

MELANCHTON Y CARRANZA Préstamos y afinidades

(Continuación)

2. *De discrimine legis et Evangelii.*

Tal es el título del segundo texto que vamos a analizar y cuya dependencia de Melanchton es evidente. El tema es por demás interesante. Gottlieb Sohngen se ha permitido afirmar: «Inquirir sobre las relaciones que existen entre el Evangelio y la ley es internarse en el fondo del cristianismo y preguntar por su esencia». Las líneas más atrás reconoce que es «tema de batalla de la Reforma»⁴⁵. Por su parte, W. Kasper subraya que la distinción entre ley y Evangelio es asunto cardinal al servicio de la discriminación de lo cristiano, y elemento sustancial para poner de relieve lo específico y nuevo de la fe cristiana. Fue un tema central de la Teología luterana, la cual puso especial énfasis en la distinción y contraste entre ley y Evangelio, aunque rechazando toda tergiversación antinomista. Calvino acentuó más la ley en el Evangelio y K. Barth reactualizó el tema vigorosamente en 1935. En cambio el mismo Kasper reconoce que el tema nunca adquirió carácter de cuestión central en el catolicismo y que Trento acogió muy marginalmente la doctrina de la Reforma, subrayando ante todo la unidad entre ley y Evangelio más que su contraste⁴⁶.

⁴⁵ Gottlieb Sohngen, *La ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*. Trad de J. L. Albizu (Barcelona 1966) pp. 11 y 19.

⁴⁶ Walter Kasper, 'Ley y Evangelio', *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica* (Barcelona 1973) IV, 259-60.

Tales expresiones pueden servir de incentivo para afrontar esta relectura católica de Carranza de un texto de Melancton; éste lo inserta bajo el epígrafe *De Evangelio*, mientras que Carranza añade de su puño y letra el título, *De discrimine legis et Evangelii*, a la copia del texto melanctoniano hecha por su escribiente Cegama, y una referencia al tratamiento del tema por parte de San Agustín en su *De spiritu et littera*, así como una alusión a otro lugar del manuscrito donde estudió el mismo asunto: «Discrimen legis et Evangelii explicuimus ad Galat c. 3»⁴⁷. Tanto la cita agustiniana, inexistente en Melancton, como especialmente esta última mención a otra parcela de la obra manuscrita, parecen desbordar el ámbito de la mera transcripción de textos protestantes a efectos polémicos y revelan una cierta simpatía con el asunto.

Con todo, también en este caso nos hallamos con unos apuntes tomados de Melancton y no con un tratamiento personal carranziano del sugestivo tema. Sustancialmente se transcribe el texto de los *Loci* de la redacción de 1533, en dependencia textual clara y evidente. Apurando las cosas y atendiendo a las variantes anotadas por los editores del texto de Melancton, podríamos señalar algunas particularidades en el texto carranziano que nos aproximan a la edición melanctoniana utilizada de la redacción básica de 1533:

- | | | |
|-----------------------------|--|-----------------|
| n. 2. <i>Erga Deum</i> . | Es Adición a partir de la edic. 7 ^o , 8 ^o , 11 ^o -14 ^o . | CR 414, nota 63 |
| n. 6. <i>Gratis</i> | Es Adición de la ed. 7 ^o , 8 ^o , 11 ^o -14 ^o . | CR 414, nota 65 |
| n. 8. <i>norant</i> | Es variante de la ed. 8 ^o , 11 ^o -14 ^o . | CR 416, nota 70 |
| n. 12. <i>Periculosas</i> . | Es variante de la ed. 8 ^o , 11 ^o -14 ^o . | CR 419, nota 81 |

La concordancia en la edición 8^a de los *Loci* nos lleva a la publicada en Wittemberg en 1538 (CR 235)⁴⁸.

47 DH V, 257, sobre el amanuense Cegama. El comentario de Carranza ad Galatas, c. 3, se encuentra en el mismo manuscrito que las copias melanctonianas, p. 133r-8v. Este texto presenta múltiples problemas y dejamos su comentario para otra ocasión.

48 Es de notar que estos temas fueron en algunos casos notablemente ampliados por Melancton en la tercera redacción de la obra *Loci* como puede verse en el mismo tomo del *Corpus Reformatorum*, 21: *De Evangelio*,

También en este caso, como en el anterior, apreciaremos sutiles modificaciones en la transcripción textual de Carranza. Un primer golpe de vista nos revela que el texto de Melancton es más extenso que el de Carranza. En ocasiones simplemente selecciona párrafos sin mayor intención. Sin embargo, un superficial repaso de los textos melanctonianos que van entre corchetes, que son los omitidos por Carranza, acusa una evidente intención de alcance teológico. Advierta el lector cómo Carranza evita cuidadosamente expresiones protestantes muy típicas como «non pronuntiat justos» (n. 2), «pronuntiat nos justos» (n. 3), «certo statuamus nos placere Deo» (n. 5), «certiores reddit conscientias de remissione peccatorum» (n. 6), «promissionem oportere fide accipi» (n. 6), «ut benefitium sit certum» y «ut certa sit reconciliatio» (n. 6). «nos pronuntiat justos... certo contingere... sint certa» (n. 6), «certo statuendum est nos iustos pronuntiar si agnoscamus Deum nobis propitium esse» (n. 10). Puede ser más explicable el que en esta labor de asunción omita el ataque a los católicos: «adversarii nostri, etsi vociferantur se docere Evangelium», etc... (n. 6); más, la omisión de texto tan caracterizados como los apuntados denota una auténtica depuración o expurgo intencionados y desde patrón católico claro.

Al capítulo de omisiones es preciso añadir el no menos significativo de las adiciones del texto caranciano respecto al de su fuente. Poco supone que entre los gentiles buenos añada con complacencia el nombre de Sócrates (n. 8). En cambio son harto significativas las dos adiciones que señalamos a continuación entre corchetes: «Particula gratis non excludit fidem [nec penitentiam nec opera nostra excludit], sed conditionem nostrae dignitatis» (n. 6). Y más atrás: «Quod autem non omnes consequantur Evangelii promissa, eo fit quia non omnes credunt [et credentium non omnes obediunt], nam Evangelium, etsi gratis promittit, tamen requirit fidem [et penitentiam et obedientiam]. Tales modificaciones textuales, omisiones y adiciones, no son fortuitas, sino sustanciales y claramente in-

732-5; *De discrimine veteris et Novi Testamenti*, 800-16; *De regno Christi*, 920-1; *Quod regnum Christi sit spirituale*, 921-5; *De spiritu et litera*, 930-4. En la edición de H. Engelland de las *Melanctons Werke*, II, 1-2, *Loci praecipui theologici von 1559* (Gutersloh 1953), puede verse la recensión definitiva de la obra del citado año y en aparato crítico sus diferencias con las de 1535 y 1543: *De Evangelio*, II, 1 pp. 343-6; *De discrimine Veteris et Novi Testamenti*, II, 2 pp. 440-61; *De regno Christi*, II, 2 pp. 603-9; *De spiritu et litera*, II, 2 pp. 616-21.

tencionadas. Depuran el texto de Melanchton y lo asimilan en sentido católico haciéndole aceptable. En ellos se cumple la afirmación de Carranza recogida anteriormente, «catholice correctae». ¿Podríamos bautizarlos como una lectura católica de Melanchton?

Con estas advertencias podemos adentrarnos en la lectura cuidadosa de ambos textos, dispuestos a dos columnas y con los mismos criterios del texto anterior respecto al uso de corchetes:

MELANCHTON CR 413-20.

De Evangelio

[1] [Vocabulum Evangelii extat in vetustissimis autoribus graecis. Nam] apud Homerum significat praemium, quod datur laeta enuntianti. [Odysseae § (XIV, 152). ὑάγγελιον δέ μοι ἔστω. Et apud Aristophanem et Isocratem ἐῶγγελια θύειν] significat sacrificium, quod fiebat, cum res bene ac foeliciter gestae nuntiabantur. Apostoli usurparunt pro ipsa beneficii annuntiatione. Et fuit opus nova appellatione, ut discrimen inter legem et hanc novam doctrinam esset insignius. Primum igitur magnopere est considerare. quid inter Legem et Evangelium intersit. [Nec fingimus hic otiosas aut argutas magis quam necessarias distinctiones. Certe enim] necesse est, discerni praecepta et remissionem peccatorum, [discerni praecepta et promissiones], item promissionem gratuitam a promissionibus, quae non sunt gratuitae.

[2] Est autem lex, [ut supra dictum est], doctrina requirens perfectam obedientiam erga Deum, non remittit gratis peccata, [non pronuntiat iustos, id est, acceptos Deo, nisi si Legi satisfactum sit]. Et quanquam habet promissiones, tamen hae requirunt conditionem impletae legis.

PAPELES DE CARRANZA

De discrimine Legis et Evangelii ¹

[1] Evangelium apud Homerum significat praemium quod datur laeta nuntianti... Apud alios grecos significat sacrificium quod fiebat cum res feliciter geste nunciabantur. Apostoli usurparunt pro ipsa beneficii annuntiatione. Et fuit opus nova appellatione ut discrimen inter legem et hanc novam doctrinam esset insignius. Magnopere opus est considerare quid inter legem et evangelium intersit... Neccessarium est discerni praecepta et remissionem peccatorum; item, promissionem gratuitam a promissionibus que non sunt gratuite.

[2] Lex est doctrina requirens perfectam obedientiam erga Deum. Non remittit gratis peccata... Et quamvis habet promissiones, tamen iste requirunt conditionem implete legis.

¹ *Ad marg:* Quid Evangelium sive lex nova, AGUSTINUS, *De spiritu et littera*, c. 22 et 17. Discrimen Legis et Evangelii explicuimus ad Galat c. 3.

[3] [Econtra] Evangelium etsi concionatur de poenitentia et de bonis operibus, tamen continet promissionem beneficii Christi, quae est propria et praecipua Evangelii doctrina et seiungenda a lege; gratis enim remittit peccata, et [pronuntiat nos iustos, etiamsi legi non satisfacimus. Quomodo autem haec consentiant: quod Evangelium pariter de poenitentia concionetur et lege, et tamen promissio sit gratuita, statim exponemus]. Prius enim monendus est lector, ut discrimen promissionum observet; habet enim Lex promissiones.

[4] Sed sciendum est, duplices esse promissiones in scripturis divinis. Quaedam sunt [additae legi], et habent conditionem legis. [Tales sunt promissiones legis. Lex docet Deum bonum et misericordem esse; sed his qui sunt sine peccato]. Idem docet et humana ratio, habet enim ratio quandam notitiam legis. [Hic se ipse quisque consulat, deprehendet enim naturaliter se ita iudicare de Deo, quod sit misericors]; sed tantum dignis, hoc est, his, qui sunt sine peccato; [nec potest statuere se ipsum placere Deo, cum sit indignus et immundus. Ita lex] et promissiones legis, cum sint conditionales, [relinquunt conscientias in dubitatione].

[5] Alia est promissio Evangelii propria, quae non habet conditionem legis tanquam causam, hoc est, non promittit propter impletam legem, sed gratis propter Christum. Haec est promissio remissionis peccatorum [seu] reconciliationis [seu] iustificationis, de qua concionatur praecipue Evangelium. Ut enim haec beneficia essent certa, non pendent ex conditione impletae legis. [Si enim sentlendum esset, tunc demum nos habere remissionem peccatorum.

[3] Evangelium, etsi concionatur de poenitentia et de bonis operibus, tamen continet promissionem beneficii Christi, quae est propria et praecipua Evangelii doctrina separanda a lege; gratis enim remittit peccata... Hic monendus est lector ut discrimen promissionum observet, quoniam lex habet etiam promissiones.

[4] Notandum est duplices esse promissiones in Scripturis divinis. Quedam sunt [in lege] et habent conditionem legis, et exhibentur propter impletionem legis... Idem docet et humana ratio. Habet ratio quandam notitiam legis... [ut Deum esse misericordem], sed tantum dignis, id est, illis qui sunt sine peccato... Inde promissiones legis sunt conditionales: [Si audieritis verba mea], etcetera.

[5] Alia est promissio Evangelii, quae non habet conditionem legis tanquam causam, id est, non promittit propter impletam legem, sed gratis propter Christum. Haec est promissio remissionis peccatorum [et] reconciliationis [et] iustificationis, de qua concionatur praecipue Evangelium. Ut enim haec beneficia essent certa, non pendent ex conditione implete legis... Gratis donantur remissio et reconciliatio [et] iustificatio, hoc est, non propter nostram dignita-

cum legi satisfacissemus, desperanda esset remissio peccatorum]. Ideo gratis donantur remissio et reconciliatio [seu] iustificatio, hoc est, non propter nostram dignitatem. Et tamen oportuit esse aliquam victimam pro nobis. Ideo Christus donatus est nobis, et factus est hostia, [ut propter ipsum certo statuamus nos placere Patri].

[6] Est itaque haec Evangelica promissio [reconciliationis legalium dissimilis], quia gratis pollicetur propter Christum. Ideoque Paulus hanc particulam, *Gratis*, nobis diligenter et saepe inculcat; [ut Rom. 4. (v 16) *Ideo gratis ex fide, ut sit firma promissio*. Nam] haec particula, *gratis* propter Christum, facit discrimen legis et Evangelii. Si enim [non videamus hanc particulam de gratuita promissione, manet in animis dubitatio, et] Evangelium transformatur in legem, [et nihilo certiores reddunt conscientias de remissione peccatorum seu iustificatione, quam lex aut naturale iudicium rationis. Sicut adversarii nostri, etsi vociferantur se docere Evangelium, tamen, quia non docent de gratuita reconciliatione. relinquunt conscientias in dubitatione, et pro Evangelio docent Legem aut Hesiodum, hoc est, iudicium naturale rationis. Ergo intendenda mens est atque oculi in hanc particulam, *Gratis*. Ideo enim necesse est de gratuita promissione docere, ut res sit certa, ut conscientias eximatur dubitatio, ut habeant firmam consolationem in veris terroribus. In his enim vere iudicari potest, quam sit opus hac gratuita promissione. Et ad hoc certamen haec doctrina maxime referenda est].

Illud autem sciendum est: [promissionem oportere fide accipi. Id Paulus docet Rom. 4. (v. 16.): *Ideo gratis ex fide, ut sit firma*

tem. Tamen oportuit esse aliquam victimam pro nobis. Ideo Christus donatus est nobis et factus est hostia...

