nisi divinis auxiliis muniatur*¹⁴¹.

Y afirma repetidas veces la necesidad de recurrir a la misericordia divina¹⁴². Menos claro es, desgraciadamente, en lo que se refiere al término *peccatum* que a veces hace coincidir con el mismo diablo¹⁴³. De este modo el pecado y la tendencia al pecado quedan como tendencias extrínsecas del hombre. Y, al comentar el v. 18, el modo de expresarse se acerca mucho a Juan Diácono:

140. SOUTER, II, 59, 4 s.; la interpolación en IDEM III, 13, 5 s.

141. CSEL, p. 233, 19-335, 2.

142. *Ibid.*, p. 235-, 4-9: «lex firma est et iusta et caret culpa, homo autem fragilis est et paterno vel proprio subiugatus delicto (...) ideo ad dei misericordiam confugiendum est».

143. *Ibid.*, p. 237, 14-15: «peccatum (autem) ideo semper nominat, cum sciatur diabolus significare»; 237, 23-239, 4: «ipsa peccati corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinae sententiae datae in Adam, quod est signum diaboli, cuius instinctu peccavit (...) inhabitare dicitur peccatum in carne, ad quam accedit diabolus quasi ad suam (legem)»; 231, 4-6: «inimicus tamen, quem in peccato significat, ut appareat esse inimicus, per legem accipit occasionem operari homini mortem».

Non dicit, sicut quibusdam videtur, carnem malam, sed quod habitat in carne, non esse bonum, sed esse peccatum

pero, añade inmediatamente, este *peccatum* es la corrupción del cuerpo que viene del pecado de Adán, *quoniam primi hominis corpus corruptum est per peccatum ut esset solubile*¹⁴⁴; así que, en el hombre caído:

Per id quod ergo facti (el pecado original originado) causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne, ad quam diabolus accedit, quasi ad suam [legem], quia caro iam peccati est et manet quasi in peccato peccatum.

Sabemos que la interpretación que San Agustín daba del texto paulino tuvo alguna variación. En sus primeras obras, es decir, antes de conocer las ideas de Pelagio, al mantener que *nusquam nisi in uoluntate esse peccatum*¹⁴⁵, el Santo Doctor, pensaba que todo el texto de Rom 7 hablaba de la primera justificación del hombre y que el «yo» se refería al hombre sometido a la Ley pero no todavía penetrado y sanado por la gracia (*ex persona ueteris hominis*)¹⁴⁶. La lucha entre la voluntad y el pecado sería pues, para el «primer» Agustín, la lucha entre la incredulidad y la fe. Más adelante el obispo de Hipona se enteró de la doctrina de la *impeccantia* de Pelagio. Pelagio afirmaba que el *non peccare* pertenece a la libre voluntad humana, aunque —añadía con sutileza— el *posse non peccare* no está en nuestro poder¹⁴⁷. El hecho es que, al decir esto, Pelagio quería decir que el *posse non peccare* era una «gracia» divina inherente a la creación, es decir, una facultad de la naturaleza humana. San Agustín, para rechazar la doctrina de la *impeccantia*, volvió precisamente al texto de San Pablo, en el cual se afirma que el hombre justificado experimenta la ineficacia de su voluntad frente a la concupiscencia¹⁴⁸. Sin desautorizar lo que ya

144. *Ibid.*, p. 239, 2-4.

145. S. AGUSTIN, *De duabus anim.*, 10, 12; PL 42, 103; *Retract.* I, 15, 2; cfr. ed. BARDY (Paris 1950) pp. 362-367; hemos consultado la ed. de R. JOLIVET y M. JOURJON, *Six traités anti-manichéens* en «Oeuvres de saint Augustin», vol. 17, Paris 1961, pp. 83-89.

146. *De diu. quaest. ad Simpl.* I, 9-10 ed. G. BARDY y otros (Paris 1952) pp. 422-429; *Exp. quar. prop. ex Ep. ad Rom.*, 44; *Retract.* I, 3, ed. G. BARDY, pp. 410-413: «dixi hominem describi adhuc sub lege, nondum sub gratia constitutum, bene facere volentem, sed victum concupiscentia carnis male facientem».

147. *De natura et gratia*, 48, 56; ed. A. TRAPE' e I. VOLPI (Roma 1981) pp. 446-447.

148. *De natura et gratia*, 50-53, 58, 62; ed. A. TRAPE' e I. VOLPI, pp. 448-455.



había dicho anteriormente, lo precisa y matiza más. Juliano de Eclana, además, había acusado a Agustín de ser un detractor de San Pablo por afirmar —decía Juliano— que el Apóstol Pablo y todos los apóstoles estuvieron siempre dominados por una concupiscencia desmedida (*inmoderata libidine pollutos*)¹⁴⁹. Como punto central de la interpretación agustiniana se puede citar el *Venundatus sub peccato*, que es interpretado de los que experimentan en sí el conflicto entre el deleite espiritual y los deseos de la carne, *sine consentione*. En otros términos, Agustín entiende que en Rom 7, 7-25 San Pablo explica, citando su experiencia personal, la lucha que la concupiscencia plantea a quien quiere seguir a Cristo. Ya no se trata, como decían el Ambrosiaster y los pelagianos, de la tentación o de la presencia del demonio, sino de una división interior que en su raíz es fruto del pecado original y que tiene siempre cierta razón de imperfección. San Agustín no duda en llamarla *peccatum*, convencido de que éste es el pensamiento del Apóstol, aunque añada que se trata no de la culpa del pecado, sino de su pena:

Potest enim putari falsa esse ista sententia qua diximus, «Nusquam nisi in voluntate esse peccatum» (*De duabus anim.* 10,12)(...) Quomodo ergo nusquam est nisi in voluntate peccatum? Sed hoc peccatum de quo sic est locutus Apostolus, ideo peccatum vocatur, quia peccatum factum est, et poena peccati est; quandoquidem hoc de concupiscentia carnis, quod aperit in consequentibus dicens: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea bonum: velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum, non* (Rom 7,16-18). Perfectio quippe boni est, ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem quando bene viuitur, non consentit voluntas; verum tamen non perficit bonum, quia inest adhuc concupiscentia cui repugnat voluntas¹⁵⁰.

En definitiva Agustín, sin ninguna duda, es quien mejor detecta el pensamiento de San Pablo, aunque, llevado tal vez por la polémica, se abandone a cierto pesimismo y ponga fuertemente el acento en la concupiscencia. El texto inspirado quiere enseñar la gravedad de la situación del hombre —de todo hombre— manifestando el conflicto interior que hay dentro de él mismo. Por un

149. *C. duas epist. Pelag.* I, 8,13-11,24; ed. de F. J. THONNARD, pp. 336-363.

