

LEY Y EVANGELIO. NOTAS PARA UN DIALOGO ENTRE SANTO TOMAS, FRANCISCO DE VITORIA Y MARTIN LUTERO

INTRODUCCION

El tema Ley y Evangelio ocupa el centro de la teología de Lutero y corresponde en versión católica al tema Ley y gracia de la tradición tomista. En ambos temas están implicados los aspectos fundamentales de la antropología teológica luterana y tomista. Vamos a intentar en el presente estudio una confrontación crítica de ambas posturas. Nos referimos no sólo a Santo Tomás y Lutero, sino también a Francisco de Vitoria, restaurador de la teología tomista y contemporáneo del Reformador.

I.—LA RELACION ENTRE LA LEY Y EL EVANGELIO SEGUN SANTO TOMAS, FRANCISCO DE VITORIA Y MARTIN LUTERO

Podemos calificar como histórico-salvífica la relación que Santo Tomás establece entre Ley y Evangelio. Ley y Evangelio determinan dos etapas sucesivas y en progresión ascendente dentro del plan revelador-salvador de Dios¹. La Ley

¹ Sth 2-II 174, 6; III 61, 3; III 22, 4; 1-II 101, 2; 1-II 106, 4 ad 1; 1-II 103, 3; 1-II 96, 6; 2-II 2, 7; In III Sent. d.40, q.1, a.4, sol.1; Y. Congar, «Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin», *Festgabe J. Lortz* 2 (Baden-Baden 1958) 73-122; M. Seckler, *Das Hell*

determina una etapa provisoria e imperfecta ², con una función pedagógica de preparación y conducción de los hombres hasta la aceptación de la revelación de Cristo y su Evangelio ³. La Ley está orientada al Evangelio y encuentra en él su plenitud, su cumplimiento y su final ⁴.

Dentro de este contexto, la relación de los contenidos normativos de la Ley y el Evangelio sólo se plantea como oposición desde el punto de vista de su vigencia y obligatoriedad después de Cristo, pues la Ley, como régimen imperfecto, como realidad figurativa, y por su función pedagógica, encuentra su final cuando está presente lo perfecto y la realidad en ella figurada hacia la que conducía ⁵. Pero en sí mismos, los contenidos no son opuestos sino que están en relación de progresión-explicitación y perfección-complementación. El Evangelio explica el verdadero sentido del contenido de la Ley, explicita y complementa lo que en la Ley estaba como en germen, acepta de ella lo que tiene de permanente, a la vez que anula lo provisional y figurativo, y añade nuevos preceptos sobre la fe y los sacramentos ⁶.

Santo Tomás recoge la valoración paulina de la Ley como pedagogo que conduce hacia Cristo mostrando al hombre la imposibilidad de salvarse por sí mismo, y abriéndole a la recepción de la gracia de Cristo ⁷. Pero esta función pedagógica se sitúa en el marco de la consideración de la Ley y el Evangelio como etapas sucesivas en el proceso ascendente de la historia de la revelación de Dios y de la salvación de los hombres. Por ello, la dualidad de Ley y Evangelio corresponderá a la de ley y gracia; la gracia será el núcleo fundamental de la nueva ley evangélica ⁸, y, a su vez, lo que constituye la novedad radical del Evangelio respecto a la Ley, y su com-

in der Geschichte. Geschichtstheologisches Deken bei Thomas von Aquin (München 1964) 183-215; U. Horts, «Über die Frage eine heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung», *MThZ* 12 (1961) 97-111; U. Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965) 163-9.

2 STh 1-II 98, 1.

3 STh 1-II 98, 2.

4 STh 1-II 107, 2; III 42, 2 ad 1; 1-II 107, 3; 1-II 103, 3; M. D. Chenu, 'La théologie de la loi ancienne selon Saint Thomas', *Rev. Thom.* 6 (1961) 485-97.

5 STh 1-II 104, 3; 1-II 103, 4 ad 1.

6 STh 1-II 107, 1.2.3.4.

7 STh 1-II 106, 3; 1-II 98, 2 ad 3.

8 STh 1-II 106, 1.

plemento y perfección fundamental. El Evangelio trae consigo la gracia que la Ley sólo anunciaba y prefiguraba⁹.