[6] Est itaque hec (66v) evangelica promissio, [diversa a legalibus], quia gratis pollicetur propter Christum. Et ideo Paulus hanc particulam *gratis* nobis diligenter et sepe conculcat, quoniam hec particula *gratis* propter Christum facit discrimen legis et Evangelii. Si enim [non sit gratuita promissio], Evangelium transformatur in legem... Illud autem sciendum..., quod particula *gratis* non excludit fidem [nec penitentiam, nec opera nostra excludit], sed conditionem nostre dignitatis excludit et transfert causam beneficii a nobis in Christum... Concionatur igitur Evangelium de penitentia... et docet remitti peccata. et nos placere Deo, non propter dignitatem penitentiae nostrae aut [nostrorum operum, quamvis hec ex nobis necessario requirantur]. Hec est necessaria consolatio piis conscientias... Ita [jubet] Christus Luce ultimo docere penitentiam et remissionem peccatorum in nomine suo...

promissio. Et Iohan. [I. epist. 5, 10] ait: *Qui non credit Deo, mendacem facit eum* etc. Proinde] particula, *Gratis*, non excludit fidem, sed conditionem nostrae dignitatis excludit, et transfert causam beneficii a nobis in Christum. [Itaque neque obedientiam nostram excludit, tantum causam beneficii a dignitate nostrae obedientiae transfert in Christum, ut beneficium sit certum]. Concionatur igitur Evangelium de poenitentia, [sed ut certa sit reconciliatio]. docet remitti peccata et nos placere Deo, non propter dignitatem poenitentiae aut nostrae novitatis. Haec est necessaria consolatio piis conscientiis. [Atque hinc iudicari potest, quomodo haec consentiant, quod diximus Evangelium concionari de poenitentia, et tamen gratis promittere reconciliationem. Sed de hac collatione paulo post copiosius dicemus].

[Definit] itaque Christus [Evangelium] Lucae ultimo, [plane ut artifex, cum] iubet [24, 47] docere poenitentiam et remissionem peccatorum in nomine suo. [Est igitur Evangelium praedicatio poenitentiae et promissio, quam ratio non tenet naturaliter, sed revelata divinitus, in qua Deus pollicetur, se propter Christum filium suum remittere peccata, et nos pronuntiat iustos, id est, acceptos, et donat Spiritum sanctum et vitam aeternam, modo ut credamus, hoc est, confidamus haec nobis propter Christum certo contingere; atque haec gratis pollicetur, ut sint certa].

[7] Haec sit Evangelii definitio. in qua tribus membris complexi sumus beneficia Evangelii propria, scilicet, quod propter Christum gratis remittantur peccata, quod gratis pronuntiemur iusti, hoc est, reconciliati seu accepti, et haeredes vitae aeternae. [Haec tria membra paulo post explicabimus.

[7] Haec sit Evangelii definitio in qua tribus membris complexi sumus beneficia propria Evangelii, scilicet, quod propter Christum gratis remittantur peccata, quod gratis pronuntiemur [et simus] iusti, id est, reconciliati, et quod simus haeredes vitae eterne... Hec sunt propria Evan-

Tantum hic memineris] haec propria Evangelii beneficia esse, quae alioqui uno verbo iustificationis comprehenduntur.

gelii beneficia, quae uno verbo iustificationis comprehenduntur...

QUARE OPUS EST EVANGELII PROMISSIONE?

[Postquam natura humana oppressa est peccato et morte, propter Aadae lapsum, etiamsi manet aliqua notitia legis, tamen quia haeret in natura peccatum, conscientiae non possunt statuere de Deo, quod velit ignoscere, si nihil nisi legem audiant. Lex enim non docet gratis remitti peccata; scimus autem nos non sine peccato esse; idque maxime cernimus, cum iudicio Dei vere perterrefiunt mentes. Est igitur opus gratuita remissione. Ideo Deus per misericordiam revelavit, se velle nobis ignoscere, ac restituere vitam aeternam; et addidit victimam pro nobis, scilicet Filium suum, ut sciremus haec nobis propter Filium donari, non propter dignitatem nostram aut merita nostra.

[8] Idque] Evangelium statim promissum ac revelatum est post lapsum Aadae, ne [deesset] consolatio primae illi Ecclesiae.

Estque unum et idem Evangelium, quo omnes sancti ab initio mundi salvati sunt [omnibus temporibus], Adam, Noa, [Abraham], Iacob, Prophetae, Apostoli. Non est igitur imaginandum patres lege naturae salvatos esse, Iudaeos lege Moysi; nos salvari nostra [quadam] lege. Imo una Lex est moralis omnium aetatum, omnium gentium, [ut supra diximus. Sed nec Patres, nec Iudaei, nec Gentes], nec nos ideo salvamur, quia Legi satisfacimus; [nemo enim Legi satisfacit; et Lex relinquit dubitantes conscientias]. Atque hoc interest inter Patres et [Xenophontem], Ciceronem ac similes viros [optimos]. Legem norunt utrique;

[8] Hoc autem Evangelium statim promissum et revelatum est post lapsum Aadae, ne [deficeret] consolatio prime illi ecclesie. Unde unum et idem Evangelium est quo omnes (67r) sancti salvati sunt ab initio mundi, Adam, Noe, Iacob, profectae, Apostoli... [Ita docet Paulus ad hebraeos c. 11]. Non est igitur imaginandum Patres lege nature salvatos esse, Iudaeos lege Moysi, nos salvari nostra [alia] lege. Una est lex moralis omnium aetatum, omnium gentium, [sed sola sine Christo non potuit salvare]... nec nos salvamur quia legi satisfacimus. Atque hoc interest inter Patres et [Socratem], Ciceronem et similes viros [bonos]. Legem norant utrique, sed Evangelium non norant utrique... [Socrates nesciebat] an haberent Deum propitium... non

sed Evangelium non norunt utri- que. [Xenophon. Cicero et similes dubitabant, an Deo curae essent], an haberent Deum propitium, [an exaudirentur a Deo. Etsi enim Legem norant, tamen videbant se non esse innocentes. Lex autem docet Deum propitium esse his, qui sunt sine peccato]. Non norant Evangelium [de gratuita remissione peccatorum]. [Abraham vero, Iacob et similes, quia norant Evangelium, statuebant sibi gratis remitti peccata, se habere Deum propitium, se Deo curae esse, se exaudiri a Deo, etiamsi essent indigni]. Ideo scriptum est [Genes. 15, 6]: *Abraham credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*. Una est Lex et natura nota omnibus gentibus atque aetatibus. Est et unum Evangelium, sed non [natura] notum, verum revelatum divinitus. Ideo Paulus [Col. 1, 26] vocat *mysterium absconditum*. Et Iohannes [1, 18] ait: *Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis*. [Sed haec omnia erunt illustriora, cum dicemus paulo post de gratia et de iustificatione].

[9] Quia autem diximus idem Evangelium fuisse Patrum, videndum est quomodo statim in initio Evangelium revelatum sit. [Ac citabo paucos quosdam locos, ad quos in lectione Prophetarum referri similes debent; nam Evangelium] paulatim clarius revelatum est; et [apparebit Prophetas praedicasse hanc gratuitam reconciliationem]. Promissio de Christo et beneficiis Christi primum revelata est Adae statim post lapsum, ut, cum incidisset in iram Dei et mortem, haberet consolationem, qua sciret et Deum rursus propitium esse, et fore, ut mors aliquando aboleretur. Nam haec duo beneficia clare proponit illa prima promissio; [quae etsi subobscura videtur, tamen Adae in re prae-

norant Evangelium [ex divina revelatione]... Ideo scriptum est: *Creddidit Abraham Deo*, etc... Una est lex et naturaliter nota omnibus gentibus et etatibus; est et unum Evangelium, sed non [naturaliter] notum, verum revelatum divinitus. Ideo Paulus vocat *mysterium absconditum*, et Iohannes, *Filius qui est in sinu Patris*, etc...

[9] Quia diximus idem Evangelium fuisse Patrum, videndum est quo modo statim in initio Evangelium revelatum sit... quoniam illud paulatim clarius revelatum est... Promissio de Christo et beneficiis Christi primum revelata est Adae, statim post lapsum, ut cum incidisset in iram Dei et mortem, haberet consolationem (67v) qua sciret et Deum rursus propitium esse et fore ut mors aliquando aboleretur. Nam haec duo beneficia clare proponit illa prima promissio: *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc... *ipsum conteret caput tuum*, etc... Mirabilis narratio est et que impiis ridicula et fabulosa videri possit. Sed [iusti] vident res maximas [paucis] verbis significatas esse. Describi-

senti non fuit obscura (Gen. 3, 15): *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum et illius semen; ipsum conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius.* Mirabilis narratio est, et quae impiis ridicula et fabulosa videri possit. Sed [pii] vident res maximas [brevibus] verbis significatas esse. Describitur enim initio poena peccati. scilicet, quod propter peccatum Diabolus crudeli tyrannide vexaturus sit genus humanum, videlicet peccatis et morte. Sicut ipsa mundi historia testatur, [quae tota in hac horribili concione Adae picta ostenditur]. Deinde additur brevis descriptio regni Christi: futurum tamen esse, ut semen mulieris conterat caput, hoc est, regnum serpentis, hoc est, aboleat peccatum et mortem. Hac consolatione erigitur Adam, agnoscit se habere Deum placatum, [etsi videt se indignum et immundum esse]; videt quid amiserit, sed expectat semen illud, quo amissa iustitia et vita aeterna restituantur, hac [fiducia] misericordiae placet Deo. Et quod [de sancto semine antithesis est], diabolium insidiatum esse calcaneo, intelligit fore, ut et Christus et sancti affligantur in hac vita, et tamen vincant regnum diaboli.

[10] Postea renovatur haec promissio ad Abraham (Genes. 22, 18): *In semine tuo benedicentur omnes gentes.* Significat enim omnes gentes iam maledictas esse, hoc est, Deum irasci omnibus gentibus. easque oppressas esse peccato et morte; sed futurum, ut per Abrahae semen [rursum] ab his malis liberentur. Atque ita interpretantur hanc promissionem ipsi Apostoli, ut constat ex Paulo et ex Actis. [Praeterea in eadem historia Abrahae additur imago iustificationis. Deus consolatur Abraham, dicit (Genes. 15, 1):

tur enim initio pena peccati, quod propter peccatum diabolus crudeli tyrannide vexaturus sit genus humanum, scilicet, peccatis et morte, sicut ipsa mundi historia ibi testatur... Deinde additur brevis descriptio regni Christi: futurum esse ut semen mulieris conterat caput, id est. regnum serpentis, hoc est, aboleat peccatum et mortem, [ceteras miseras peccati]. Hac consolatione erigitur Adam, agnoscit se habere Deum placatum et videt quid amiserit, sed expectat semen illud, quo amissa iustitia et vita aeterna restituantur [per penitentiam], et hanc [fidem] (sic) misericordiae placet Deo. Et quod... dicit diabolium insidiatum esse calcaneo, intelligit fore, ut et Christus et sancti affligantur in hac vita, et tamen vincant regnum diaboli.

[10] 2° renovatur haec promissio ad Abraham: *In semine tuo benedicentur omnes gentes.* Significat enim omnes gentes iam maledictas esse, hoc est, Deum (68r) irasci omnibus gentibus easque oppressas esse peccato et morte. Sed futurum ut per semen Abrahae ab his malis liberentur. Et ita interpretantur hanc promissionem Apostoli, ut constat ex Paulo et Actis... Huic voci credit Abraham... et ita pronuntiatur iustus... Sequuntur paulatim multe conciones et exempla de remissione peccatorum. Sed clarissime

Noli timere; ego sum protector tuus. Addit item promissionem de semine]. Huic voci credit Abraham, [hoc est, quamquam videt et agnoscit se immundum et indignum esse, tamen statuit se habere Deum propitium, propter ipsius misericordiam et promissum semen]. Ita pronuntiatur iustus. [Id exemplum docet nos promissione et fide reconciliationem consequi. Fides autem nititur non nostra dignitate, sed tantum misericordia Dei].

Sequuntur paulatim multae conciones et exempla de remissione peccatorum. Sed clarissimae sunt sententiae in Psalmis et Prophetis. In his clare passim proponitur Evangelium. [In Psalmis petit remissionem peccatorum propter misericordiam, non propter suam dignitatem seu merita; ut (Ps. 142, 2)]: *Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* [Haec certe non est legis concio, quae misericordiam petit et confitetur peccatum, et quidem omnes condemnat; ut sciamus omnes, gratis nobis remitti peccata. Item (Ps. 129, 3): *Si iniquitates observaveris, Domine, quis sustinebit?* Item (Ps. 31, 5)]: *Dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam. [et tu remittis impietatem cordis mei.* Item describit sacerdotem Christum (Ps. 109, 4): *Tu es sacerdos in aeternum.* Testatur igitur hunc sacerdotem placaturum esse Deum et redditurum esse aeternam iustitiam et aeternam vitam, quia vocat aeternum sacerdotem].

Et ad hanc sententiam de gratuita remissione accommodandi sunt similes loci in Psalmis. [Ita enim dulcescent nobis suavissima carmina et firmam consolationem afferent. Nam si iudicabimus illas promissiones pendere ex nostra dignitate, cum Psalmi iubent nos laetari, confidere misericordia,

sunt sententiae in psalmis et profetis, in quibus clare passim proponitur Evangelium, ut ibi: *Non intres in iudicium cum servo tuo,* etc... Item, *Si iniquitates observaveris, Domine,* etc... Item. *Dixi: Confitebor adversum me iniustitiam meam,* etc... Et ad hanc sententiam de gratuita remissione [per Evangelium] accommodandi sunt similes loci in psalmis [et profetis]... Sed tanta est infirmitas et angustia humani animi, ut hanc magnitudinem misericordiae non possit capere. Ita oppressi sumus opinione et iudicio legis, ut non possimus persuaderi de Evangelio et omnibus et gratis offerri misericordiam. Quare fides perpetuo cum hac nostra infirmitate luctari debet, ut nos erigamus et discamus Deo confidere et eum vere invocare et colere. In Esaya multe sunt conciones de Christo et remissione peccatorum, de aeterna vita. c. 53 clare testatur promitti remissionem peccatorum, et propter Christum (68v), non propter nostram dignitatem: *Possit Dominus in eo iniquitates omnium nostrum,* etc...

semper reclamabunt conscientiae, nos indignos esse, nihil pertinere has promissiones ad indignos. Quare adversus hanc ipsam dubitationem erigendus est animus, et sciendum, quod illae ipsae voces, quae nos laetari iubent, ideo propositae sint, ut medeantur illi ipsi dubitationi conceptae ex nostra indignitate. Quod si sentimus nobis promitti gratis reconciliationem, tum vere fides erit certa, et vere gratulabimur nobis misericordiam, et Deo agemus gratias].

Sed tanta est infirmitas et angustia humani animi, ut hanc magnitudinem misericordiae non possit capere. Ita oppressi sumus opinione et iudicio legis, ut non possimus persuaderi de Evangelio, et omnibus et gratis offerri misericordiam. Quare fides perpetuo cum hac nostra infirmitate luctari debet, ut nos erigamus. et discamus Deo confidere, et eum vere invocare et colere.