150. *Retract.* I, 15, 2; ed. G. BARDY, p. 364; cfr. MORIONES, *Enchiridion Theologicum...*, n. 1499.



lado el «pecado», es decir, el mundo de las tinieblas, lo que se opone a Dios, constituído por el demonio, el pecado original, el pecado personal y las concupiscencias; por otro la voluntad de hacer el bien, el deseo de ser mejores, la sumisión a la ley de Dios.

Para la exégesis luterana estos versículos vienen, en cambio, a confirmar la doctrina sobre la total corrupción de la naturaleza humana por causa del pecado, hasta el punto de que se puede decir que el hombre no es capaz de hacer ninguna cosa buena. Es más, Lutero afirma que de suyo toda acción humana es siempre pecado, y en concreto, pecado mortal por su propia naturaleza, aun en caso de que Dios misericordiosamente no quiera imputárnoslo¹⁵¹. Según Lutero, Pablo está hablando no sólo de sí sino como *homo spiritualis, et nequaquam in persona tantum carnalis*. Esto es tanto como decir que aun el hombre espiritual tiene en sí el pecado. Lo tiene y lo hace constantemente. Lo único que le distingue del *homo carnalis*, del hombre que *sequitur carnem per prona*, es que él «hace» el mal (*facere*), mientras que el carnal «hace totalmente» el mal (*perficere*). Y, frente a los que objetan que el justo no puede ser al mismo tiempo pecador, Lutero replica con palabras que manifiestan su nominalismo:

Sic enim communio Ideomatum, Quod idem homo est spiritualis et carnalis, Iustus et peccator, Bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva...¹⁵²

La teología de la escuela es deliberadamente «reventada», utilizando a destiempo y fuera de lugar su precisa terminología: la

151. *Scholia* 7, 1; WA 56, 335- 2-4: «Ergo donec homo ipse viuit et non tollitur ac mutatur per renouationem gratie, Nullis operibus potest facere, Vt sub peccata et lege non sit»; *ibid.*, WA 56, 335, 26-336, 6: «Ideo mirabili stultitia et Simianam fabulam agunt, qui opera sanctorum volum imitari et gloriantur de patribus ac maioribus suis Vt nunc, religiosi. Sed stulti non primum spiritum eorum querunt, vt similes eorum sint, Sed vt similia eorum agant neglecto spiritu. Simile temeritate aguntur Tomiste, Scotistę et alię sectę, qui Scripta et verba suorum auctorum ita defendunt, Vt spiritum non solum contemnant querere, Sed etiam nimio venerationis zelo extinguant, Satis arbitrati, si Verba tantum teneant, etiam sine spiritu». El tono polémico de estas palabras se juzga a sí mismo; notemos, de todos modos, que Lutero está muy lejos de hacer verdadera exégesis: no le importa el pensamiento de San Pablo, sino la polémica contra la corrupción de las órdenes religiosas: su estilo es de predicador. Lo malo es que este estilo se transforma de repente en un principio dogmático.

152. *Scholia* 7, 7; WA 56, 343; 18-20.

communicatio idiomatum, la persona de Cristo, su muerte y resurrección, todo es empleado en un rápido juego verbal para defender lo contradictorio. El irracionalismo es patente, y el deseo de explicar el texto de San Pablo ha desaparecido en el fragor de la polémica. Lutero es consciente de la explicación clásica, según la cual el hombre justificado no es pecador pero tiene que luchar contra las secuelas del pecado, pero quiere precisamente pulverizar este engaño piadoso:

Nonne ergo fallax Aristotelis methaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos? (...) Igitur peccatum est in spirituali homini relictum ad exercitium gratiae, ad humilitatem svperbie, ad repressionem presumptionis; Quod quid non sedule studuerit expugnare, sine dubio iam habet, etiamsi nihil amplius peccauerit, vnde damnetur¹⁵³.

La «humildad» (una humildad muy peculiar) es manejada como un látigo: pensar que la concupiscencia es *ad exercitium gratiae*, ¡he aquí el más tremendo de los pecados!

Como ya hemos dicho, la única prerrogativa que Lutero reconoce en el hombre justificado consiste en que Dios no le imputa los pecados, aunque de hecho sigue siendo pecador y sigue cometiéndolos.

El punto firme de Lutero es que la concupiscencia es pecado en el sentido más pleno de la palabra. Esto es para él el sentido global de toda la pericopa paulina: *concupiscentiam nesciebam esse peccatum*.

Ergo, dice comentando el comienzo de Rom 4, Actuale (sicut a theologis vocatur) verius est peccatum, i. e. opus et fructus peccati, peccatum autem ipsa passio fomes et concupiscentia siue pronitas ad malum et difficultas ad bonum, sicut infra: «Concupiscentiam nesciebam esse peccatum»¹⁵⁴.

Y deformando el sentido de una frase de San Agustín¹⁵⁵, no vacila en decir:

153. *Scholia* 7, 17; *Ibid.*, 349, 23-350, 8.

154. *Scholia* 4, 7; *Ibid.* 271, 6-9.

155. *De nupt. et concup.* I, 25, 28. ed. A. TRAPE' y otros, Roma 1978, p. 436 s: el texto agustiniano, en polémica con los pelagianos, quiere afirmar que en el bautizado permanece la concupiscencia, y se pregunta «quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regererato». La contestación del mismo San Agustín es: «ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur».

Sed b. Augustinus preclarissime dixit «peccatum in baptis-
mate remitti, non vt non sit, sed vt non imputetur»¹⁵⁶.

Es evidente que la interpretación de Lutero apenas merece este nombre. No se trata de explicar lo que quiere decir San Pablo, sino de emplear el texto paulino como ocasión para reafirmar y repetir una doctrina, una «ideología» religiosa, preconcebida.