Todas las diferencias señaladas entre la Ley y el Evangelio se reducen en definitiva a una: la presencia de la gracia. Sólo la gracia justifica al hombre. Ni la observancia de los preceptos morales, ni las ceremonias de la ley podían justificar al hombre¹⁰. Durante la etapa de vigencia de la Ley el hombre era justificado sólo por la fe en la promesa del Cristo que había de venir¹¹. Tampoco los preceptos de la ley nueva justifican, sino sólo la gracia de Cristo, que constituye lo fundamental en dicha ley¹².

La libertad del cristiano respecto a la Ley significa, por tanto, para Santo Tomás la no vinculación respecto a aquellos preceptos de la ley antigua que tenían carácter provisional y figurativo¹³, y la posibilidad real de cumplir con ayuda de la gracia los preceptos evangélicos¹⁴, en parte asumidos de la antigua ley.

Esta visión de Santo Tomás está en la línea de pensamiento que San Agustín había expuesto en su obra *De Spiritu et littera*, y que encontramos resumidamente expresada en los magistrales enunciados siguientes:

— «Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est ut lex impleatur. Neque enim vitio suo non implebatur lex, sed vitio prudentiae carnis; quod vitium per legem demonstrandum, per gratiam sanandum fuit»¹⁵.

— «Lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impleatur»¹⁶.

— «Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio; sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio»¹⁷.

Respecto a esta visión agustiniano-tomista, en cuya línea

9 STh 1-II 107, 2; 1-II 98, 1.

10 STh 1-II 100, 12; 1-II 103, 2.

11 STh 1-II 103, 2; 1-II 98, 2 ad 4.

12 STh 1-II 106, 2.

13 STh 1-II 103, 3; 1-II 104, 3.

14 STh 1-II 98, 1 ad 2 y 3; 1-II 106, 2 ad 3.

15 XIX, 34. PL 44, 221.

16 XXX, 52. PL 44, 233.

17 XXX, 52. PL 44, 233.

se sitúa, el pensamiento de Vitoria sobre la relación formal de Ley y Evangelio representa un empobrecimiento muy considerable. El esquema histórico-salvífico, que ya en Santo Tomás estaba a veces limitado por el esfuerzo de comprensión racional sin buscar la inteligibilidad de los preceptos en la misma situación histórica¹⁸, es aún más limitado en Francisco de Vitoria por una consideración ahistórica de las cuestiones¹⁹ y la relevancia absoluta de la ley natural en la comprensión de las etapas histórico-salvíficas y de la misma naturaleza de la Ley y del Evangelio²⁰.

En su pensamiento prevalece la consideración de la relación entre Ley y Evangelio desde el punto de vista del contenido normativo de ambas leyes y de la obligatoriedad y licitud de su observancia. No hay antítesis ninguna entre la Ley y el Evangelio; sólo la mala inteligencia farisaica de la Ley estaría en oposición al Evangelio²¹. No obstante, Vitoria considera que

18 Por ejemplo STh 2-II 1, 7; III 44, 2; III 57, 4; III 31, 2; III 41, 2; III 53, 1; III 59, 5; cfr. Y. Congar, «Le sens de l'économie» 84.

19 Pueden verse los temas tratados por Vitoria en el desarrollo de las siguientes cuestiones: 1-II 99, 6 Vat. Lat. 4630 fol. 283v y *Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932-52) 6, 452; 1-II 98, 1 *Comentarios* 6, 446; 1-II 98, 2 Vat. Lat. 4630 fol. 281r.; 1-II 98, 3 Vat. Lat. 4630 fol. 281r-281v y *Comentarios* 6, 447; 1-II 98, 5 Vat. Lat. 4630 fol. 282r.