Apud Esaiam multae sunt con-
ciones de Christo, de remissione
peccatorum, de aeterna vita: cap.
53, clare testatur promitti remis-
sionem peccatorum, et quidem
propter Christum, non propter nos-
tram dignitatem, (53, 6): [*Posuit
Dominus in eo iniquitates omnium
nostrum.* Et ne Iudaei putarent se
mereri remissionem peccatorum
hostiis Leviticis, testatur aliam
hostiam restare, quae vere sit
abolitura peccatum (ibid. vs. 10):
*Ponet animam suam hostiam pro
peccatis.* Item condemnat omnes:
Omnes, inquit, erravimus; ut scia-
mus nos propter misericordiam,
non propter dignitatem nostram,
consequi beneficia Christi. Pos-
tremo addit clarissimum testimo-
nium (ibid. v. 11): *Notitia eius ius-
tificabit multos;* quod si certo sta-
tuendum est, nos ita iustos pro-
nuntiari, si agnoscamus Christum,
hoc est, si agnoscamus Deum
nobis propitium esse propter
Christum. Ergo non erit dubitan-

dum propter nostram indignitatem. non erit sentiendum nos esse iustos propter legem. Sed desino recitare plura testimonia].

[11] Haec enim exempli causa recensui, ut animadvertant lectores in scripturis, quae loca proprie de lege, quae proprie de Evangelio concionentur, et discrimen observent inter legem et promissionem Evangelii. Nam hi duo sunt praecipui loci et capita praecipua scripturae, ad quae omnes partes prudenter referendae sunt.

[12] Hactenus [definivimus Evangelium], et discrimen monstravimus legis et Evangelii. Sed [haec omnia erunt illustriora, cum de iustificatione, de fide et operibus dicemus. Nunc tantum] una quaedam particula addenda est, videlicet: sicut necesse est scire Evangelium esse gratuitam promissionem, ita necesse est scire Evangelium promissionem universalem esse. hoc est, offerri et promitti omnibus hominibus reconciliationem. Hanc universalem tenere necesse est adversus [perniciosas] imaginationes de praedestinatione, [ne disputemus hanc promissionem ad paucos quosdam alios pertinere, non pertinere ad nos. Non enim dubium est, quin omnium animos haec cogitatio exerceat. Et hinc ortae sunt multae disputationes scriptorum de praedestinatione minime utiles. Nos vero statuamus Evangelii promissionem universalem esse. Sicut enim praedicatio poenitentiae universalis est, ita et praedicatio remissionis peccatorum universalis est]. Huc colligantur sententiae universales de Evangelio, quae passim in scripturis extant. Ut Iohan. 3. (vs. 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat.* Item apud Paulum (Gal. 3, 22): *Conclusit omnes sub peccatum, ut om-*

[11] Hec exempli causa recensui, ut advertant lectores in Scripturis, quae loca proprie de lege, quae proprie de Evangelio concionentur, et discrimen observent inter legem et promissionem Evangelii. Nam isti duo sunt praecipui loci et capita praecipua Scripturae ad quae omnes partes prudenter referendae sunt.

[12] Hactenus... [demonstravimus discrimen legis et Evangelii. Sed... una particula addenda est, scilicet: sicut necesse est scire Evangelium esse gratuitam promissionem, ita necesse est scire Evangelium esse promissionem universalem, hoc est, offerri et promitti omnibus hominibus reconciliationem. Hanc universalem necesse est tenere adversus periculosas imaginationes de praedestinatione... Huc colligantur sententiae universales de Evangelio, ut illa *Sic Deus dilexit mundum, etc... ut omnis qui credit in eum, non pereat.* Item apud Paulum, *Conclusit omnes sub peccatum, ut omnium misereatur...* Quod autem non omnes consequantur Evangelii promissa, eo fit quia non omnes credunt..., [et credentium non omnes obediunt. legi], nam Evangelium, etsi gratis promittit, tamen requirit fidem [et poenitentiam et obedientiam legis]... Diximus quia particula *gratis* non excludit ista, sed excludit conditionem nostrae dignitatis.

nium misereatur. [Haec nunc monuisse satis est; nam de hac universali iterum dicendum erit infra de praedestinatione]. Quod autem non omnes consequuntur Evangelii promissa, eo fit, quia non omnes credunt. Nam Evangelium etsi gratis promittit, tamen requirit fidem, [oportet enim promissionem fide accipi]. Ac particula gratis non excludit fidem, sed excludit conditionem nostrae dignitatis, [ut supra dictum est, et postulat, ut promissionem accipiamus, id non potest fieri aliter nisi fide].

El binomio Ley-Evangelio nos situa ante un tema medular en la comprensión del cristianismo y en una tradición cuyos astros mayores son S. Pablo, S. Agustín y Santo Tomás⁴⁹. Con todo, en los tiempos modernos fue el protestantismo su portaestandarte mayor. Basta recordar el énfasis de la frase luterana: «Nisi enim diserte discernatur Evangelium a Lege, non potest salva retineri doctrina christiana»⁵⁰. Bajo ese contraste elementalmente enunciado se agazapan muchos problemas bien sintetizados por Braunisch: ¿Qué concepto de Evangelio se contrapone a la Ley? ¿Dónde está la distinción entre Ley y Evangelio? ¿Qué significa libertad de la Ley? ¿Existe Ley en el Evangelio? ¿Qué función tiene? ¿En qué sentido se puede hablar de Ley, después de Cristo? ¿En qué relación está la Ley con el Evangelio?⁵¹. Tales preguntas nos pueden servir como avisos y puntos de referencia al analizar el trasvase textual de Melancthon operado por Carranza, máxime teniendo en cuenta las citadas modificaciones.

49 G. Sohngen, o. c., pp. 20-1.

50 En el comentario a la epístola a los Gálatas, *Luthers Werke*, ed. Weimar, XL, 1 p. 486. Como espécimen del interés actual del tema en campo protestante y de estudios específicos puede verse la obra *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur Gegenwärtigen Theologischen Diskussion* (Wege der Forschung 142), (Darmstadt 1968). Particularmente pertinentes pueden ser el estudio de Ragnar Bring, 'Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Ökumene, (1957), pp. 76-123, y la amplísima bibliografía sobre el tema elaborada por K. Haendler que cierra el tomo, pp. 357-431. Una exposición sintética y actual del tema puede verse en RGG (Tübingen 1958) II 1519-31.

51 Reinhard Braunisch, *Die Theologie der Rechtfertigung im «Enchiridion» (1538) des Iohannes Gropper* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109), (Munster 1974) 164.

En la redacción depurada por Carranza, Ley y Evangelio quedan esbozados de entrada con rasgos contrastantes muy netos. Es esencial a la Ley el exigir perfecta obediencia a Dios, así como el no aportar de por sí la justificación. De la esencia del Evangelio es la promesa o el anuncio del beneficio de Cristo, entendido como oferta gratuita de redención. Esta contraposición inicial entre ambos conceptos exige nuevos matices y complementos. En efecto, por una parte la Ley implicaba también promesas; por otra, el Evangelio, nueva promesa o anuncio, no excluye la penitencia y las buenas obras o cumplimiento de la Ley. La promesa como común denominador del Antiguo y Nuevo Testamento, de la Ley y del Evangelio, es necesariamente análoga y diferenciada: en el Antiguo Testamento revestía condición de Ley, puesto que el cumplimiento de la misma quedaba supeditado a la observancia de la Ley; son promesas condicionadas. Por el contrario, lo específico del Evangelio, la «*propria et praecipua doctrina Evangelii separanda a Lege*», es el anuncio de la reconciliación y justificación «*gratis propter Christum*». El carácter gratuito de la oferta es asimilado sin dificultad por Carranza; pero subrayará, desbordando a Melancton, que tal gratuidad no excluye la penitencia y las obras. Lo que queda excluido es la invocación de nuestra dignidad o de nuestra observancia de la Ley como causa de la justificación; de otro modo, se excluye la transferencia, a escala de causa, de la gracia, a nuestro mérito, a nuestras obras, a nuestra penitencia.

Ley-Evangelio no son términos que delimiten realidades totalmente separadas e incomunicadas. Si la antigua Ley implicaba promesas, el Evangelio lleva consigo ley de conversión, penitencia y obras, que deberán brotar necesariamente de nosotros. Si definir es delimitar, ir a lo esencial, el Evangelio queda esencial y primordialmente definido como oferta de una gracia o beneficio, compendiado en la palabra técnica *justificatio*, que se desglosa en realidades múltiples: remisión gratuita del pecado a causa de Cristo; ser declarados justos o reconciliados —y *serlo* efectivamente, añade con intención Carranza—; ser herederos de la vida eterna.

Tampoco se contraponen adecuadamente Ley-Evangelio como dos tiempos o etapas sucesivas. Por el contrario, este Evangelio, en su promesa y manifestación inicial, remonta al principio de la humanidad y está presente, para nuestro consuelo, inmediatamente después de la caída del primer hombre. Bajo el manifiesto contraste, late una unidad profunda: «*Unum et*

idem Evangelium est quo omnes sancti salvati sunt ab initio mundi». En un cierto modo no se suceden estrictamente en el tiempo la ley natural, la mosaica o la evangélica, como medios de salvación. Una es la ley moral de todos los tiempos y gentes: nadie se salva sin Cristo. Ya a Adán conforta la promesa del Dios que será propicio, y le da pie para esperar la restitución de la perdida justicia y vida eterna, y para agradar a Dios con la fe en su misericordia. Tal promesa es renovada a Abrahán, y encuentra eco en los salmos y en los profetas. Nuestra natural tendencia nos hace desconfiar de la magnitud de la misericordia de Dios, y la fe ha de luchar permanentemente con nuestra desconfianza para impulsarnos a fiarnos de Dios y a invocarlo: «*oppressi sumus opinione et iudicio legis, ut non possimus persuaderi de Evangelio, et omnibus et gratis offerri misericordiam*». Este elemento nos puede ayudar a discernir dónde resuenan ecos de la Ley o del Evangelio en la Sagrada Escritura, así como a diferenciarlos. Desde tal óptica podemos contemplar toda la Biblia.

Una última matización completa la exposición melanchtoniana transcrita por Carranza: el Evangelio es oferta *gratuita* y además *universal*. Con este último adjetivo Melanchton quería salir al paso de las peligrosas —«perniciosas», dice en otras ediciones— fantasías acerca de la predestinación limitada. La oferta era universal, pero evidentemente no lo era la aceptación efectiva del Evangelio. El que todos no hagan suyo el Evangelio, se debe a que no todos *creen*, o —como añade por su cuenta Carranza— a que no todos los creyentes secundan el Evangelio. Aunque la promesa sea gratuita, exige fe, dice Melanchton; y Carranza añadirá, «penitencia y observancia de la Ley». Ambos estarán de acuerdo en que la partícula *gratis* excluye la condición de nuestra dignidad. Melanchton comenta aún que *gratis*⁵² postula que debemos acojer la promesa, y esto sólo podemos hacerlo por la fe; Carranza omite esto último, quizá por su sentido exclusivista.

52 La partícula *gratis* es de clara prosapia paulina, Gal 2, 21; Eph 2, 8-10. S. Agustín acentúa el concepto de *gratia*, estrechamente emparentado con el *gratis*. En su *De spiritu et littera*, c. 46, n. 5, une ambos conceptos: «*Neque enim contra se ipsum diceret quod ait, factores legis iustificabuntur, tamquam per opera, non per gratiam, iustificabuntur, cum dicat gratis iustificari hominem per fidem sine operibus legis, nihil aliud volens intelligi in eo quod dicit gratis, nisi quia iustificationem opera non praecedunt. Aperte quippe alibi dicit, Si gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia*». PL 44, 228. En otro lugar agustiniano citado por Carranza, *Contra*

¿Cómo enjuiciar la ortodoxia del texto melanchtoniano, finalmente filtrado y complementado en la relectura de Carranza? La antinomia Ley-Evangelio ha sido caracterizada por G. Sohngen como «un tema protestante de pasado católico»; y páginas más atrás deja entrever que al transformarse en tema de batalla de la Reforma y ser asumido monopolísticamente por los Reformadores quedó atravesado en la Teología moderna católica hasta nuestros días y dejó de interesar de modo especial a la Teología católica⁵³. El pasado católico del tema, suscitado explícitamente por San Pablo, tiene sus testigos de excepción en San Agustín en su *De spiritu et littera*, que menciona Carranza en su adición marginal, y en Santo Tomás, Particularmente el primero aporta textos frecuentísimamente citados por Santo Tomás y sus comentaristas y por numerosos autores católicos del siglo XVI. Tanto el obispo de Hipona como el Aquinate plantean el problema en términos diversos, aunque en buena parte equivalentes en la medida en que Ley y Evangelio personifican el Antiguo y el Nuevo Testamento. El primero en el c. 25 de la obra citada se interroga sobre la «*Distantia Veteris et Novi Testamenti*». El Aquinate en la I-II, q 107, a 1 esboza un «*De comparatione Veteris et Novi Testamenti*», con una primera cuestión: «*Utrum lex nova sit alia a lege veteri*». En la q. 106 Santo Tomás había tratado «*De lege evangelica, quae dicitur lex nova*», a la que más atrás (a 3,3^o ratio) llama «*lex gratiae*», o «*lex perfectionis*», «*lex charitatis*» (q. 107, a 1 c), «*lex amoris*» (ib ad 2 um), «*lex libertatis*» (q. 108, a 1, ad 2 um), utilizando el común denominador *lex* en evidente sentido analógico, como recalca Sohngen. Es éste el marco en el que Santo Tomás afronta el tema de la distinción entre Ley y Evangelio⁵⁴.

Adimantum, c. 17, se sintetiza la antítesis Ley-Evangelio como la equivalente entre temor-amor. PL 42, 159. Santo Tomás, I-II, q 90 introd., y q 98 a 1, contrapone la ineficacia de la Ley con la eficacia de la gracia, aunque reconoce que también en el tiempo de la Ley «*aderat auxilium cum lege... fides Mediatoris per quam iustificati sunt antiqui Patres*», y subrayará con más fuerza el alcance de la palabra *gratis* en los comentarios a San Pablo: Gal 2 ,21 lect. 4 y 6; Eph 2, 8-10, lect. 2 y 3; Rom 3, 27, lect. 3.

⁵³ G. Sohngen, o. c., pp. 17-9.