Santo Tomás renuncia a tomar postura en la discutida cuestión exegética del «yo» sujeto y piensa que las palabras del Apóstol pueden referirse tanto al hombre pecador antes de la promulgación de la Ley, como al hombre ya justificado y que ya ha recibido la gracia¹⁵⁷. El primer caso corresponde, además, a la situación de todo hombre que espera recibir la justificación y debe arrepentirse de sus pecados. El Aquinate precisa que la mente del Apóstol se refiere a la Ley de Moisés, pero que sus palabras pueden aplicarse

156. *Scholia* 4, 7; WA 56, 372, 10-274. La sustitución del «concupiscen-
tiam» original con el «peccatum», aparentemente inocente, altera todo el sentido. Agustín quiere decir que en el bautismo se quita todo pecado, pero no la concupiscencia, que al pecado inclina sin ser ella misma pecado. Lutero afirma que en el bautismo no se quita el pecado, sino que no se imputa. Léanse las palabras inmediatamente siguientes del obispo de Hipona y se verá hasta qué punto Lutero alteró el pensamiento original: «Quamvis autem reato suo iam soluto (la concupiscencia) manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renova-
tione interioris hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem (cfr. 2 Cor 4, 15; 1 Cor 15, 53)».

157. Como ya se ha dicho, los intérpretes, en este punto, se dividen: algunos —sobre todo los Padres griegos— entienden que el sujeto indicado por el «yo» es un judío, sometido a la Ley de Moisés y sin la ayuda de la gracia de Cristo, que, al llegar a la edad oportuna, se vería expuesto a la lucha contra las pasiones. En este sentido el texto prodría reflejar la experiencia juvenil de San Pablo. Hemos visto cómo esta opinión influyó en el interpolador del comentario de Pelagio. San Agustín, a lo largo de la controversia contra los pelagianos sobre la concupiscencia, abandonó su anterior opinión, que coincidía con la del Ambrosiaster (cfr. *De 83 div. quaest.*, q. 66, 5 ed. G. BARDY, J. A. BECKAERT, J. BOUTET, *Mélanges Doctrinaux «Oeuvres de saint Augustin»*, n. 10, Paris 1952, p. 246). Según ella el sujeto del texto es un hombre anterior a Moisés que vive ignorando o queriendo ignorar la gravedad del pecado y que, al recibir la Ley, descubre su maldad. Agustín abrazó otra que se hizo después general entre los Padres latinos (cfr. *Retract.* I, 23; ed. G. BARDY, pp. 410-413; *C. Iulian.*, II, 3; VI, 11, 35, ed. N. CIPRIANI, pp. 516-523; 906-909): Pablo hablaría de su situación actual, es decir como hombre redimido por el Bautismo, pero que debe todavía luchar. Santo Tomás expone las dos interpretaciones y desarrolla su exégesis taniéndolas en cuenta simultáneamente «quamvis secunda expositio melior sit» (*Ad Rom.*, c. 7, lect. 3; n. 558). El interés de Santo Tomás se centra en la concupiscencia (el *fomes*) como efecto de pecado original, y, en este sentido, es indiferente considerar al hombre no redimido o ya redimido.



a toda ley *divinitus data*¹⁵⁸. El hecho es que toda ley hace que el pecado sea conocido en toda su maldad (*per legem enim cognitio peccati* Rom 3, 20):

Se debe entender en el sentido que, como hemos dicho más arriba, el pecado no es conocido sino por medio de la ley por lo que se refiere a su naturaleza de reato digno de castigo y de ofensa de Dios. Y ésto lo demuestra a partir de la concupiscencia, porque la concupiscencia mala está en relación con todos los pecados. Por eso la Glosa y Agustín dicen: el Apóstol escogió el pecado más general, esto es, la concupiscencia¹⁵⁹.

El pecado no puede ser ignorado nunca, afirma Santo Tomás, pero puede ser ignorada su naturaleza de ofensa a Dios y de alteración del orden divino. Por esto la ley pone en evidencia la malicia del pecado: y lo hace manifestando la presencia en el hombre de la concupiscencia que es *radix et causa omnis peccati*. Así que, al prohibir la concupiscencia, la ley prohíbe todo mal.

El pecado, por otra parte, no es el diablo, como pensaba el Ambrosiaster, cuyo nombre el Angélico no menciona, sino o el *fomes peccati* o la concupiscencia habitual que quedan también en el hombre justificado como efectos del pecado original. Así que el *peccatum* de Rom 7, 8 sería el pecado original, como si dijera: el pecado original tomando ocasión de la ley movió las pasiones de los pecados¹⁶⁰.

Establecido de este modo el sentido del término «pecado» y precisado el contexto en el cual el Apóstol se sitúa —que puede ser doble: antes y después de la promulgación de la Ley; en la propia lucha interior—, Santo Tomás desarrolla sus consideraciones en paralelo. Así p. ej. el término *revixit* puede significar dos cosas: o que el hombre empieza a darse cuenta que tiene pecados que antes no conocía o que, con la promulgación de la Ley, *occasionaliter* aumentó la fuerza del pecado¹⁶¹.

En otros términos, la ley (natural y revelada, pero principalmente revelada), el pecado y la concupiscencia están entre sí en estrecha relación. El pecado original produjo las concupiscencias y,

158. *Ad Rom.*, c. 7, lect. 2; n. 536.

159. *Ibid.*, n. 537.

160. *Ibid.*, n. 543.

161. *Ibid.*, n. 547.

a través de ellas y con ocasión de la ley, aumentó el número de los pecados.

Al llegar al v. 14, donde el texto dice «Ego autem carnalis sum», el Doctor Angélico expone expresamente las dos interpretaciones agustinianas¹⁶², que ya de algún modo había tenido en cuenta, y sigue su exposición paralela. En cada caso la situación del hombre es distinta, y por tanto también lo será la interpretación del texto. Si se trata del hombre ya justificado, el Aquinate entiende que cuando San Pablo dice que «yo» soy «carnal» y «vendido como esclavo bajo el pecado» se refiere a la *carnalitas* que viene del pecado original y que conlleva una rebeldía contra el espíritu, aunque no sea en sí propiamente un pecado. Si se refiere, en cambio al hombre pecador, la *carnalitas* viene también de los pecados personales¹⁶³. Así mismo cuando el texto dice *no hay en mi carne cosa buena*, no se refiere a que la naturaleza humana sea intrínsecamente mala, ni a que el pecado la haya modificado radicalmente, sino a que la gracia no transforma la carne aunque ya esté en el alma santificándola. En otros términos, la gracia es una realidad interior que sana pero progresivamente. Si se trata del hombre pecador, es evidente que *en su carne* no hay cosa buena porque «en su carne domina el pecado que obra por medio de la concupiscencia de la carne»¹⁶⁴. Si se trata del hombre redimido, entonces la gracia no habita *en la carne*, porque *habitat in mente*, pero «en mí, es decir, en mi corazón, allí sí que habita ese bien, según dice Eph 3, 17: Por la fe Cristo habita en vuestros corazones»¹⁶⁵.