20 De potestate papae et concilii I: «Praecepta veteris legis, quae non sunt de iure naturali, omnia cessaverunt... In nova autem lege non sunt praecepta negativa aut prohibitiva, nisi iuris naturalis, ut docet S. Thomas 1-II 101, 1. Et ideo dicitur lex libertatis Jac. 1 et 2». *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. T. Urdanoz (Madrid 1960). Vitoria siempre define la lex evangelica como lex libertatis en razón de la ley natural: ...«nihil quod lege naturali licitum sit, Evangelio prohibetur. Atque in hoc maxime libertas evangelica consistit». De potestate civili 8, *Relecciones* 163; De matrimonio 6: «Quia lex evangelica tum multis iustissimis causis, tum vel ob hanc causam lex libertatis a Christo et apostolis vocatur, quod solo iure naturali post evangelium christiani teneantur ex omnibus quae in lege veteri erant... Puto enim nullum esse praeter praecepta iuris naturalis praeceptum negativum in Evangelio». *Relecciones* 921-2. La dualidad lex naturae-lex positiva divina se halla como elemento constituyente de la lex evangelica al afirmar Vitoria: «Lex nova nulla praecepta negativa continet praeter praecepta legis naturae ut S. Thomas videtur sentire, tum alibi, tum 1-II q. 108 a.1 et 2 nec etiam praecepit affirmativa nisi de sacramentis et de fide. Ideo vocatur lex libertatis, Jac. 1, 25». De Simonia 11. *Relecciones* 1151-2; *Comentarios* 2-II 16, 1: «In lege nova nullum praeceptum est quod non sit praeceptum iuris naturalis, nisi praeceptum de fide et praecepta de sacramentis, quae sunt protestationes fidei. Et ideo vocatur a Paulo nostra lex, lex fidei...» 1, 265; Cfr. *Comentarios* 3, 37-8.

21 Ottob. lat. 1000. 1-II 98, 1. *Comentarios* 6, 446; Vat. lat. 4630 fol. 285r., 1-II 100, 12; De potestate ecclesiae prior Q. 3, Quando incept 6, *Relecciones* 286.

el Evangelio es el final absoluto de la Ley, incluso en sus preceptos morales. Si éstos permanecen en la ley nueva, es por pertenecer a la ley natural²².

La función pedagógica de descubrimiento del pecado, atribuida por Pablo y Santo Tomás a la Ley, es irrelevante en Vitoria, quien insiste en que la Ley es cumplible por el hombre; sólo los preceptos humanos procedentes de la mal interpretación farisaica de la Ley serían incumplibles para el hombre. Es impensable para Vitoria la hipótesis de una Ley dada por Dios al hombre y que éste no pudiera cumplir; tal Ley sería irracional, no sería una «ordinatio rationis», cosa inadmisibles en Dios²³.

Pero aunque los preceptos de la ley sean cumplibles por el hombre, ni el cumplimiento de los preceptos de la ley antigua, ni el cumplimiento de los preceptos evangélicos tienen virtud alguna para justificar al hombre. Sólo la gracia justifica, tanto en tiempo de la Ley como del Evangelio²⁴.

La libertad del cristiano respecto a la Ley es vista por Vitoria en referencia a los contenidos normativos, que en la ley evangélica se reducirían a la ley natural y a los preceptos sobre la fe y los sacramentos. Es decir, la ley nueva es ley de libertad porque sólo contiene el derecho divino positivo, que es absolutamente necesario para la salvación²⁵. La consideración de la función de la gracia para el cumplimiento de la Ley está presente en otros contextos²⁶, y el desarrollo ex-

22 T. de Chaves, *Summa Sacramentorum Ecclesiae ex doctrina Fr. Francisci a Vitoria* (Pinciae 1560) n. 10. La *Summa Sacramentorum*, que está construida a base de las lecciones de Vitoria sobre el libro IV de las Sentencias, puede considerarse como una edición antigua de las «lecturas» vitorianas, aunque Tomás de Chaves completó la doctrina de Vitoria con referencias al Concilio de Trento. De potestate ecclesiae prior Q. III, Quando inceptit 7, *Relecciones* 286-7; Vat. lat. 4630 fol. 284v.: 1-II 100, 1; Ottob. lat. 1000: 1-II 100, 1. *Comentarios* 6, 454-5; De homicidio 13, *Relaciones* 1109; De matrimonio 6, *Relecciones* 921; De potestate papae et concilii 1, *Relecciones* 437; De matrimonio 5, *Relecciones* 919-20.

23 De potestate ecclesiae prior, Q. III, Quando inceptit 6, *Relecciones* 286.

24 Vat. lat. 4630 fol. 289r.-v. 1-II 100, 12; Ottob. lat. 1000: 1-II 106, 2. *Comentarios* 6, 489. En adelante estos manuscritos se citarán con las letras V y O respectivamente.