⁵⁴ *Ib.*, p. 78-80. También Kasper, art. cit., p. 261 reconoce que sólo analógicamente se puede hablar de la Ley de Cristo o de Cristo como Legislador. A propósito de la tradición tomista no está de más el traer a colación a Francisco de Vitoria, de quien nos quedan unos concisos comentarios a las q. 106-8 de la I-II, editados por el P. Beltrán de Heredia y correspondientes según él a lecciones impartidas en 1533-4. A pesar de su

Las afirmaciones tomistas al respecto pueden muy bien compaginarse con la sustancia del pensamiento melanchtoniano purificado por Carranza. Santo Tomás afirma expresamente que la ley antigua no podía justificar (q. 107 a 2 c), aunque podía disponer a los hombres para la gracia justificante de Cristo (q. 100, a 12 c). Con todo las leyes ceremoniales, como protesta o manifestación de fe, podían justificar, no por fuerza de ellas mismas, sino por la fe, ya que en tiempo de la Ley «mens fidelium poterat coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur» (q. 103 a 2 c). Mientras Melanchton subraya la unidad del Evangelio como oferta única, «unum et idem Evangelium» en el Antiguo y Nuevo Testamento, Santo Tomás recalca la «eadem fides» que tenemos acerca de Cristo con la que tuvieron los Padres del Antiguo Testamento (q. 103 a 4 c), y acepta la identidad de la gracia, poseída también por algunos del Antiguo Testamento que esperaban en las promesas y por ello mismo pertenecían a la Ley nueva (q. 107, a 1 ad 2 um y q. 106 a 1, ad 3 um). Uno de los textos más explícitos puede resultar el siguiente: «Illi autem qui in Veteri Testamento Dei fuerunt accepti per fidem, secundum hoc

lamentable brevedad, encontramos en los párrafos de Vitoria el eco de San Tomás. A propósito de la Ley evangélica o «lex nova», nos dirá que «principaliter lex indita, secundario vero est lex scripta», y que la gracia es «potissimum in lege nova». Tal ley es caracterizada como «lex amoris» en contraposición a la «lex timoris» del Antiguo Testamento. Líneas más abajo, subraya Vitoria que «Nihil Christus reliquit in scriptis, qui est legislator». La ley nueva, que es doctrina, es ante todo «inclinatio quaedam ad servandam legem»; la ley nueva no es sólo doctrina, sino que [habet] «Spiritum Sanctum intrinsecus inclinantem ad servandum ipsam» [legem]. Por ello la ley nueva es capaz de justificar, ya que «habet Spiritum vivificantem», pp. 86-9. En los comentarios, mejor apunte, sobre las qq. 107-8, añada que «lex nova principaliter consistit in fide et charitate interiori, licet secundario habeat quaedam facta moralia et sacramentalia in quibus principaliter non consistit. Sed non intelligit sacramenta per hoc, sed sacramentalia, nam sacramenta sunt principalia in Ecclesia sicut et fides». Una página escasa viene dedicada al contenido específico de la «lex nova» y a su imperio sobre actos exteriores. El arranque del comentario vitoriano es prometedor: «Ex hoc articulo habetur quod quae sunt de necessitate salutis non sunt de iure divino. Solet hic disputari quod lex Christi est lex libertatis, quae nihil aliud continet quam praecepta legis naturae et fidei sacramentorum». La conclusión vitoriana parece avenirse bien con algunas tesis modernas: la ley nueva no encierra precepto *general* moral específico, fuera del derecho natural, y por eso «non oportet confessorem esse sollicitum de praeceptis legis novae, sed naturae; forte non sunt alia praecepta evangelica praeter audire missam et jejunare». El esquematismo de las proposiciones de Vitoria no permite deducir conclusiones matizadas, pp. 9-3. Cfr. Francisco de Vitoria, *Comentario al tratado de la Ley* (I-II, qq. 90-108). Ed. por el P. V. Beltrán de Heredia, (Madrid 1952).

ad Novum Testamentum pertinent: non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor Novi Testamenti» (q. 107, a 2, ad 3 um).

El segundo término del binomio *Evangelium*, denominado por Santo Tomás «lex nova», no ofrece un paralelismo tan marcado con el énfasis puesto por Melanchton en la partícula *gratis*. Pero basta pensar en la audaz caracterización de la ley nueva por Santo Tomás que reiteradamente señala como su elemento principal la «*gratia Spiritus Sancti*» (q. 108, a 1 c); en la impotencia radical que tenemos para conseguir la gracia «*ex nobis*»... *sed per Christum solum*» (a 2 c); en su larga q. 109 en que trata de la necesidad de la gracia; y hasta en la mención explícita del «*auxilium gratuitum Dei interius animam moventis*» previo a toda conversión y acogida de la gracia (q. 109,a 6 c); para que quede suficientemente avalada la gratuidad de la oferta del Evangelio. La gracia, sustancia de la nueva ley, «*gratis datur, excludit rationem debiti*» (q. 11,a 1,ad 2 um). Inclusive en punto a preparación o disposición previa para la primera gracia, Santo Tomás acentuará, no el valor de las decisiones de nuestro puro libre arbitrio, sino el de la gracia preveniente que lo mueve hacia Dios (q. 112,a 2 y 3; q. 114,a 2 y 5).

Evidentemente no podemos analizar el texto carranciano como si se tratase de una exposición personal de su propia doctrina al respecto. Hemos de ver en él una formulación personal de Melanchton. Mas, los múltiples correctivos que aplica al mismo, tanto omisiones como adiciones, lo suavizan enormemente; y dadas las características de las expresiones melanchtonianas, siempre menos tajantes y más matizadas que las de Lutero, podemos comprender mejor su intento de lectura católica de una formulación protestante un tanto reelaborada.

Sin perjuicio de volver más atrás sobre el tema, vamos a intercalar en este tramo de nuestra exposición un episodio que ayuda a esclarecerlo. En efecto, en la censura inquisitorial del cartapacio 7º en que se encuentra este texto que venimos estudiando, nos encontramos con reservas hechas a uno de sus párrafos, no a la totalidad del escrito. Los censores Vadillo, OSB., Chaves, OP, Alzolarás, OSH, e Ibarra, OFM, no barruntaron la procedencia de esta exposición encontrada entre los escritos de Carranza, pero lanzaron alguna alarma ante una de sus frases. La frase incriminada y su correspondiente censura rezan así:

«Cuanto a lo que dice «alia est promissio Evangelii, quae non habet conditionem legis tanquam causam, id est, non promittit propter impletam legem, sed gratis propter Christum: haec est promissio remissionis peccatorum», etc...: Haeretica, quod escludat poenitentiam nostram et merita nostrorum operum. Quanto a lo que dice «ut enim haec beneficia essent certa, non pendent ex conditione impletae», etc.: Haeretica.

Et utraque pars est contra Scripturam, Luc 13, *Nisi poenitentiam habueritis, omnes simul peribitis*; item, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum coelorum*. Item, *Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum*; et contra decreta Concilii Tridentini Sess. 6, can. 9 et can. 20. Et in albo ponitur in fronte propositionis manu propria auctoris titulus «De discrimine Legis et Evangelii», qui titulus ponitur a Lutero in expositione ad Galatas cap. 2. fol. 312, fa. 1»⁵⁵.

El eco protestante de la titulación del tema y su dependencia de Lutero suscita suspicacia en los censores, olvidados del pasado católico del asunto. La gratuidad de la promesa evangélica y su independencia respecto a la observancia de la ley, provocaban reservas, sea del lado bíblico como del dogmático. La salvación dependía del cumplimiento de condiciones expresas: bautismo, penitencia. Trento se había pronunciado sobre el tema⁵⁶. Muy extremosamente califican las dos partes de la frase inculpada de heréticas, en la gratuita suposición de que quedan excluidas la penitencia y las obras, cuando las adiciones de Carranza hacían decir al texto melanchtoniano justamente lo contrario.

55 DH V, 256-7.

56 Los textos correspondientes son los siguientes: Sess. 6, cn. 9, «Si quis dixerit sola fide impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s». El modo erróneo de entender el «sola fide» perfilado con el «ita ut», es completamente extraño al pensamiento de Carranza, y no es superfluo recordar el comienzo del cap. 9: «Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti neque remissa unquam fuisse peccata nisi *gratis* divina misericordia propter Christum»... El cn. 20 apunta al antinomismo abusivo en la inteligencia del Evangelio: «Si quis hominem iustificatum et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum, a. s». Justamente las adiciones de Carranza al texto de Melancton devuelven a su redacción el sentido correcto propuesto por Trento y desvelan la tendenciosidad de la apoyatura tridentina utilizada por los censores para tachar de herética su doctrina.

Sin embargo, en vez de llevar personalmente el análisis del acierto de la censura, juzgo más clarificador ceder la palabra al propio Carranza, quien en su respuesta a los calificadores va a razonar su posición, evocando para ello los pasados debates conciliares y extraconciliares y los escritos de otros autores católicos contemporáneos. Su larga respuesta nos aproxima al meollo del diálogo interconfesional de aquella época y expresa con mucha mayor precisión y carácter personal la posición de Carranza:

«La proposición septima se toma del segundo punto, fo. 33, fa. 2, la cual fue examinada en el dicho tiempo [del Concilio de Trento] bien a la larga. Y aunque en las palabras de ella estuvimos los católicos muy diferentes, pero en la sentencia fuimos todos conformes y contrarios a los protestantes, y así se decretó en la dicha Sesión 6, ca. 9, 12, 14 et in speciali can. 20: «Si quis hominem justificatum» etc... Los católicos que estuvieron conmigo en la dicha examinación, la escriben a la letra como aquí está, para confutarla, como allí lo hecimos; el Doctor Ruardo [Tapper], Deán de Lovaina, in art. 8, pag. 90 et 97, in quibus locis respondendo subjugit quod in hoc articulo iam ipsi protestantes rei et veritatis evidentia superati, conveniunt nobiscum, promissiones Dei, quas Evangelium proponit, habere conditionem penitentiae et solis penitentibus offerri, ut Phlippus [Melancthon] ubique docet et Martinus Bucerus circa librum ad Caesaream Magestatem oblatum. Haec Decanus p. 92.

Y como parece al dicho Deán que los protestantes concordaban con los católicos cuanto a este punto. así nos pareció a todos, y así está declarado en el dicho cuadernillo en dos lugares del mismo punto, y fo. 34, facie prima poco más abajo, de donde el fiscal toma la dicha proposición, dice así: «Illud autem sciendum quod particula *gratis* non excludit fidem neque penitentiam neque opera nostra excludit, sed conditionem nostrae dignitatis, et transfert causam benefitii a nobis in Christum». Et fo. 35, facie 2, prope finem, concludendo quod declarat magis quod dixerat, sic: «Benefitium hoc Christi omnibus offertur, etc... Quod autem non omnes consequantur Evangelii promissa, eo fit quod non omnes credunt et credentium non omnes obediunt legi; nam Evangelium, etsi gratis promittitur, tamen requirit finem [fidem] et penitentiam et obedientiam legis. Diximus quod particula *gratis* non excludit ista», etc... En estos lugares se declara, quod quamvis promissio Evangelii videatur absoluta, tamen re vera est conditionata: offertur enim gratia et remissio peccatorum, sed tantum penitentibus promittitur vita aeterna, si servaverint mandata legis. Y así está añadido y declarado entre renglones a la palabra pronuntiemur «et pronuntiemur et simus justi».

Y lo mismo escribe fray Domingo de Soto. *lib. 3 de Natura et Gratia*, c. X, quod, convicti a veritate, idem nobiscum sentiunt, ut constat ex libello exhibito Ratisponae per eos c. 5, ubi

fatentur quod nemo absque vera poenitentia justificatur. Idem c. 13.

Y cuando a mí se me ofreció ocesión, enseñé lo mesmo: quod promissiones evangelicae non dantur in particulari, sed sunt generales et cum conditione: ut, si crediderimus, si dilexerimus, si poenitentiam egerimus, etc... juxta illud, *Si impius egerit poenitentiam et Qui diligit me, diligetur a Patre meo*, etc... Y así le dije yo votando en el Concilio cuando se examinaba este punto, y está escripto en estos papeles fo. 89, fa. 2ª, respondiendo ad 2am quaestionem, de lo cual hago presentación, y más en particular fo. 37. fa. prima, docetur quod remissio peccatorum est in primo gradu libertatis, et donatio Spiritus Sancti, quae est in 2ª, haec duo nihil prorsus pertinere ad eos qui non agunt poenitentiam, sed tantum ad illos pertinere qui per fidem, dilectionem et poenitentiam apprehendunt benefitium Christi. Haec ibi. Ubi palam docetur quod istae promissiones non sunt absolutae, sed cum conditione poenitentiae.

Esto mesmo enseñó por todo el Catecismo, especialmente en el sacramento de la penitencia y de sus partes, ut fo. 318, fa. prima, 323, fa. prima et sequenti fa. prima et 2ª; 328, fa. prima; 330 et aliis multis locis. Y pues estos escriptores católicos la pusieron e imprimieron así en sus libros, bien la puedo yo dejar en mis borradores con la mesma declaración que ellos.

Cum hoc tamen est verum quod aliquando proponuntur a theologis scholasticis istiusmodi propositiones in forma absoluta, sic: «Facienti quod est in se est, Deus semper confert suam gratiam»; et «omnibus poenitentibus Deus dat suam veniam». Sed quamvis istae locutiones videantur absolutae, revera sunt conditionatae ac si dicas: «Si feceris quod in te est. Deus semper dabit suam gratiam. Si vere feceris poenitentiam, infallibiliter Deus dabit veniam». Ad hunc modum et ego aliquando proposui sic absolute has propositiones, praesertim loquens de oratione, ne petamus ista sicut postulamus bona temporalia sub conditione explicita vel implicita.

Postremo dico quod tota haec quaestio quae scripta est fo. 33 sub titulo *De discrimine legis et evangelii*, scribitur ad longum in Sinodo Coloniensi. titulo de iustificatione, p. 274 et infra, et haec propositio quae notatur, sub eisdem verbis est ibi p. 283, unde desumpta sunt quae in hoc quaternione continentur, cuius sinodi doctrina a me et ab omnibus consulebatur cum haec examinarentur Tridenti»⁵⁷.

Esta extensa réplica de Carranza es un tanto confusa y en ella se entremezclan diversos elementos. Carranza inscribe la proposición incriminada entre las expresamente debatidas en la discusiones conciliares y ante la cual las posiciones ca-

57 Real Academia de la Historia, *Proceso de Carranza*, II 904 v-6r. Corrijo en la transcripción algunas erratas evidentes del texto de esta copia procesal hecha al dictado.

tólicas, «muy diferentes» en las palabras, alcanzaron concordancia en la sustancia y unanimidad frente a los protestantes. El resultado se plasmó en los cánones 9, 12, 14 y 20. Carranza dice haberla confutado en el concilio y parece aludir a igual actitud condenatoria por parte del Décano de Lovaina Ruardo Tapper. Más sobre la cuestión de fondo se suma y se apoya a la vez en el parecer expresado por Tapper en su obra clásica, según el cual los protestantes, vencidos por la evidencia, llegaron a convenir con los católicos, reconociendo que las promesas evangélicas suponían actitud penitencial en quien las acogía y se ofrecían solamente a los penitentes⁵⁸. Como representantes de tal actitud protestante Tapper cita en general la obra de Melancthon y los comentarios de Martin Butzer al *libellus* entregado a Carlos V, que no es otro que el del coliquio de Ratisbona⁵⁹. A mayor abundamiento Carranza citará en favor de esta apreciación a Domingo de Soto, que citando claramente el libelo de Ratisbona, pone en boca de los protestantes la afirmación de que nadie es justificado sin verdadera penitencia o arrepentimiento. La concordancia con los protestantes fue de general aceptación en el Concilio (1546), como más tarde la expresaron en sus obras Tapper y Soto⁶⁰.