Al mismo tiempo, Santo Tomás descarta la posible interpretación del texto paulino en sentido maniqueo, ya que toda criatura es buena. Así que el verdadero sentido tiene que ser otro, es decir, que la gracia habita en el alma y la repara del daño del pecado original, pero no ocurre así con la carne que permanece afectada por el desorden de la concupiscencia¹⁶⁶.

162. *Ibid.*, lect. 3; n. 558.

163. *Ibid.*, n. 560 s.

164. *Ibid.*, n. 573.

165. *Ibid.*, n. 574.

166. *Ad Rom.*, c. 7, lect. 3, n. 574 y 575: «Pues sé, por la razón y la experiencia, que *no hay en mi cosa buena*, es decir, gracia por la que he sido transformado. Pero para que no se interpreten esas palabras como referidas al alma, añade: *esto es, en mi carne*; pues en mí, es decir, en mi corazón, allí sí que habita ese bien, según dice Eph, 3, 17. *Por la fe Cristo habita en vuestros cora-*

Por consiguiente la interpretación de este texto, según la exégesis tomista, nos habla de que la reparación de la naturaleza por la gracia no es total. Aunque el hombre puede querer y hacer efectivamente el bien en virtud de la gracia que habita en su alma, sin embargo mantiene cierto desorden¹⁶⁷ interno e inclinación al mal porque la concupiscencia no está totalmente suprimida¹⁶⁸. Esto es quizá lo más significativo. Santo Tomás al rechazar la interpretación maniquea, desacredita también la ulterior exégesis luterana que defiende la corrupción total de la naturaleza.

Otra consideración muy profunda es la que el Aquinate hace cuando afirma que el texto paulino de 7, 18 (*velle adiacet mihi*) se puede referir al hombre todavía pecador. En este caso Santo Tomás entiende que la expresión que habla de la ausencia de bondad sólo puede ser aplicada al don divino de la gracia, que no habita en el pecador ni en cuanto a su cuerpo ni en cuanto a su alma, pero que no puede ser extendida a todo lo que hay en el pecador¹⁶⁹.

Este comentario resulta particularmente interesante frente a la doctrina luterana¹⁷⁰. Santo Tomás enseña que también en el hom-

zones. Y así queda patente que las palabras de San Pablo no patrocinan la doctrina de los maniqueos, que pretendían que la carne no es buena por su propia naturaleza, y por tanto que no puede haber ninguna creatura de Dios que sea buena, cuando precisamente está escrito en 1 Tim 4, 4: *Toda creatura de Dios es buena*. Por eso aquí el Apóstol no se refiere al bien de la naturaleza sino al bien de la gracia, por la que somos librados del pecado».

167. *Ibidem.*, n. 573: «Pues aquí carne se interpreta junto con las potencias sensitivas. Así la carne se distingue del espíritu y se opone a él, en cuanto que tiende a lo contrario de lo que apetece la razón».

168. *Ibidem.*, n. 580: «Por eso cuando dice *el querer el bien está en mí*, que ya he sido reparado por la gracia, ese querer es por obra de la gracia divina, por la cual no sólo quiero el bien sino que incluso hago algo de bien, porque me opongo a la concupiscencia y obro contra ella guiado por el espíritu. Pero no encuentro en mi potestad el modo de realizar perfectamente este bien, es decir, el modo de excluir totalmente la concupiscencia, *pero el hacerlo, no*. Y por ello se dice que el bien de la gracia no habita en la carne, porque si habitara en la carne, de igual manera que tengo facultad de querer el bien por la gracia que habita en mi alma, tendría facultad de realizar perfectamente el bien por la gracia habitante en mi carne».

169. *Ad Rom.*, c. 7, lect. 3, n. 580: «Así podría entenderse que *el querer* es la voluntad incompleta, la cual tiende hacia el bien por instinto natural en cualquiera de los pecadores. Pero ese querer está en el hombre como enfermo, a no ser que la gracia proporcione a la voluntad la eficacia para realizarlo».

170. Recordemos que en el Comentario a la *Ep. a los Rom.*, Lutero dice: «¿Qué es entonces el pecado original? (...) Según el Apóstol y la sencillez del sentir cristiano (...) es la privación total y universal de rectitud y de poder (para

bre que aún no ha sido sanado por la gracia de la justificación, existe una voluntad que tiende hacia el bien, aunque débilmente, por instinto de la propia naturaleza.

Recientemente un estudioso ha afirmado que se está creando un nuevo *consensus* acerca de la interpretación de la pericopa¹⁷¹. Desechada la interpretación que recurría a la experiencia personal de San Pablo y considerada poco probable la que enmarcaba el texto en la historia del pecado original (aunque éste está siempre en el transfondo), la solución que satisface a los católicos y a los luteranos es la de pensar en el análisis psicológico del hombre no redimido o del hombre pecador, pero no en las dificultades del hombre justificado. En este sentido el texto sería paralelo, pero con diferencias sensibles, a Gal 5, 17 (*Caro enim concupiscit adversus Spiritum..., haec enim invicem adversantur, ut non, quaecumque vultis, illa faciatis*). Se puede registrar este dato con satisfacción, sobre todo en cuanto parece hacer barruntar una superación del radical pesimismo de Lutero por parte de los mismos luteranos. Pero hace falta añadir también que, como San Agustín y Santo Tomás han puesto en evidencia, hay una continuidad psicológica entre el hombre actualmente pecador y el hombre en gracia pero potencialmente pecador. Estamos de acuerdo en que el enfoque de Rom 7, 7-25 es el del pecado, pero no quisiéramos olvidar la realidad de las consecuencias del pecado original, no

hacer el bien) en todas las energías tanto del cuerpo como del alma, en el hombre entero, tanto exterior como interior» (*Scholia* 5, 12; WA 56, 312, 6-10); el Bautismo no modifica la situación, pues aun después del Bautismo «nuestras virtudes no son sino aparentes, y en realidad son vicios» (*Com. a la Ep. a los Hebr.*, *Scholia* 1, 9; WA 57, 110, 13). Esta doctrina llegará al extremo de identificar la concupiscencia con el pecado, tergiversando, como se ha dicho, algunas frases de San Agustín. Se desemboca así en las trágicas afirmaciones del *De servo arbitrio*: «(...) si creemos que el pecado original nos perdió de tal forma que incluso para aquellos que se dejan conducir por el Espíritu, el libre arbitrio se convierte en asunto molestísimo por su lucha contra el bien, es patente que nada no poseído por el Espíritu ha quedado en el hombre que pueda convertirse al bien, sino sólo al mal». Cfr. J. PAQUIER, art. *Luther* en *DTC*, cit., 1212-1215; L. F. MATEO-SECO, *o.c.*, p. 54-56; 125-165. Así se explica el transfondo del canon 5 del *Decr. de peccato originali* del Conc. de Trento (Sessio V; 17.VI.1546; *CoOeD*, p. 667), en el cual se da precisamente la interpretación autorizada de Rom 7, 14.17.20: «Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat».

171. S. LYONNET, *La historia de la Salvación...*, cit. en nota 6, pp. 92 ss.



vaya a ser que, para rechazar el pesimismo, caigamos de nuevo en un optimismo ficticio de cuño pelagiano. Nos parece que el rico humanismo y el profundo equilibrio de Santo Tomás han dado con la solución más acertada: el hombre es bueno por naturaleza; con el pecado original y los pecados personales entra *en su carne* la maldad, mientras que su *mente* o su *corazón* quedan libres, para ser esclavos del mal o, con la ayuda de la gracia preveniente, para obedecer al deseo de bien que tienen en sí, hasta llegar a ser lugar de habitación de las Personas Divinas.

9. Rom 10, 3: justicia propia y justicia de Dios

*Ignorando la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios*¹⁷².

En este texto el Apóstol opone las dos acepciones del término *justicia*: la justicia que viene de la Ley y la que viene de la fe. No se puede olvidar que el contexto inmediato es el de una exhortación dirigida a los judíos: ellos buscan afirmar, es decir, llevar a cabo, instaurar, implantar (*stêsai* en el sentido del hebrero *heqim* agarrar, sujetar)¹⁷³ su propia justicia, su *şedeq*. San Pablo no habla necesariamente en términos peyorativos: sabe que los judíos han sido movidos por el «celo» de las cosas de Dios (cfr. Gal 1, 14 dicho de sí mismo, y 2 Cor 7, 7.11; 9, 2; 11,2; Act 22, 3) es decir, por un amor apasionado al Dios de Israel, pero un amor sin *epignosis*, es decir, sin el conocimiento recto de lo que Dios es (cfr. Rom 1, 28; 3, 20; Eph 1, 17; Col 1, 9.10; 2, 2; 3, 10). En definitiva, su amor celoso estaba mezclado con muchas consideraciones humanas y, en último término, se convertía en un amor de sí mismo, de su historia, de sus tradiciones. Por todos estos factores, los judíos «ignoraron», es decir, no lograron comprender en qué consistía la justicia que Dios quería: como afirmó Jesús en su predicación no tuvieron en cuenta la misericordia, la fe y el juicio (*ten krisin*) y se quedaron en las tradiciones y preceptos humanos (Mt 23, 23; Mc 7, 13). San Pablo vuelve a recordar la radical diferencia entre la justicia que viene de las obras (de la Ley) o que viene del simple cumplimiento (Rom 9, 32; Phil 3, 9) y la jus-

172. «3 ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν.

173. H. SCHLIER, *Romani*, p. 509».

ticia que viene de Dios. Pero, como siempre, hay algo más que la simple oposición Ley/Dios; oposición que, como sabemos, no puede ser mantenida de modo absoluto ya que el autor de la Ley es Dios mismo. No; la oposición radical es entre «justificarse a sí mismo por unas obras» o «saber que sólo Dios nos justifica». Por esto algunos exegetas¹⁷⁴ han pensado que la *dikaiosyne* es sólo de Dios: es a Dios a quien uno debe someterse (*hypetágesan*). En realidad la cosa es algo más compleja. Sin duda se debe reconocer en el texto un proceso de inclusión y, por tanto, la *dikaiosyne theou* se opone radicalmente a la *idian dikaiosynen*; ciertamente, hay que someterse a ella. El esquema literario del versículo es, por lo tanto: A —no (no A)— luego A; a través de una litote implícita, se reafirma lo inicial. Pero ésta es todavía la estructura superficial del texto. Pensamos que el v. 4, donde se dice que «Cristo es el *telos* de la Ley para justicia de todo el que cree», puede aclarar mucho. La *dikaiosyne theou* del v. 3 sería así el plan salvífico de Dios en general, en analogía al 1, 16, como sinónimo del Evangelio y de la salvación: este plan de justificación de Dios, que supone una participación del hombre, no admite una iniciativa humana, sino una libre y misericordiosa disposición divina, a la cual el hombre se somete «según un orden» (*hypotásson* supone un orden establecido). Luego la justicia de Dios no es sólo un atributo divino; lo es, obviamente, en su origen; pero es también algo que debe ser comunicado al hombre que cree (*eis dikaiosynen panti to pisteuonti*); el fiel es llevado por Cristo hacia la *dikaiosyne*. Así que en este versículo en primer lugar aparece «justicia de Dios» como el don que Dios quiere comunicar al hombre en el plan salvífico. Por oposición se presenta seguidamente la justicia humana que procedería de las obras de la ley sin necesidad del auxilio divino. Y en último lugar, el texto se refiere a la justicia de Dios como atributo divino por el que El mismo es justo y gobierna con justicia el mundo.

Al reunirse y oponerse esas tres acepciones en el mismo versículo, es evidente que San Pablo distingue claramente la justicia de Dios que justifica al hombre de la justicia de Dios por la que El es justo. Luego, no es posible que la justificación sea extrínseca.

Los comentarios de Pelagio y de su discípulo, como siempre muy sobrios, no añaden nuevos datos. Se limitan a subrayar que la

174. J. M. LAGRANGE, *Romains*, p. 253.



justificación sólo viene de la fe (*deus ex sola fide iustificat*) y a recordar la resistencia y el endurecimiento de los fariseos citando Lc 7, 30¹⁷⁵. Por supuesto, la *ex sola fide* de Pelagio no tiene el sentido luterano; quiere decir que la fe es necesaria para alcanzar la justificación. Pero esta fe de los pelagianos parece ser, por el contexto, el fruto de un esfuerzo moral.

El Ambrosiaster se ciñe, por su parte, al contexto histórico de la condenación de Jesús y recuerda Act 3, 17: Pedro mismo comentó que los judíos y los príncipes de los sacerdotes habían condenado a Cristo *per ignorantiam*:

ignorantes enim hunc esse Christum, quem promiserat deus, alterum exspectandum dicebant, huic iustitias suas quas ex lege habebant antepontes, qui est dei iustitia in fide. iustitia enim ipse est, quia quod promiserat deus in ipso implevit¹⁷⁶.