58 La cita de Tapper en el alegato de Carranza, del art. 8, f., 90, etc... sólo puede corresponder a la obra *Explicationes articuloꝝ venerandae Facultatis Sacrae Theologiae generalis studii Lovaniensis...* en su segundo, tomo que apareció en 1557. Cfr. J. Mercier, art. Tapper, DTC XV, 52-3. La verificación de las mismas nos descubre que se trata de páginas, no folios; la alusión a la doctrina de Butzer y su concordancia con los católicos al tiempo de responder al *Libellus* presentado por Carlos V en el coloquio de Ratisbona, se halla en la p. 93; a continuación registra Tapper, pp. 94-7 los cambios operados en Butzer.

59 El *Libellus Ratisponensis* aludido en su c. 5 ya en su tiempo mereció reservas respecto a la fidelidad de su texto. Pueden verse tres redacciones contemporáneas del mismo en la obra de G. Pfeilschifter, *Acta Reformationis Catholicae* (Regensburg 1974) VI, 30-44, 44-52 y 52-4. El reconocimiento de Butzer de la necesidad de la penitencia aparece más explícitamente reflejado en el relato oficial *Actorum colloquii Ratisponensis ultimi...* (Lovanii 1547), sin foliar, acta del día 12 del coloquio.

60 La referencia Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. II, c. 10 (Salmanticae 1554), f. 233 r. es especialmente coincidente: «Quin expendamus verba libelli per eos exhibiti Ratisponensis, et perscrutemur an idem ipsi a veritate convicti nobiscum sentiant. Aiunt enim art. 5: Cum renovatio sit imperfecta et haereat in renovatis infirmitas. tamen docendum est, ut qui vere poenitent, semper fide certissima statuunt, propter Mediatorem Christum, Deo placere. Et in eiusdem loci expositione Bucerus ait, quod articulus ille solum poenitentibus et vere poenitentibus et habentibus fidem vivam, praecipit statuere fide certissima se assequi gratiam-Hic precor atten-

Tras esta cobertura, Carranza deja caer que *en tal sentido* está «declarado» en el texto de sus papeles y para ello vuelve a transcribir dos proposiciones olvidadas por el fiscal, en que expresamente se afirma —por obra y gracia de las adiciones de Carranza— que la gratuidad de la oferta evangélica, la partícula *gratis*, no excluye la penitencia, sino que la exige, como también exige observancia de la ley. La exegesis de las frases alegadas es correcta y justa: aunque las promesas evangélicas parezcan absolutas, en realidad son condicionadas. La gracia y el perdón de los pecados se ofrecen a los arrepentidos, y si observan la ley. En tal caso no sólo «pronuntiamur», sino que «sumus iusti». Carranza enfatiza sobre esta pequeña pero sustancial adición que hizo al texto melanc-toniano.

Avanzando un paso más Carranza añadirá que él enseñó esta doctrina, esto es, que las promesas evangélicas no son particulares, sino generales y supeditadas a condiciones formuladas diversamente por la Sagrada Escritura: *Si impius egerit penitentiam...* (Ezeq 18, 21); *Qui diligit me, diligitur a Patre meo* (Io 14, 21). Entre los testimonios escritos de tal doctrina, alude al voto defendido en el Concilio ⁶¹, al escrito *De libertate christiana* del que nos ocuparemos más tarde ⁶² y a determinados pasajes del Catecismo ⁶³. Era más fácil para Carranza defender

ti sint legentes omnes, quemadmodum isti, qui ex principio tam a nobis diverso controversiam hanc submoverunt, quam iam solis differentes verbis nos deludant. Quis dubitat, quin vere poenitentibus habentesque fidem vivam, salutem per Christum obtineant?».

Algunos rastros de la discusión tridentina acerca de la necesidad de la penitencia pueden verse en la serie *Actorum* de la ed. Gorresiana, *Concilium Tridentinum*: Obispo de Feltre, VI, 297; Obispo de Badajoz, VI, 324; Seripando, VI, 334-5; también en algunos resúmenes de los argumentos debatidos, VI, 338, 422 y 503. En la serie *Tractatus* podemos ver los de Seripando, XII, 618-9 y 632-3.

⁶¹ Aunque no se trate del voto original, sino de una redacción retocada y ampliada posterior, puede verse mi edición del «De justificatione» de Carranza en la *Revista española de Teología*, 15 (1955) 597-9, 607-8, y en la p. 600 una alusión a la concordancia ratisponense con los protestantes.

⁶² Será el cuarto de los textos de este estudio.

⁶³ Cfr. mi edición de los *Comentarios sobre el Catechismo Cristiano* de Carranza, en la BAC Maior (Madrid 1972), II 242: «ningún pecado mortal se puede perdonar sin penitencia, a lo menos interior». En la p. 252-4 habla largamente de la necesidad de la penitencia: «Los hombres no obramos nada en nuestra creación, y es necesario que hagamos algo en nuestra justificación, aunque el autor principal de ella es sólo Dios. Por tanto, ninguno, después de haber pecado mortalmente, se puede salvar sin penitencia». So-

la propia doctrina, que tratar de justificar la presencia de la expresión melanchtoniana entre sus papeles. Por eso remata la frase con un argumento sutil: «Y pues estos escritores católicos la pusieron [la frase] e imprimieron así en sus libros, bien la puedo yo dejar en mis borradores con la misma *declaración* que ellos». La declaración o complementos modificadores eran sustanciales en su defensa.

Todavía Carranza echa mano de una aclaración doctrinal al respecto. Según él, los teólogos escolásticos utilizan algunas proposiciones en forma absoluta, que en realidad deben ser interpretadas en sentido condicional. De esta suerte son las afirmaciones usuales y clásicas «Facienti quod est in se, Deus semper confert suam gratiam»; «omnibus poenitentibus Deus dat suam veniam». En ambos casos debe sobreentenderse, «Si hicieres lo que está en tí», «Si hicieres verdadera penitencia», etc. Carranza reconoce haber usado en ocasiones tal forma absoluta, v. gr. escribiendo sobre la oración, para distanciar la petición de los supremos bienes espirituales de la petición de bienes materiales, siempre supeditada a condiciones explícitas o implícitas⁶⁴.

Por último, acude a un argumento de cobertura que nos pone en nuevas pistas: cuanto él escribe sobre la diferencia entre la Ley y Evangelio está ampliamente tratado por el Sínodo de Colonia, en el título «De justificatione». La proposición incriminada se halla a la letra en el Sínodo, del que se tomó lo contenido en el cuaderno del cartapacio 7º. Por lo demás, la doctrina del Sínodo Coloniense —según confesión de Carranza—, era consultada por él y por todos cuando se trataban estas cuestiones en Trento⁶⁵.

bre las condiciones de la contrición, pp. 255-6. Sobre la penitencia como remedio para el pecado, p. 267.

64 *Ib.*, II, 385-6, a propósito de la petición de bienes espirituales en la oración, dice que «se han de pedir sin ninguna condición ni limitación alguna». En cambio la petición de bienes corporales implica algunos presupuestos condicionantes, *ib.*, p. 386. El alcance condicional de las promesas bíblicas es expresado por Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. II, c. 10, f. 232 v del modo siguiente: «...promissionem nullam esse factam in sacra scriptura in particulari et absolute... sed in genere, si crediderint, si speraverint, si dilexerint, si denique poenitentiam egerint: hoc est, si Deo nobis sua numina spirante, assensum cooperantes praestiterimus».

65 Exacta información sobre la utilización del *Enchiridion* en el Concilio de Trento la hallamos en la monografía de J. Meier, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503-1559)*, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 113), (Munster W 1977), pp. 53-6. Es preciso advertir que más tarde

Si la pista del Coloniense nos abre nuevas perspectivas, resulta inaceptable que Carranza diga que el contenido del cuadernillo de su cartapacio deriva del sínodo germano, cuando es para nosotros tan patente su dependencia literal de Melancton. Hecha esta salvedad, sigamos indagando en la pista descubierta; el sínodo coloniense. Nada encontramos en los capítulos, más bien de índole disciplinar, publicados en el tomo 32 de la colección de concilios de Mansi y correspondientes a los sínodos de la ciudad alemana de 1536 y 1538. En el segundo de ellos VI, 21 se alude al propósito de ofrecer una exposición doctrinal amplia, patrocinada por el mismo concilio, que no es otra que el *Enchiridion christianae institutionis*, obra aparecida bajo anonimato, pero que sabemos que fue compuesta por el teólogo Iohannes Gropper, a quien cita elogiosamente Seripando como artífice del concilio y de esta obra⁶⁶. Esta obra mereció las preferencias de Carranza y de ella tomó numerosos párrafos en la composición de su amplio Catecismo⁶⁷. Aunque en nuestro caso concreto la cobertura buscada en el Coloniense resultase artificiosa, sin embargo es acertada en cuanto a concomitancias doctrinales, tanto más explicables cuanto que Gropper fue uno de los más valiosos interlocutores católicos con Melancton. Las analogías con la temática que venimos tratando son por demás llamativas. Véase este planteamiento global de los contrastes que estudiamos y de la importancia otorgada a los mismos:

Verum secundum omnium veterum sententiam, potius discernendam esse dicimus iustitiam Dei a iustitia humana, iustitiam fidei a iustitia legis, iustitiam bonae conscientiae a iustitia carnis externa Novum Testamentum a Veteri, Evangelium a lege, legem fidei a lege operum seu factorum, legem literae a lege spiritus vitae, legem servitutis a lege libertatis, denique opera fidei ab

se levantaron sospechas sobre esta obra, especialmente sobre la exposición del tema de la justificación, que llevaron a incluirla en el Index a fin de siglo. Ib., 57-9. También la Inquisición española expurgó la obra, y en especial el capítulo íntegro sobre la justificación como lo he mostrado en mi artículo 'Iohannes Gropper expurgado por la Inquisición española', *Scriptorium Victoriense* 24 (1977) 197-218.

66 La mención de la obra por el Concilio en Mansi 32, 1254. El elogio de Seripando en *Concilium Tridentinum*, 12 667. Sobre la relación del *Enchiridion* con Melancton, cfr. Meier, o.c., p. 44; Braunisch, o.c., passim. Ambos siguen la pista desvelada por el estudio de Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (Leipzig 1936).

67 Una demostración evidente puede verse en nuestro trabajo 'Credo sanctam ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia', *Communio* 6 (1973) 33-77.

operibus legis. Tota res in eo consistit, si intelligamus quid differant Evangelium a lege, Novum Testamentum a Veteri.

Aiunt quidam duas omnino esse Scripturae partes, legem et promissionem reconciliationis. Legem esse doctrinam requirentem a nobis perfectam obedientiam erga Deum; sed promissionem reconciliationis quae pollicetur remissionem peccatorum gratis propter Christum (etsi obedientia non praestetur), eam proprie ac recte Evangelium dici. Vocari quoque legem ubicumque praecepta leguntur, vel in libris Veteris Testamenti vel Novi. Itidem Evangelium vocari ubicumque vel in libris veteris Testamenti vel Novi haec promissio reperitur. Ut autem isti non improbanda dicant, nobis tamen magis placet veterum patrum, et sententiam et ipsa propemodum verba sequi, praesertim quod existimemus Evangelium seu Novum Testamentum non omnino in promissione, sed magis in exhibitione. non solum remissionis peccatorum, sed et iustitiae spiritalis (qua Deus iustificat credentes) consistere»⁶⁸.

Con reiteradas citas del *De spiritu et littera* de S. Agustín —seis en tres páginas—, Gropper va desplegando todo el repertorio de contrastes clásicos entre el Antiguo y Nuevo Testamento: foris-intus, externa doctrina-gratia interna, accusat-salvat, ministratio mortis-ministratio vitae, lex litterae-lex spiritus, lex servitutis-lex libertatis, lex operum-lex fidei, lex timoris-lex amoris. El Nuevo Testamento o Evangelio se caracteriza primordialmente por la gratuita remisión de los pecados y la renovación interior; es doctrina interna y viva escrita en los corazones por el Espíritu Santo; es el «nuntium laetissimum», etc...⁶⁹. Tras estas precisiones concluye Gropper dirigiéndose a su interlocutor anónimo, que no es otro que Melancton: «Non habes ergo quod dicas nos Evangelium cum lege confundere, vel Evangelium in legem transformare, vel causam iustificationis in nostram dignitatem transferre, vel iubere ut de iustificatione et acceptatione nostra dubitemus»⁷⁰.

Pero donde más largamente trata Gropper la cuestión es en la extensa introducción al Decálogo en su citada obra, en la que contabilizamos no menos de diez citas del *De spiritu et littera* de San Agustín. La «lex nova» o Evangelio, aparece perfilada como «lex spiritus», «lex perfecta libertatis», «lex gratiae», «circumcisio cordis», «lex scripta in corde». El

68 [J. Gropper], *Enchiridion christianae institutionis in Concilio provinciali Coloniensi editum...* (Parisiis 1554), f. 133r-v. La frase velada del «aiunt quidam» puede referirse a Melancton, justamente a los textos recogidos en nuestro estudio con los nn. 1-3, 8-9.

69 *Ib.*, f. 133v-9r.

70 *Ib.*, f. 139r.

Evangelio no volatiliza la ley moral, sino que la hace más clara, exigiendo no sólo la obra externa, sino el efecto o disposición interna. El Evangelio posee su letra, y mata si no está presente la gracia. Existe la ley en el Evangelio, y existe Evangelio en las promesas del Antiguo Testamento, «Estque unum et idem Evangelium, in quo omnes sancti et pii ab initio mundi sunt salvati»⁷¹. Tras reafirmar la gratuidad de la oferta evangélica, rematará su pensamiento, con clara distancia de los protestantes o evangélicos:

«Ecce vides Evangelium duo complecti: in primis annuntiationem gratiae et remissionis peccatorum; deinde vivam charitatem, individuum verae fidei comitem ac mandatorum Dei effectricem, quam qui nondum in se experiuntur, hi se evangelicos esse desinant gloriari»⁷².

Sospecho que ninguna dificultad tendría Carranza para suscribir todas y cada una de las palabras de Gropper, cuya doctrina, sin mutilación alguna, serviría más adecuadamente de cauce expresivo para la concepción de Carranza. Esta aproximación y concordancia nos da con mayor garantía la plataforma en que el acuerdo entre protestantes era posible, y las diferencias de concepto, y aun de equívocos posibles bajo idénticas expresiones, que podía darse en sus correspondientes formulaciones. Ciertos matices y precisiones son absolutamente necesarios para disipar equívocos. Carranza los expresó de manera limitada e imperfecta ciñéndose en la medida de lo posible al patrón expresivo de Melancton.