Con lo cual, el anónimo autor sugiere una interpretación alternativa: *iustitia Dei = ipse Christus*.

San Agustín recurre al texto de Rom 10, 3, unido a la cita todavía más frecuente de Phil 3, 9-10, a lo largo de la controversia pelagiana para defenderse de la acusación de calumniar a los santos. En el tercer libro de *Contra duas ep. pelag.*, el obispo de Hipona sale al paso de una de las calumnias: Juliano de Eclana y otros obispos le acusaron de afirmar que sólo en la otra vida los hombres podrán cumplir los mandamientos. La acusación es sutil y detecta efectivamente un punto no muy claro del pensamiento agustiniano: que la concupiscencia es una forma de pecado y que constituye una ofensa a Dios. San Agustín se defiende recordando que la concupiscencia es sin duda una imperfección y que, en la tierra, aun los hombres más santos no pueden alcanzar la santidad de los Angeles, lo que hoy llamaríamos la confirmación en la gracia¹⁷⁷. Así que, en el hombre justo, pero *viator*, ninguna virtud es absolutamente perfecta: el mismo San Pablo se reconoce perfecto e imperfecto al mismo tiempo: perfecto, por la gracia de Cristo, imperfecto, si se mira qué lejos está todavía de la justicia de aquel que espera y desea¹⁷⁸. Aún más, según Phil 3, 6-9, Pablo consi-

175. SOUTER, II, p. 81, 13-18.

176. CSEL, p. 345, 4-8.

177. *C. duas epist. Pelag.* III, 7, 18; ed. F. J. THONNARD y otros (cfr. nota 119), pp. 514-519.

178. *Ibid.*, III, 7, 19; *ibid.*, pp. 518-521.

dera que su justicia anterior, según la Ley, no era más que basura. Los que, en cambio, creen que son justos por cumplir la Ley, están muy lejos de la justicia divina; porque no logran cumplir la ley, y son entonces *aperte iniqui*, o creen que la cumplen, pero no lo hacen por amor de Dios, y son entonces *fallaciter iusti*. En definitiva:

Intelligendum est igitur iustitiam legis non impleri secundum iustitiam, quae in lege est, uel ex lege, id est, secundum iustitiam hominis; sed secundum iustitiam quae est in spiritu gratiae; ergo secundum iustitiam Dei, hoc est quae homini ex Deo est. Quod planius et breuius ita dici potest: iustitiam legis non impleri cum lex iubet et homo quasi suis uiribus facit, sed cum spiritus adiuuat et hominis non libera, sed Dei gratia liberata uoluntas facit (...) Ipsa est ergo iustitia Dei, quam superbi ignorantes, suam uolunt constituere. Non enim propterea iustitia Dei dicitur, quoniam Deus ea iustus est, sed quia homini ex Deo est¹⁷⁹.

Así se debe defender el *verdadero sentido* de la justicia de la Ley, que no es otro que la justicia que se alcanza con la ayuda del Espíritu. San Agustín pone de relieve que la justicia es un concepto análogo que se aplica a situaciones y contextos muy variados, pero que siempre tiene como fuente a Dios y como término al hombre. Nunca puede ser una realidad solamente humana ni simplemente extrínseca.

En el comentario de Santo Tomás encontramos puntualmente explicitada la distinción en el uso del vocablo justicia¹⁸⁰.

El texto del Apóstol se refiere directamente a la incredulidad de los judíos y en su interpretación Santo Tomás lo tiene en cuenta. La primera distinción se establece entre la justicia de Dios por la que Dios nos justifica y la justicia humana derivada de la observancia de la ley. Pero resulta particularmente sugerente que la *justicia de Dios* se identifique con el mismo Jesucristo, ya que

179. *Ibid.*, III, 7, 20; *ibid.*, pp. 524 s.

180. *Ad Rom.*, c. 10, lect. 1, n. 818: «Pues ignorando la justicia de Dios, esto es, con la que Dios justifica por la fe... y buscando afirmar la propia, es decir, la justicia que consiste en las obras de la ley, la cual según su opinión (de los judíos) no esperaba nada de Dios, sino que procedía de la voluntad del que obra, y por eso se dice que su justicia era humana y no divina... No se sometieron a la justicia de Dios, esto es, no quisieron someterse a Cristo, por cuya fe son justificados los hombres por Dios».

se dice que los judíos no quisieron someterse a Jesucristo. A su vez, este sometimiento se lleva a cabo mediante la fe en El. Cristo es el fin de la Ley:

es decir, el fin *para la justificación (ad iustitiam)*, o, en otros términos, los hombres consiguen por medio de Cristo aquella justicia a la que iba dirigida la Ley¹⁸¹.

De modo que, desde la perspectiva de Cristo, se puede descubrir la bondad y la justicia de la Ley. Al mismo tiempo, en el orden de la justificación, la cumbre trascendente es la persona de Cristo. Por tanto esta acepción de justicia hace referencia al atributo de la naturaleza divina por el que Dios es justo, como origen y fuente de toda justificación, y que se predica de modo peculiar de la Segunda Persona.

10. Rom 10, 13-17: justificación y fides *ex auditu*:

Todo el que invocare el nombre del Señor será salvo. Pero ¿cómo invocarán a aquél a quien no creyeron? ¿y cómo creerán a aquél a quien no oyeron? ¿y cómo oirán si nadie les predica? ¿y cómo predicarán si no son enviados?... Pero no todos obedecen al Evangelio. Porque Isaías dice: «Señor ¿quién creyó por habernos oído?». Luego la fe viene por la audición, y la audición por la palabra de Cristo¹⁸².

Ni el comentario del Ambrosiaster ni en los comentarios pelagianos se encuentran elementos de relieve. La única cosa que cabe señalar es que Pelagio entiende que este texto demuestra una vez más la universalidad de la salvación, a pesar de las posibles objeciones de los judíos. De su parte el Ambrosiaster utiliza el texto en polémica con los arrianos para afirmar que uno de los elementos fundamentales de la profesión de fe es la divinidad de Cristo.

Es este, en cambio, un texto que interesa mucho a Santo Tomás porque sirve muy bien para explicar las relaciones entre el

181. *Ibid.*, n. 819.

182. «13 Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. 14 Πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃ οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος; 15 πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται, ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθὰ. 16 Ἄλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐς γὰρ λέγει, Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; 17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ὄψματος Χριστοῦ.»

acto de fe y la proposición de la fe. En cierto sentido, el Doctor Angélico contesta de este modo a uno de los errores pelagianos: confundir la *fides qua* con la *fides quae* y esta última con la predicación.

En el comentario de Santo Tomás encontramos un análisis de las cinco etapas que señala San Pablo en el camino hacia la salvación¹⁸³: predicación, audición exterior, atracción del corazón, acto de fe e invocación.

Santo Tomás a lo largo de este comentario va buscando en el texto paulino las condiciones para llegar al acto de fe. Algunos puntos concretos marcan el carácter sobrenatural de la fe: los predicadores no aprenden sus enseñanzas de sí mismos sino de Dios que les envía, la acción de los que predicán no basta si Dios no mueve el corazón a creer¹⁸⁴. Por ello es necesario el don de la gracia para llegar a la fe. Sin embargo, la gracia no actúa unilateralmente: el hombre debe cooperar, movido por la gracia, oyendo y aceptando unas verdades concretas que constituyen el contenido de la fe¹⁸⁵.

183. *Ad Rom.*, c. 10, lect. 2, n. 837, 842 y 844: «La invocación no puede llevar a la salvación si no va precedida por la fe... la fe procede de lo que se ha oído. Pues el hombre dice creer aquellas cosas que le han sido dichas y él mismo no ha visto... La audición exterior es cierta pasión del oyente que no puede darse sin la acción del que habla, por eso el Señor mandó a sus discípulos a predicar... Pero las cosas que pertenecen a la fe, no las han adquirido los predicadores de sí mismos, sino de Dios (...).».

«Así no puede ser que alguien crea si no es porque ha oído al que predica. Sin embargo, no todo el que oye a los que predicán cree y por eso añade que *no todos obedecen al Evangelio*. Y eso se dice para que quede claro que la palabra exterior del predicador no es causa suficiente de la fe, a no ser que el corazón del hombre sea atraído por acción de Dios que habla interiormente, *Ioh*, 6, 45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene hacia mí*. Por eso que los hombres crean no debe atribuirse a las artes del predicador (...).».

«Finalmente, cuando dice *luego la fe viene por la audición*, etc. establece la conclusión de todo lo dicho: ya que nadie cree si no ha oído, la fe viene por la audición. Pero esto parece contradecir a que la fe sea una virtud infundida por Dios, según se dice en *Phil* 1, 29: *A vosotros os ha sido dado que creáis en El*. Sin embargo, hay que añadir que para la fe se requieren dos cosas: una es la inclinación del corazón a creer, y esto no es por la audición sino por el don de la gracia; la otra es la determinación de lo que se debe creer, y esto procede de la audición».

184. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2.

185. Es clásica la referencia en este punto al cap. 5 (*De necessitate praeparationis ad iustificationem in adultis, et unde sit*) del Decr. *De iustificatione* del Conc. de Trento (Sessio VI, 13.I.1547; *CoOeD*, p. 672): «(...) qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum

La fe es el inicio de la justificación, pero es al mismo tiempo efecto de la gracia de Dios que nos hace justos.

3. Conclusiones

Al estudiar la exégesis de Santo Tomás acerca de aquellos textos de Rom. que parecen tener más importancia para la doctrina de la justificación, se nota inmediatamente cómo el Doctor Angélico lee en ellos una idea que le sirve de soporte para toda su elaboración teológica: la radical ineficacia del hombre para salvarse a sí mismo. Pero esta idea, que se opone frontalmente al pelagianismo y al semipelagianismo, va acompañada de otra que rechaza, con el adelanto de dos siglos y medio, la visión luterana. Para la salvación hace falta que el hombre coopere libremente con la gracia, ayudado y movido por la gracia misma. De ninguna manera, pues, el hombre puede ser considerado *simul iustus et peccator*¹⁸⁶, o, si

se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur (...).» Para concretar el contenido del *assentiendo et cooperando*, el mismo Decreto añade en el capítulo siguiente (*Modus praeparationis*): «Disponuntur (...) dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex audito concipientes (cfr. Rom 10-17) libere moventur in Deum (...) (*Ibidem*)».

186. J. PAQUIER, *Luther en DTC*, cit. recuerda algunas fórmulas clásicas de Lutero. Así, en 1532, el reformador alemán decía: «el cristiano es justo y santo de una santidad extrínseca y extranjera; es justo por la misericordia de Dios. Esta misericordia y esta gracia no están en el hombre; no son un *habitus* o una cualidad que estén en el corazón, son una benevolencia divina (...), el cristiano no es justo formalmente (...). Sin duda, el pecado ya no le condena, pero habita en él». Y las famosas palabras de la carta a Melancton: «Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu sic sumus (...). Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus» (col. 1226 y 1247). También en el *Comentario a Romanos* tales expresiones son muy frecuentes. A título de ejemplo recordamos *Scholia* 7, 18; WA 56, 343, 18-23 ya citada: «Sic enim fit communio Ideomatum, Quod idem homo est spiritualis et carnalis, Iustus et peccator, Bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva. simul passa et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem Ideomatum». Otros textos se pueden encontrar en *Scholia* 3, 5; WA 56, 232 s.; *Scholia* 3, 9; *Ibid.*, 234-236; *Scholia* 4, 7; *ibid.*, 268 s.; etc. Lutero utiliza tres textos de la Sagrada Escritura, forzando su sentido hasta entenderlos a pie de la letra: Ps 31(32), 6: «pro hac (scil. impietate peccati sui) orabit ad te omnis sanctus»; Ps 50 (51), 6: «Tibi peccavi» i. e. coram te peccatorem me confiteor, quantumlibet coram hominibus Iustus; 1 Ioh 1, 8: «Si dixerimus, quia peccatum non habemus, Mendacem facimus Deum» (quod est duplex peccatum).

se quiere ver la cosa desde otro punto de vista, la fe no basta para la justificación: hace falta una fe viva, *quae per caritatem operatur*¹⁸⁷.

Como punto final de nuestra investigación, podemos afirmar que la teología tomista sobre la justificación está plenamente fundida con la interpretación de la doctrina paulina. A lo largo de la exégesis de los textos seleccionados han ido apareciendo todos los temas característicos de la doctrina teológica del Aquinate: la necesidad de la gracia para la sanación del daño original de la naturaleza humana y para la elevación al fin sobrenatural; la gracia como hábito entitativo y principio de operaciones sobrenaturales; la justificación como cambio real desde el estado de pecado al estado de justicia por infusión de la gracia; la divinización del alma justificada por su participación en la naturaleza divina.

Otra cuestión particularmente significativa es que la labor exegética de Santo Tomás es radicalmente distinta de la interpretación que Lutero puso.