De hecho utilizó ampliamente el *Enchiridion* gropperiano como fuente de inspiración, en muchas ocasiones literal, del Catecismo. No encontramos en éste el desarrollo temático sobre la Ley y el Evangelio que deseáramos. Quizá no era un tema apropiado para lanzarlo íntegramente a los lectores de una obra en lengua vulgar. Sin embargo sí nos encontramos con algunos ecos no tan borrosos de las ideas expuestas, cuando en lugares distantes trata de la Ley y el Evangelio. Guardando fidelidad al orden en que apunta a los términos del binomio, habría que reconocer que Carranza habla del Evangelio y más

71 Ib., f. 242v-4r. La última frase latina es una transcripción exacta de la de Melancton de nuestro texto, n. 8.

72 Ib., f. 245v. Una exposición de conjunto sobre la doctrina de Gropper sobre Ley-Evangelio puede verse en Braunisch, o.c., pp. 164-82.

tarde de la Ley, anticipándose a la intencionada y célebre inversión barthiana de la antítesis ⁷³.

En efecto, Carranza habla del Evangelio en el contexto del Símbolo, al explicitar el contenido de nuestra fe en la segunda persona de la Trinidad, el Verbo Encarnado, comentando el «Credo... in Iesum Christum». Tras caracterizar como el más específico oficio de Cristo el de Redentor y el de ser don de Dios para que nos apropiemos de él, prosigue:

«Cuando esto se conoce bien, entonces se conoce el Evangelio, porque esto es saber el Evangelio, ésta es la *bueno nueva* que nos trajeron los ángeles del cielo, la llevaron los profetas y los Apóstoles por el mundo: Haberse dado por nuestro el Hijo de Dios, con toda su hacienda y su vida. Esto llamaron los Apóstoles, que escribieron en griego, *Evangelio*, que quiere decir *bueno y alegre nueva*, mandando Cristo a los Apóstoles que predicasen el Evangelio por todo el mundo, que llevasen esta buena y alegre nueva por todo el mundo: que era dado el Hijo de Dios al mundo para su remedio... Esta es la llave de nuestra fe, de nuestra religión y el tema de nuestra predicación. Esta predicación se llama Evangelio, buena nueva, que nos asegura en la vida y en la muerte, que sola nos ha de consolar en vida y en muerte» ⁷⁴.

El tema de la ley aparece en la introducción a la segunda parte del Catecismo «lo que debemos obrar». El obrar neotestamentario aparece claramente definido como fruto de la fe y de la caridad: «Las obras para que nazcan buenas, vivas y tengan algún valor y mérito en la presencia de Dios, es menester que sean frutos de la fe y de la caridad, que son las dos primeras y principales virtudes cristianas y virtudes hermanas engendradas de un espíritu, que es el Espíritu Santo, y nacidas y concebidas de una madre, que es el alma del hombre, por obra y ayuntamiento del Espíritu Santo» ⁷⁵.

La Ley, en sus diversas modalidades, es «medidas que nos da Dios para medir todas nuestras operaciones». Entre sus modalidades presenta la ley eterna, la ley natural, las leyes humanas, y las leyes divinas, conocidas por la fe. Las leyes naturales y divinas conocen tres tiempos: antes que el hombre pecase, después que el hombre pecó, y después de la

⁷³ El texto barthiano 'Evangelium und Gesetz', es reproducido en el libro ya citado *Gesetz und Evangelium*, pp. 1-29.

⁷⁴ Catechismo, I, 191-2. Cfr. Gropper, o.c., f. 244v-5r.

⁷⁵ Catechismo I, 433.

muerte de Cristo hasta el fin del mundo⁷⁶. Este tercer tiempo, «tiempo de la redención y restitución del hombre, se llama estado de gracia, porque en este tiempo fue el hombre redimido y restituido al estado donde había caído, por sola gracia y merced de Dios⁷⁷. De la ley mosaica, fueron derogadas las llamadas judiciales y ceremoniales, pero subsisten las morales, compiladas en los diez mandamientos y que obligan de una manera y a todas las gentes del mundo⁷⁸. La observancia de los mandamientos es condición para el logro de las promesas de premio por parte de Dios, aunque la primera motivación de guardarlos sea «ser Dios quien los manda guardar, a quien los hombres tenemos tanta obligación de obedecer y servir, pues es nuestro Señor y Dios natural»⁷⁹. Con todo, la observancia de la ley en el tercer tiempo, el del Evangelio, se inserta en un clima específico que contrasta con el tiempo de la antigua ley y donde queda más marcado el contraste entre Ley y Evangelio:

«En el tercero tiempo reina la *ley de gracia*, cuyo ministro fue Jesucristo en cuanto hombre, como dice S. Pablo [Rom 7, 7-25]. porque creció tanto la malicia de los hombres y el poder del pecado, que la ley que habían recibido para su remedio, les era ya para mayor condenación suya; y lo que era dado para su salud y vida, les era ya para su daño y para su muerte. Esto por su malicia, no por mal que en la ley hubiese, que era justa y santa.

Para remedio de tanto mal envió Dios, no a Moisés, como la primera vez, ni a otro hombre santo, sino a su mismo Hijo, que se hizo hombre para remedio de los hombres; y dioles ley, no escrita en tablas de piedra como las trajo Moisés, sino escrita en los corazones de los hombres y escritas con el dedo de Dios. Esta ley es el Espíritu Santo y su gracia, que se da a las almas donde él está presente. Esta es la ley evangélica, por la cual se gobierna la Iglesia y todos los cristianos que viven en ella. Dase en todo su cumplimiento con el sacramento del bautismo, y en los otros sacramentos se da el acrecentamiento de esta gracia y el espíritu de Dios. Esto nos han declarado así los profetas y los Apóstoles, especialmente el profeta Jeremías y el Apóstol S. Pablo»⁸⁰.

En consonancia con la doctrina tomista y en dependencia textual de Gropper, Carranza define así el tiempo del Evan-

76 Catechismo, I, 434-6.

77 Catechismo, I, 436.

78 Catechismo, I, 439-41.

79 Catechismo, I, 441.

80 Catechismo, I, 438-9.

gelio, en contraste con el tiempo de la Ley: La ley —en sentido analógico— del Nuevo Testamento o del Evangelio, es la gracia y la presencia activa del Espíritu Santo⁸¹, la era del corazón renovado anunciada por Jeremías (31, 33-4), la era en que cada fiel es «carta escrita con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en el corazón» y en que el mismo Espíritu «nos hizo aptos para el servicio de una alianza nueva, no de letra o código, sino de Espíritu Porque el código o letra, da muerte, mientras que el Espíritu da vida» (2 Cor 3, 3-6).

No resisto a la tentación de incorporar a estas glosas la bellísima prosa sobre tema que encontramos en fray Luis de León, al exponer el título «Rey de Dios» aplicado a Cristo. En su inmortal obra *Los nombres de Cristo* (1574), a propósito del modo de gobierno de Cristo, intercala una jugosa presentación de la ley de Cristo, en que afloran los temas tratados en este trabajo. Con cierto realismo pesimista, fray Luis reconoce que las leyes, lejos de retraer del mal e inducir al bien, despiertan con frecuencia el amor a lo vedado y se convierten en ocasión de pecado. Cristo «halló una nueva manera de ley, extrañamente libre y ajena de aquestos inconvenientes: no sólo nos *enseña* a ser buenos, sino que nos *hace* buenos, cosa que ningún legislador supo jamás hacer. Y esto es «lo principal de la Ley evangélica y lo propio de ella, aquello en que notablemente se diferencia de las otras sectas y leyes». En el doble ministerio de la ley —iluminar el entendimiento y aficionar la voluntad—, el segundo es el verdaderamente notable, esto es, el reparo del gusto perdido, la impresión en la voluntad de la inclinación y apetito de aquello que merece ser apetecido por bueno. Lisiados miserablemente en ambas parcelas de nuestro ser, son menester la luz de reglas para el entendimiento y la buena inclinación para la voluntad estragada. El segundo modo «corta la planta del mal de raíz, y arranca, como dicen, de cuajo lo que más no puede dañar». Tras estos considerandos, fray Luis enmarca el alcance y sentido de la ley evangélica en párrafos inimitables por su tersa hondura:

«La primera se llama ley de mandamientos, porque toda ella es mandar y vedar. La segunda es ley de gracia y de amor,

81 Puede completarse esta doctrina con la doctrina del Catechismo acerca de la actuación del Espíritu Santo, I, 354-7.

porque no nos dice que hagamos esto a aquello, sino hácenos que amemos aquello mismo que debemos hacer.

Aque:a es pesada y áspera, porque condena por malo lo que la voluntad corrompida apetece por bueno; y así hace que se encuentren el entendimiento y la voluntad entre sí, de donde se enciende en nosotros mismos una guerra mortal de contradicción. Más ésta es dulcísima por extremo, porque nos hace amar lo que nos manda, o por mejor decir, porque el plantar y engerir en nosotros el deseo y la afición a lo bueno, es el mismo mandarlo. Y porque, aficionándonos y, como si dijésemos, haciéndonos enamorados de lo que manda. por esa manera y no de otra nos manda.

Aquella es imperfecta, porque a causa de la contradicción que despierta ella por sí, no puede ser perfectamente cumplida, y así no hace perfecto a ninguno. Esta es perfectísima, porque trae consigo y contiene en sí misma la perfección de sí misma.

Aquella hace temerosos; aquésta amadores.

Por ocasión de aquella, tomándola a solas, se hacen an la verdad secreta del ánimo peores los hombres; mas por causa de ésta son hechos enteramente santos y justos.

Y como prosigue San Agustín largamente en los libros *De la letra y el espíritu*, poniendo sus pisadas en lo que dejó hollado San Pablo, aquella es perecedera, aquésta es eterna; aquella hace esclavos, aquésta es propia de hijos; aquella es ayo triste y azotador, arquésta es espíritu de regalo y consuelo; aquella pone en servidumbre, aquésta en honra y libertad verdadera».

Moisés y los demás, antes y después de él, sólo supieron dar la primera manera de leyes, que consiste, más en poner mardamientos que en inducir buenas inclinaciones; por eso su obra fue imperfecta y no tuvieron suceso. El cimiento cristocéntrico y pneumatológico de la ley nueva resalta así con mayor brillantez:

«Mas Cristo, nuestro verdadero Redentor y Legislador, aunque es verdad que en la doctrina de su Evangelio puso algunos mandatos y renovó y mejoró otros algunos que el mal uso los tenía mal entendidos, pero lo *principal* de su Ley y aquéllo en que se diferenció de todos los que pusieron leyes en los tiempos pasados, fue que, mereciendo por sus obras y por el sacrificio que hizo de sí el espíritu y la virtud del cielo para los suyos, y criándola él mismo en ellos, como Dios y Señor poderoso. trató no sólo con nuestro entendimiento, sino también con nuestra voluntad, y derramando en ella este espíritu y virtud divina que digo, y sanándola así, *esculpió en ella una ley eficaz y poderosa de amor*, haciendo que todo lo justo que las leyes mandan lo apeteciese y, por el contrario, aborreciese todo lo que prohíben y vedan».

El dinamismo del Espíritu, verdadera característica de la nueva era, es contrastado con el tiempo de la Ley mosaica, perfilado en sus propiedades y condensado en fórmula concisa: «*ley de gracia*»:

«Y añadiendo continuamente de este su espíritu y salud y dulce ley en el alma de los suyos, que procuran siempre ayuntarse con él, crece en la voluntad mayor amor para el bien y disminúyese cada día más la contradicción que el sentido le hace; y de lo uno y de lo otro se esfuerza de continuo más aquesta santa y singular ley que decimos y echa raíces en el alma más honda y apodérase de ella hasta hacer que le sea cuasi natural lo justo y el bien. Y así trae para sí Cristo y gobierna a los suyos, como decía un profeta (Jer 30, 8), «con cuerdas de amor y no con temblores de espanto», ni con ruido temeroso, como la ley de Moisés. Por lo cual dijo breve y significativamente San Juan (Io 1, 17): «La ley fue dada por Moisés, mas la gracia por Jesucristo». Moisés dio solamente ley de preceptos, que no podía dar justicia, porque hablaban con el entendimiento, pero no sanaban el alma; de que es como imagen la zarza del Exodo, que ardía y no quemaba, porque era cualidad de la Ley vieja, que alumbraba el entendimiento, mas no ponía calor a la voluntad. Mas Cristo dio Ley de gracia que, lanzada en la voluntad, cura su dañado gusto, y la sana y aficióna a lo bueno, como Jeremías lo profetizó divinamente: «Días vendrán?», etc. (Jer 31, 31-4).

Pues éstas son las nuevas leyes de Cristo y su manera de gobernación particular y nueva. Y no será menester que loe ahora yo lo que ello se loe; ni me será necesario que refiera los bienes y las ventajas grandes de aquesta gobernación,

adonde guía el amor y no fuerza de temor;

adonde lo que se manda se ama, y lo que se hace se desea hacer;

adonde no se obra sino lo que da gusto, ni se gusta sino de lo que es bueno;

adonde el querer el bien y el entender son conformes;

adonde para que voluntad ame lo justo, en cierta manera no tiene necesidad que el entendimiento se lo diga y declare»^{81 bis}.

¡Qué lástima que esta melodía no hubiese seguido resonando con fuerza en el ámbito de la Moral católica y hubiese sido ahogada por códigos preceptistas que trataban de garantizar el mínimo exigible y con estrecho formalismo! Ha habido que esperar siglos para recuperar unos acentos, que quedaron marcados por la polémica antiprotestante.

81 bis. Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*, Prólogo y notas del P. Félix García, OSA. (BAC 3), (Madrid 1957⁴) I, 593-8.

Como indicio de la recuperación del tema por parte católica nos basta mencionar algunas frases de dos autores católicos en una obra tan representativa como es la enciclopedia teológica *Sacramentum Mundi*. Walter Kasper subrayará como primordial en el Evangelio, no contenidos de fe o ley nueva, sino la proclamación de la venida del Reino, acogida por la fe eficaz en el amor. La ley no es camino de salvación para el hombre, aunque esto nos haya de llevar a una inteligencia antinomista del Evangelio. La ley muestra la seriedad de la fe, concreta la fe y le da un cuerpo externo. Ley y Evangelio no suponen dos épocas o dos especies de palabra de Dios. Existe históricamente una ordenación recíproca entre Ley y Evangelio. Existe Evangelio en el Antiguo, y Ley, en sentido análogo, en el Nuevo. La gracia es el elemento primordial del Evangelio⁸². Por su parte K. Berger, en la misma obra, reafirma la salvación solamente por la fe y la subsistencia de las exigencias de la ley. «La ley se descarta, pues, como vía de salvación eterna, porque sus seguidores esperan alcanzar la justicia a través de ella; cuando en realidad, como lo prueba la Escritura, la justicia está ligada a una fe»⁸³. A una fe en la gracia —añadiríamos—, y a una fe que es a la vez gracia.

El tema, lejos de constituir un residuo arqueológico de la diatriba interconfesional, recupera activamente su carácter fun-

82 *Sacramentum Mundi*, IV, 261-3.

83 *Ib.*, IV, 240. La evolución del pensamiento católico en torno al tema puede contrastarse repasando el art. Lois de A. Molien, DTC IX, 871-910, escrito en 1926, en el que se habla largamente de la ley natural, de las leyes eclesiásticas, de la ley civil y en el marco de la ley divina positiva se dedica un tercio de columna, 889, a la ley evangélica. Una atmósfera totalmente diversa se respira, instalada ya en manuales y enciclopedias, en trabajos como los de K. Hornmann, *Diccionario de Moral cristiana* (Barcelona 1975) 729-38; B. Häring, *El mensaje cristiano y la hora presente* (Barcelona 1968) 129-54; A. Valsecchi, en el *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, dirigido por A. Valsecchi y L. Rossi, (Madrid 1974²) 567-75. Mientras todos estos utilizan la expresión «ley nueva» para sus respectivas exposiciones, G. Söhngen habla explícitamente de 'Gesetz und Evangelium' en su artículo en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 831-5, escrito ya en 1960. En la descripción histórica del tratamiento del tema, Söhngen pone todo el énfasis en San Agustín y Santo Tomás y llega a denunciar una solución de continuidad en la tradición, llegando a afirmar que el tema quedó totalmente oculto y silenciado. Creo que un repaso sistemático de los comentaristas de Santo Tomás, obligados a repensar la *quaestio* del Maestro descubriría no pocos retazos de una tradición más rica, aunque condicionada ciertamente por la polémica interconfesional. Una muestra la podemos ver en el estudio de J. M. Urteaga, 'Ley y gracia. La respuesta suareciana a la polémica protestante', *Miscelanea de Comillas* 51 (1871) 103-92.

damental, no sólo en el plano ético general cristiano, sino como punto importante para el diálogo ecuménico, todavía no suficientemente atraído a su estudio. Así lo acaba de recordar J. M. Gustafson en un recentísimo artículo publicado en Roma ⁸⁴, en el que integra muchos de los elementos excesivamente utilizados como antitéticos. El Evangelio, como nueva vida *in Spiritu* reemplaza a la ley, y como Ley reemplaza a la Vieja Ley, nos dice. Evangelio y Ley se presentan en relación o tensión dialéctica; el primero transforma a la persona para el perfecto cumplimiento de la Ley. La ley —la «nova lex tomista»— es forma del Evangelio, aunque hayamos de recalcar que hemos de otorgar la primacía al Evangelio y tras él situar la ley.

3. *De spiritu et littera.*

El título del tercer escrito carranziano *De spiritu et littera* coincide exactamente con el correspondiente melanchtoniano. En la obra de Melanchton viene tras el *De discrimine Veteris et Novi Testamenti*, y en ligamen lógico con él: «Hic locus ex superiori nascitur». Carranza, que copia esta frase inicial, lo hace seguir al *De discrimine Legis et Evangelii*. En la transcripción del texto repite las manipulaciones ya conocidas. Por una parte suprime algunas expresiones: así cuando Melanchton dice que la letra significa los pensamientos, lobservancias y buenas intenciones»¹ sin el Espíritu Santo, Carranza omite las palabras encorchetadas, como también la equivalencia melanchtoniana del «sine Spiritu Sancto», esto es, «sine vero timore et vera fiducia Christi» (n. 2). En el número siguiente sustituye el «bonis intentionibus aut externis moribus» melanchtoniano, por un simple «operibus nostris», y nuevamente un «sine timore et vera fiducia» (n. 3). En el n. 4 omite la equivalencia melanchtoniana del captar el Evangelio sin espíritu «cum non vere timemus Deum nec vere credimus Deo», y sustituye un «fide» por un «per fidem». Al comentar las exigencias de la ley espiritual, conserva el «verum timorem» y «veram dilectionem» de Melanchton, pero omite el «veram fiduciam», o modifica el «fiducia misericordiae» de Melanchton por «fidem». También omite un párrafo final del texto de Melanchton en que se define la letra como «assuefactio et imitatio Decalogi» (n. 5).

⁸⁴ J. M. Gustafson, 'Gospel and Law: a central question in theological ethics', *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring* (Studia Moralia, XV), Roma 1977, pp. 101-11.

Otras variantes menores son de nula importancia. Veamos en columnas paralelas ambas redacciones que llevan entre corchetes las palabras afectadas por omisiones o cambios introducidos por Carranza:

MELANCHTON CR 456-7.

De spiritu et littera

[1] Hic locus superiori nascitur. Paulus enim Vetus et Novum Testamentum ita discernit 2 Cor 3 [6 ss.], ut Vetus Testamentum vocet litteram et administrationem mortis. Econtra Novum Testamentum seu Evangelium vocat administrationem spiritus et vitae. Significat autem Spiritus cum Spiritum Sanctum tum motus spirituales, quos excitat in cordibus Spiritus Sanctus, sicut testatur Paulus 2 Cor 3 [18], *Transformamur a claritate in claritatem a Domini Spiritu.*

[2] Littera vero significat omnes cogitationes [et observationes et, ut vocant, bonas intentiones] seu conatus rationis sine Spiritu Sancto, [hoc est, sine vero timore et vera fiducia Christi]. Opponitur enim Littera vivis et veris motibus cordis [Ideoque Littera dicitur, quia est quaedam doctrina seu imitatio, ad quam doctrina et disciplina assuefacti sumus].

[3] Lex igitur est littera, cum imitamur eam bonis [intentionibus aut externis moribus] sine Spiritu Sancto, [hoc est, sine timore et sine vera fiducia]. Et quidem lex per sese ideo est administratio quia aut tantum disciplinam quandam efficit, quae non liberat a morte aeterna, aut cum vere accusat, occidit conscientias, quia non promittit remissionem peccatorum gratis nec adfert Spiritum Sanctum, etc...

PAPELES DE CARRANZA

*De spiritu et Littera*¹

[1] Hic locus ex superiori nascitur. Paulus enim Vetus et Novum Testamentum ita discernit 2 Cor 3, [6 ss.], ut Vetus Testamentum vocet litteram et administrationem mortis; e contra Novum Testamentum vel Evangelium, administrationem spiritus et vitae... Significat autem Spiritum Sanctum et motus spirituales quos excitat in cordibus Spiritus Sanctus, sicut testatur Paulus 2 Cor 3, [18 y ss], *Transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini spiritu.*

[2] Littera vero significat omnes cogitationes... et conatus rationis [et operationis nostrae] sine Spiritu Sancto... Opponitur enim littera vivis et veris motibus spiritualibus cordis...

[3] Lex igitur est littera, cum imitamur eam bonis [operationibus nostris] sine Spiritu Sancto... Et [ideo] lex per se dicitur administratio mortis, quia aut tantum disciplinam quandam efficit quae non liberat a [peccato et] morte aeterna, aut cum vere accusat, occidit conscientias, quia non promittit remissionem peccatorum gratis, nec adfert Spiritum Sanctum.

¹ *Ad marg.*: Est tractatus AUGUSTINI specialis de hoc argumento.

[4] [Praeterea] et Evangelium est Litera cum non apprehenditur spiritu. [hoc est, cum non vere timeamus Deum nec vere credimus Deo], Sed Evangelium tunc est administratio spiritus et vitae, cum [fide] apprehenditur [remissio peccatorum et liberantur corda a terroribus, et concipiunt Spiritum Sanctum et novos motus legi Dei consentientes. Evangelium enim] promittit remissionem peccatorum gratis et Spiritum sanctum et vitam aeternam.

[5] [Repudianda igitur est] Originis interpretatio, qui Literam intelligit historiam [seu] ceremonias [seu] grammaticum sensum. Spiritum vero intelligit allegoricam interpretationem. Imo allegoriae ipsae ceremoniarum [et historicarum] per sese nihil sunt nisi Litera, hoc est, doctrina. Et quod Paulus inquit [Rom 7, 14], *Lex est spiritualis*, non debet intelligi legem esse allegoricam, sed legem non esse tantum externam et politicam disciplinam, sed requirere motus spirituales, scilicet verum timorem Dei, [veram fiduciam], veram dilectionem, etc... Itaque ceremoniae non impediabant quo minus David et [reliqui] sancti legem spiritualiter facerent. Ceremoniae enim non excludunt Spiritum Sanctum; inio sunt signa quibus exerceri fides debet. Nec refert dissimilia esse signa: patres habebant sua signa, circumcisionem et alias ceremonias. Nos habemus signa nobis tradita. Spiritus Sanctus autem idem est et [fiducia misericordiae in sanctis] debet esse similis, etiamsi signa temporibus variant. Haec [satis sit breviter admonuisse] de vocabulis Literae ac Spiritus, ut sciamus Literam non tantum pertinere ad tempus Mosaicae legis. sed ad omnium aetatum homines qui disciplina regendi sunt. R u r s u s etiam Spiritum Sanctum pertinere ad sanctos omnium aetatum, si-

[4] Et Evangelium est littera si apprehendatur sine spiritu²... Sed Evangelium tunc est administratio spiritus et vitae. cum per fidem³ apprehenditur... et promittit remissionem peccatorum gratis et Spiritum Sanctum et vitae aeternam.

[5] [Non est igitur tenenda] Originis interpretatio qui litteram [inter] historiam, [id est] ceremonias, [id est], grammaticum sensum; spiritum vero [inter] allegoricam interpretationem [ponit]. Imo allegoriae ipsae ceremoniarum per se nihil sunt nisi littera, hoc est, doctrina [quaedam]. Et quod Paulus [dicit], *Lex est spiritualis*, non debet intelligi legem esse allegoricam, sed legem non esse tantum externam et politicam disciplinam, sed requirere motus spirituales, scilicet [veram fidem]... veram dilectionem, verum timorem Dei. Itaque ceremoniae non impediabant quo minus David et [alii] sancti legem spiritualiter facerent; ceremoniae enim non excludunt Spiritum Sanctum, sed sunt signa quibus debet exerceri fides. Nec refert dissimilia esse signa. Patres habebant sua signa, circumcisionem et alias ceremonias. Nos habemus signa nobis tradita. Spiritus autem idem est, et [fides in istis] debet esse similis, etiam si signa temporibus variant.

2 *Carranza modifica la frase melanchtoniana cum non apprehenditur spiritu y añade al margen: AGUSTINUS, de spiritu et littera: Quod inde Decalogus nisi adsit spiritus vivificans, est littera occidens, c. 4 et 5 et 14 [PL 44, 203 ss. y 215].*

3 *Melanchton decía fide.*

cut et supra de lege et Evangelio diximus. [Sciendum enim est, etsi Litera, hoc est, assuefactio et imitatio Decalogi, quam efficit humana ratio, non iustificat coram Deo, tamen hanc disciplinam necessariam esse, ut saepe supra dictum est].

[6] [Haec in summa] de vobis litterae et spiritus. Ut sciamus litteram non tantum pertinere ad tempus mosaycae legis, sed ad omnium etatum homines, qui disciplina regendi sunt; et spiritum pertinere ad sanctos omnium aetatum, sicut supra de lege et Evangelio diximus.

El binomio antitético letra-espíritu, brevísimamente tratado, constituye el centro de interés de este tercer texto. Su apoyatura paulina, es clara y clásica, 2 Cor 3, 6: el *Littera occidit* de la Vulgata. El contexto del pasaje paulino apunta a una aplicación de los términos explícitos del binomio. Hablando de su propia misión, Pablo se inscribe entre los ministros del Nuevo Testamento, *non littera, sed Spiritu* (v. 6); y en el versículo siguiente define ambos Testamentos como *ministratio mortis, litteris deformata in lapidibus*, el uno; y como *ministratio Spiritus* el segundo, aunque reconozca que ambos fueron *in gloria*.

En la exegesis melanchtoniana, fundamentalmente recogida por Carranza, se explicita sobriamente esta caracterización. El Nuevo Testamento, como *administratio Spiritus* y Evangelio, apunta a la presencia del Espíritu Santo y a los impulsos espirituales animados por él. La letra significa nuestros pensamientos, acciones, intenciones e impulsos, privados de la animación del Espíritu Santo, lo que para Melanchton significa «sin verdadero temor y verdadera confianza (fiducia) en Cristo», frase que elimina Carranza. Letra se contrapone a impulsos vivos y auténticos del corazón; equivale más bien a doctrina exterior (preceptos), a disciplina rutinaria. Tal equivalencia es omitida por Carranza.

Avanzando en el tema, Melanchton añade que la Ley se convierte en letra cuando la secundamos intencional u operativamente sin Espíritu Santo, esto es, «sin temor y sin verdadera confianza», frase que nuevamente omite Carranza. La ley de *por sí* es «*administratio mortis*», porque nos ofrece e impone un marco de disciplina, sin librarnos del pecado; y porque al acusarnos de infidelidad, mata nuestras conciencias, sin ofrecernos en contrapartida el perdón gratuito de los pecados ni aportamos al Espíritu Santo. Puede parecer más audaz el que esta versión, aplicable obviamente al Antiguo Testamento, Melanchton la traspase también al Nuevo. Carranza asume la expresión melanchtoniana según la cual el Evangelio se trans-

forma en letra cuando no es captado espiritualmente, aun cuando omita una vez más la equivalencia melanchtoniana de esta captación sin espíritu: «cum non vere timemus Deum nec vere credimus». En ese adverbio se esconde toda la polémica católico-protestante acerca de la entidad de la fe. El Evangelio será «administratio Spiritus et vitae» solamente cuando lo acogamos o nos apoderemos de él por la fe, lo que equivale a acoger la promesa de perdón gratuito del pecado, el Espíritu Santo y la vida eterna (n. 4).

Una glosa erudita a la exégesis de Orígenes servirá a Melanchton y a su seguidor para matizar aún más la cuestión. Ambos parecen estar fundamentalmente de acuerdo en rechazar la interpretación origeniana: la letra, entendida como historia, ceremonias, sentido literal, y el espíritu, entendido como sentido alegórico⁸⁵. También el sentido alegórico o espiritual de las ceremonias —Carranza omite, el de las historias— puede convertirse en letra. El acuerdo parece extenderse a la interpretación de la frase paulina, *Lex est spiritualis* (Rom 7, 14), lo que no significaría que la ley es alegórica, sino más bien que no consiste solamente en una disciplina externa, sino en una realidad espiritual profunda que se realiza en el verdadero temor, el verdadero amor y —dice Melanchton y omite Carranza— en la verdadera confianza.

Según este fino patrón, letra-espíritu no es un binomio que designe dos tiempos o dos estadios, Antiguo y Nuevo Testamento, sino dos situaciones personales que afectan a ambos tiempos. El tiempo de las observaciones ceremoniales no impedía a David y a otros santos del Antiguo Testamento cumplir la ley espiritualmente, porque ellas *no excluyen* al Espíritu Santo, sino que son signos a través de los cuales se expresaba la fe. Los signos o ritos son distintos en ambos Testamentos, pero el Espíritu Santo es el mismo, y aunque cambien los signos debe ser la misma la actitud en la que estriba el nervio de la nueva situación: Melanchton la define como «fiducia misericordiae Dei», y Carranza simplemente como «fides». La conclusión lógica es reconocida expresamente: Letra no designa un tiempo, el tiempo de la Ley, sino a los hombres de todas

⁸⁵ Orígenes, *Peri archon*, IV, 10-11 y 15. PG 11, 363 ss., y 375 ss. Cfr. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961. Sobre la bajeza de la letra y la ley espiritual, pp. 289-96; sobre la letra del Evangelio, pp. 336-9; H. de Lubac, *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950) 200 y 231.

las edades regidos de un modo específico por la disciplina. Igualmente Espíritu no designa una segunda etapa, sino a los hombres de todas las edades —se sobreentiende— regidos por el Espíritu Santo. El paralelismo de interpretación del binomio letra-espíritu, Ley-Evangelio, es explícitamente manifestado, y asumido por ambos interlocutores. Carranza omitirá discretamente la última frase melanchtoniana en la que se afirma que la observancia humana del Decálogo, sin más, no justifica al hombre, aunque tal disciplina sea necesaria.