El análisis tomista del texto paulino profundiza en la doctrina del Apóstol dejando bien patente la imposibilidad de una concepción meramente extrínseca de la justificación. Asimismo, se determina con precisión el papel de la fe que justifica, y de la gracia como causa formal de nuestra justificación. El tono realista y equilibrado de la exégesis tomista está bien fundamentado en el texto inspirado, y resulta mucho más claro, profundo y coherente que las opiniones luteranas constantemente influidas por ideas preconcebidas.

En la exégesis de Santo Tomás los datos revelados por San Pablo se insertan con absoluta naturalidad en una antropología y una teología natural de raigambre aristotélica (piénsese por ejemplo en las relaciones entre fin último y facultades; entre causa final última y causas segundas; entre causa instrumental necesaria y libre; entre libertad y orden; etc.) pero filtrada a través de la tradición del pensamiento cristiano: de San Agustín en particular.

El mayor éxito de las conclusiones de la exégesis tomista se advierte en el estudio comparado de los textos tomistas y las definiciones de Magisterio Tridentino, promulgadas tres siglos después

187. Véase lo que se dijo a propósito del texto de (Rom 3, 21-22) y de la unión con Gal 5, 6; Iac 2, 26.



de que el Aquinate escribiera su teología. La doctrina de Trento no es sino un eco de la enseñanza de Santo Tomás, quien con más claridad y precisión que ningún otro de los doctores medievales supo expresar con tesis la doctrina revelada. Es sorprendente la correspondencia entre las tesis tomistas y la descripción del proceso de la justificación en la sesión VI de Trento, de tal modo que indirectamente —por la unidad de la Revelación—, ello es índice de que las conclusiones que Santo Tomás sabe obtener de la exégesis paulina están bien fundamentadas en el texto inspirado, y en consecuencia también supone una confirmación solemne de los principales aspectos de la doctrina tomista.

C. Basevi
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

DE NOTIONE IUSTIFICATIONIS IN COMMENTARIIS SANCTI THOMAE, PELAGII ET LUTHERI IN EPISTOLAM SANCTI PAULI AD ROMANOS

Nemo dubitat quin notio iustificationis in epistolis Sancti Pauli magni momenti censenda sit quoad doctrinam theologiam, quippe quae plurimis in controversiis perpessa sit inde ab errore pelagiano, ubi Pelagius et Sanctus Augustinus strenue dimicavissent, usque ad aetatem sic dictam «reformatorum», alias protestantesimum, cum Lutherus suas sententias fundare conaretur in aliquibus dictis Sancti Pauli, Nam Concilio Oecumenico Tridentino opus iam fuit hanc dilucidare notionem ut Lutheri errorem refelleret, quod facere voluit ipsi Episcopi Hipponensis verbis utens quae Luthero mentite interpretaverat.

In praesenti articulo agitur de theologico contextu Decreti «De iustificatione» a Trindentina Synodo promulgati, cum varias perpendantur interpretationes a quibusdam auctoribus prolatae circa principales ad Romanos epistolae textus, scilicet ad Rom 1, 16-17; 2, 14; 3, 20; 3, 21-22; 3, 28; 4, 2-8; 5, 12; 7, 18-19; 10, 3; et 10, 13-17. Ad Rom commentaria extracta sunt ex operibus Sancti Augustini, et praecipue e libris «De spir. et litt.», «c. Iulianum», «De div. quaest. ad Simpl.», e commentario sic dicti Ambrosiastri, Pelagii atque eius recentioris interpolatoris (num Ioannis Diaconi?), ex opere Lutheri atque eius «Scholiis». Nec minime pretermittendae sunt sententiae auctorum nostrorum.

temporibus: Lagrange, Viard, Huby, Lyonnet, Schlier. Omnium placita, denique, cum sentiis Sancti Thomae comparantur prout extant in eius «In Ep. ad Rom. lectura». His omnibus collatis, patebit tum Pelagium tum Lutherum ad textum Apostolis appropinquavisse inde a sententia preformata, quae minime mentem servat Sancti Pauli. Explanatio Ambrosiastri saepem, fluctuat, sententia quidem Sancti Augustini valde profunda atque fecunda videtur, quamvis quandoquidem adhuc imperfecta. Nullum est dubium quin Sanctus Thomas exemplum praebat praeclarissimum prudentiae atque acuminis, qui, dum errorem refellit Pelagii dictaque Sancti Augustini perficit et emendat, praecursor falsam respuit Lutheri coniecturam.

S U M M A R Y

THE CONCEPT OF JUSTIFICATION IN THE COMMENTARIES OF ST. THOMAS, PELAGIUS AND LUTHER TO THE EPISTLE OF ST. PAUL TO THE ROMANS

The concept of justification is without doubt one of the most important in the Pauline epistles from the theological point of view. It has been the object, in particular, of numerous controversies since the time when Pelagius and St. Augustine confronted each other until the Reformation, when Luther wished to base his opinions on some texts of the Apostle. The Council of Trent deemed it necessary to clarify this concept in order to refute Luther's error, using for this purpose the very words of the Bishop of Hipona which Luther had twisted to his own interpretation.

This study tries to investigate the theological background of the Decree De Justificatione, promulgated by the Council of Trent, examining the interpretation which various authors have given to the principal texts of the Epistle to the Romans. The texts studied are: Rom 1, 16-17; 2, 14; 3, 20; 3, 21-22; 3, 28; 4, 2-8; 5, 12; 7, 18-19; 10, 3; 10, 13-17. The commentaries to this epistle are taken from St. Augustine's works (especially De spir. et litt., C. Iulianum and De div. quaest. ad Simpl.), the Commentary of Ambrosiaster, the Commentary of Pelagius as well as that of his later redactor (John the Deacon?), and the Commentary as well as the Scholia of Luther. The contributions of modern commentators like Lagrange, Viard, Nuby, Lyonnet and Schlier are also taken into account. Finally, the various positions are compared to what St. Thomas says in his In Ep. ad Rom. lectura. It becomes evident, following the thread of the Commentaries, that both Pelagius and Luther approached the Pauline texts from a preconceived position which didn't respect the thinking of the Apostle. While the exegesis of Ambrosiaster has its ups and downs, the interpretation of St. Augustine is very profound and suggestive, although at times incomplete. St. Thomas undoubtedly offers a clear example of equilibrium and penetration while he undoes the error of Pelagius and completes the thought of St. Augustine, he also rejects in advance the possible Lutheran interpretation of justification.