¿Qué pensar de esta lectura de Carranza del pensamiento melanchtoniano? El punto de arranque había de ser por fuerza común, ya que ahí estaba el texto paulino para apuntalarlo. Carranza se limita a remitir escuetamente en dos añadidos marginales a la obra superclásica de S. Agustín, cuyo título coincide rigurosamente con el tema: *De spiritu et littera*, y en la segunda de las citas se permite transcribir un breve párrafo agustiniano que designa al Decálogo mismo como «*littera occidens*», mientras no esté presente en nosotros el Espíritu vivificante. Fuera de las modificaciones, significativas, eso sí, introducidas en la transcripción del texto, nada hay que nos ayude a penetrar en la visión de Carranza.

Esta penuria, clamorosa en punto a omisión de textos tomistas que veremos a continuación, acaso nos sitúa mejor que nada en la verdadera entidad de estos apuntes conciliares melanchtonianos, punto que en buena hermenéutica jamás debemos olvidar. La dependencia estrecha del patrón melanchtoniano nos obliga a recordar que el autor del texto, el modulador de las expresiones, es el teólogo protestante. En el caso del escrito titulado *De libertate christiana*, que veremos a continuación, Carranza se lanza a complementos, a distingos y rechazos, que permiten hablar con mayor razón de autoría, de formulación personal de pensamiento, de reelaboración del tema por parte de Carranza. En cambio en los tres escritos que venimos presentando la dependencia es mayor, aunque no total. Justamente esta rigurosa falta de coincidencia, muy intencionada, demuestra que no nos encontramos ante unas simples apuntes, muy justificadas en el marco conciliar, pero que, dada su finalidad operativa, deberían ser fidelísimas, precisamente en aquellas expresiones más contrastantes con la posición católica. Las apuntes no están concebidas para ser fiel al pensamiento del adversario y refutarlo, sino más bien para aprovecharlo y encajarlo mediante sutiles edulcoraciones. Carranza

se siente atraído y atrapado en el *fondo* de la exposición melanchtoniana, no en todos los extremos de su formulación. En realidad ese *fondo* era patrimonio común. Tenía sus buenos patronos nada menos que en San Agustín y Santo Tomás. El protestantismo se apoderó en exclusiva de tal patrimonio, lo moldeó en forma un tanto diversa, aunque en buena parte aceptable, y por ello mismo, en el encono de la polémica y de la escisión, lo tiñó de connotaciones negativas que producirían el abandono de los temas por parte católica. Es el precio de las escisiones y polémicas enconadas, que marcó en buena parte la moral católica de la época de la Contrarreforma.

No podemos pretender seguir el curso de la tradición exegética patristica y medieval en torno a los textos paulinos que están en la base de estos planteamientos. Mas, basta reiterar la importancia del *De spiritu et littera* de S. Agustín, morosamente citado por Santo Tomás, para descubrir hasta qué punto, con finas variaciones melódicas, el tema tenía vigor en la tradición católica. Basta repasar superficialmente los meros títulos de los capítulos de la obra agustiniana para descubrir con sorpresa la presencia de muchos de los temas que venimos estudiando y hasta el puritanismo en Melanchton al no citar una obra en la que podemos leer un párrafo que parece melanchtoniano, en el c. 4: «Doctrina quippe illa, que mandatum accipimus continenter recteque vivendi, littera est occidens, nisi adsit vivificans spiritus», y un título en el propio capítulo harto expresivo: «Doctrina legis sine vivificante spiritu, littera est occidens». Su exegesis del texto paulino sobre la letra (c. 4, n. 7), o sobre la ley no establecida para el justo (c. 10), su exposición sobre la fuente de la justicia y de las buenas obras (c. 7 y 11), sobre la ley sin la gracia (c. 12), sobre la ley de las obras y la ley de la fe (c. 13), su consideración del mismo Decálogo como *littera occidens* (c. 14), su afirmación sobre la presencia de la gracia, velada en el Antiguo y patente en el Nuevo Testamento (c. 15), la antítesis entre la ley vieja y nueva como ministerios de muerte y vida (c. 17-18, 20 y 25), su exaltación de la fe, de la gracia, de la presencia activa del Espíritu Santo (c. 21, 25, 29 y 32): todo lo sustancial parece estar dicho por el gran obispo de Hipona.

Si pasamos a Santo Tomás, basta repasar las cuestiones clásicas de la I-II, sobre la ley vieja (q 99) y sus posibilidades de justificación (q 100, a 12 y q 103, a 2), y las clásicas qq. 106-8 sobre la ley evangélica y su cotejo con la antigua, para encon-

trar escuetamente enumerado todo el repertorio de cuestiones planteadas, y algunas con verdadera audacia. He aquí las más pertinentes:

«Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat in libro *De spiritu et littera*, etiam littera legis quantum ad praecepta moralia, occidere dicitur occasionaliter: inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum» (q 99, a 2).

«Id autem quod est potissimum in lege Novi Testamenti et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti» (q 106, a 1 c).

«Principaliter lex nova est lex indita... Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant» (q 106 c y ad 3um). Con todo, el texto más sobrecogedor de Santo Tomás, revitalizado en nuestros días⁸⁶ es aquel en el que se plantea el poder justificante de la *lex nova*. La vivisección que opera en el término es atinada. La ley nueva consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo inserta en nosotros, y en cuanto a esto, tiene virtud para justificar. Pero secundariamente contiene también «documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus». Bajo este segundo respecto, no justifica. El razonamiento del Aquinate se apoya en el texto paulino que nos ocupa y en la referencia a S. Agustín, y concluye de modo sorprendente:

«Unde Apostolus dicit 2 ad Cor 3, 6, *Littera occidit, spiritus autem vivificat*. Et Augustinus exponit in libro *De spiritu et littera*, quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans» (q 106, a 2).

La temática tomista la veremos reproducida en dos comentaristas eximios como Domingo Soto y Bartolomé Medina⁸⁷.

86 Sohngen, o.c., pp. 72-3. Cfr. P. Delhaye, 'La «loi nouvelle» dans l'enseignement de S. Thomas', *Esprit et Vie* 84 (1974) 33-41, 49-54; G. Salet, 'La loi dans nos coeurs', *Nouvelle Revue Theologique* 79 (1957) 449-62, 561-78.

87 D. Soto, *De justitia et jure*, lib. II, c. 7, a 1, p. 173r: «Quantum ad intellectus illuminationem, quae prima legis est virtus, propterea per se prima lex nostra scripta est nobis in mente, quod assensio fidei opus est Dei. ...Sed et quantum ad alteram legis virtutem, quae est voluntatem ad agendum afficere ac permovere, pariter scripta est intus: quoniam legem ad finem praeci-

Independientemente de la tradición tomista, Gropper recogerá muchos elementos de más claro acento melanchtoniano. Exponiendo el tema de la justificación define la letra así: «Litera significat doctrinam, que non vivit in corde et quae nihil aliud est (nisi tamen spiritus accedat) quam litera mortua»⁸⁸. Más atrás nos dirá que el mismo Evangelio, no es la letra muerta que nos dejaron por memoria los Apóstoles, «nam et eadem si litera tantum spectes, mortua est», sino que primordialmente es el «nuntium longe optimum et laetissimum»⁸⁹. Insistirá en la presencia del Espíritu Santo, en la gracia, en los elementos renovadores y vivificadores, como esencia de la ley nueva⁹⁰. Sobre todo en la larga introducción al Decálogo se explayará más ampliamente sobre nuestro tema con múltiples citas agustinianas. Tratando de explicar por qué se llama «lex litterae» a la ley mosaica, asienta este principio:

piensis implere, nisi per gratiam et favorem Dei, non possumus. Lex etenim tantum ostendit quid agere debeamus, tollens subinde, ut supra diximus, excusationem: qua ratione ait Paulus literam occidere. Sed virtus operandi per gratiam nobis et charitatem suppeditatur. Qua de causa subdit: Spiritus Sanctus vivificat. Et hoc est quod ait Iohannes, *Lex per Moysen data est, puta scripta in tabulis, in quibus nulla inerat agendi vis; sed gratia et veritas (ad purificandum corda, qui finis est legis) per Iesum Christum facta est*. En el a 2 sigue de cerca el pensamiento de Santo Tomás: «Est enim in lege, secundum id quod proxime dicebamus, duo considerare: nempe documenta et mandata exterius ad credendum et operandum scripta, et praeterea interna gratia favorque Spiritus Sancti ad opera eiusdem legis exequenda atque ad eius assequendum finem. Quo habito, prima conclusio est: Lex evangelica, si pura documenta et mandata atque operum substantiam consideres, non magis per se iustificat quam vetus vel lex ipsa naturae... Sicut et id quod ait [Paulus], Literam occidere, Spiritum autem vivificare, interpretatur in *De spiritu et littera* Augustino, de Decalogo etiam ipso esse intelligendum... Lex enim nihil aliud praestat quam dicere quid sit peccatum; mundare autem a peccato, quia virtus est supernaturalis, soli gratiae per fidem Christi adscribitur», p. 174. Bartolomé de Medina, *Expositio in primam secundae Angelici doctoris D. Thomae...* (Salmanticae 1582), p. 949, explicando que la «lex nova, ut ipsa gratia est Spiritus Sancti, iustificat», comenta: «Nam 2 Corint 3 dicitur, *Litera occidit, Spiritus vivificat*, et Augustinus per litteram intelligit quamlibet scripturam extra homines scriptam, etiam moralium praeceptorum, qualia in Evangelio continentur: quare etiam literae evangelicae occiderent nisi intus adesset gratia fidei sanans». Es de notar la insistente e inevitable presencia agustiniana en el tema, sobre todo de una de sus obras. Sobre tal obra puede verse el estudio de J. Plaignieux, 'Le chrétien en face de la loi d'après le *De spiritu et littera* de saint Augustin, *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Munchen 1957) 725-54.

88 *Enchiridion*, f. 134r.

89 *Ib.*, f. 135v.

90 *Ib.*, f. 135v-8r.

«Lex enim dicitur... quatenus doctrina est literis deformata, docens quid agendum, quid vitandum; cui si spiritus vivificans seu gratia adiuvans (quam ipsa non praestat) desit, id est, si non vivat in corde per spiritum, quid aliud est quam mortua litera? Quam certe non sufficit scire, sed opus est ut id quod iubet etiam fiat in nobis, quod non fit virtute legis, sed ope gratiae»⁹¹...

Completa su pensamiento al afirmar que «qui literae tantum inhaerent et qui suis propriis viribus putant se legi satisfacere velle absque gratia et dono charitatis, iis lex quae erat ad vitam, per occasionem fit mortis ministratio... Quia *lex spiritualis est*, id est exigit spiritum, requirit affectum, non fit solo opere externo»⁹². Y aplicando el principio a la valoración del Evangelio o *lex nova*, descubrirá sin miedo los modos por los que puede convertirse en letra:

«Habet autem Evangelium suam quoque literam, id est, historiam et doctrinam quae in quatuor Evangeliiis et Apostolicis literis continentur. sed eatenus (quod et superius nos dixisse meminimus), non sumitur differentia legis novae a lege veteri, nam multi sunt qui historiam et doctrinam Evangelicam legunt et audiunt, quibus tamen Evangelium non est ministratio spiritus, vitae seu iustitiae. Praeterea quod ad doctrinam attinet, nova lex veteris legis tum explanatio, tum epitome est. Legem enim moralem (quae una est omnium temporum et aetatum) non sustulit Evangelium, sed clariorem reddidit, apertius docens quid illa requirat, nimirum non solum opus externum, sed et animum et affectum. Unde quod ad literam attinet, ita possit occidere litera Evangelii, sicut litera legis, si non progrediamur ultra ad Evangelii gratiam, quae auditu percipitur, fide apprehenditur, et charitate, quae per Spiritum Sanctum datur, in fidelium corda diffunditur. Haec igitur gratia, corda fidelium per fidem et charitatem innovans et vivens in nobis. proprie nova lex, novum Testamentum et Evangelium est»⁹³.

La temática no está tan ausente como se podría imaginar de la tradición católica de la época de la Contrarreforma y un despojo exhaustivo de obras nos depararía acaso no pocas sorpresas, al menos en lo que respecta a la rica escuela tomista obligada a pronunciarse sobre la relativa cuestión de la *Summa*⁹⁴. Los tres binomios formulados por Melancthon An-

91 Ib., f. 240v-1r.

92 Ib., f. 241v-2r.

93 Ib., f. 242v. Una síntesis de la doctrina gropperiana en Braunisch, o.c., pp. 146, 166, 176.

94 En realidad, la estrecha dependencia de Santo Tomás respecto a San Agustín, clásico y auténtico modelador del problema y de su formula-

tiguo-Nuevo Testamento, Ley-Evangelio, Espíritu-Letra, se muestran sumamente ricos, más interpenetrados de lo que se podría suponer, y susceptibles de ser interpretados con particulares modulaciones en el campo protestante y católico. Remodelar los temas en clave católica sobre la falsilla melanchtoniana representa una auténtica actitud ecuménica en pleno Concilio de Trento, en momentos en que el clima era de feroz diferenciación. Las filtraciones operadas en el trasvase textual quitan hierro a las formulaciones melanchtonianas y las catolizan, aunque no supongan una expresión personal y completa del autor del trasvase.

Mas, podemos salir de las alternativas de las fórmulas binómicas para adentrarnos en otras de procedencia melanchtoniana similar. Tales son los escritos acerca de dos sugestivos temas que nos quedan por estudiar: *De libertate christiana* y *Quod regnum Christi sit spirituale*. De ellos trataremos próximamente.

JOSE IGNACIO TELLECHEA-IDIGORAS
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

ción, nos remite al gran obispo de Hipona. Cfr. final de la nota 87. Con todo el campo patristico se presenta mucho más fecundo de lo que podíamos pensar, como lo muestra el precioso artículo de A. Valsecchi, 'Lettera e spirito nella legge nuova: 'Linee di Teologia patristica', *Scuola Cattolica* 92 (1964) 483-516. Todo el meollo del problema se halla maravillosamente compendiado en la fórmula agustiniana: «Lex enim sine gratia est littera occidens». Serm. 8, c. 11, n. 13: PL 38, 74; Serm. 158: PLS 2, 524-5.