25 O. 1-II 108, 1. *Comentarios* 6, 493; *Comentarios* 1, 265; De Simonia 11, *Relecciones* 1151-2; De matrimonio 6, *Relecciones* 921-2; *Comentarios* 3, 37-8; De potestate papae et concilii 1, *Relecciones* 441.

26 Por ejemplo V. 291v.: 1-II 109, 2. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina* (Barcelona 1934) 416; O. 186-7: 1-II 109, 2 Stegmüller 330-3.

pílcito que Vitoria hace de la I-II, 108 significa una limitación respecto a Santo Tomás.

Comparemos ahora brevemente las anteriores exposiciones con la explicación luterana de la relación entre Ley y Evangelio. Lutero expresó con la fórmula «Ley y Evangelio»²⁷ la antítesis paulina entre la ley (obras) y Cristo (fe) una categoría fundamental de la existencia cristiana.

Los contenidos normativos de la Ley y el Evangelio (mandamientos, precepto del amor) no se oponen, pues ambos son Palabra y voluntad de Dios, y ésta no cambia. Desde este punto de vista el Evangelio no elimina el contenido de la Ley, sino que lo perfecciona. Pero la Palabra y voluntad de Dios se dirige al hombre en la Ley y el Evangelio de dos formas distintas, más aún, opuestas: la Ley exige obediencia, amenaza con castigo, juzga y aniquila; el Evangelio es la palabra amiga que perdona y salva. Dios ofrece su Ley al hombre no como camino de autojustificación, sino para descubrirle la nulidad de su propia justicia, la imposibilidad de salvarse por sí mismo, y la necesidad de aceptar la justicia de Dios que se le regala en Cristo. Dios mismo mata y conduce al abismo por la Ley, y vivifica y eleva por medio del Evangelio de la justificación en Cristo. Ante la exigencia de la Ley que no puede cumplir, el hombre se siente condenado y experimenta la cólera de Dios como castigo por su incumplimiento de la Ley. La Ley le dice lo que debería ser y nunca puede ser. Pero el Evangelio anuncia que Cristo ha cumplido por nosotros la Ley y sus exigencias ya no nos condenan. El evangelio no es un imperativo, sino un indicativo de lo que Cristo ha hecho por nosotros y de lo que nosotros podemos ser por la fe en Él. El Evangelio no indica: Cristo ha hecho... ahora tú tienes que hacer; esto sería convertir el Evangelio en Ley.

27 G. Söhngen, «Gesetz und Evangelium». *LThK* IV, 813-4; W. Kasper, «Ley y Evangelio» *Sacramentum Mundi* 4 (Barcelona 1973) 259-60; W. Berge, *Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie* (Berlín 1958); G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium* (München 1958); Ernst Wolf, «Gesetz und Evangelium. Dogmengeschichtlich». *RGG* II, 1523-26; W. Joest, «Gesetz und Evangelium. Dogmatisch» *RGG* II, 1926-31; «Gesetz und Evangelium. Dogmengeschichtlich», *EKL* I, 1555-62; *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus bei Luther* (Göttingen 1956); «Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium». *Reich Gottes und Welt*, ed Heinz-Horst Schrey (Darmstadt 1969) 199-203; A. González Montes, «La Teología protestante de la Ley y el Evangelio y la doctrina luterana de los dos reinos», *Diálogo Ecuménico* 13 (1978) 259-300.

Dada la oposición de Ley y Evangelio como caminos de justificación, el Evangelio es siempre el final de la Ley; donde se da la justificación por la fe, hay libertad respecto a la Ley de las obras. La Ley está en servicio del Evangelio, y desde el Evangelio se descubre su sentido. Esta termina siempre con el Evangelio, pero es exigida siempre por él. La Ley tiene una función continua en la vida del cristiano para descubrirle su pecado, vencer su autosuficiencia y conducirlo hacia el Evangelio. En esto consiste la función o uso pedagógico de la Ley, principal uso a ella atribuido por Lutero. La Ley actúa y tiene vigencia siempre hacia y hasta el Evangelio de la justificación, pero nunca más allá de él. En fidelidad al pensamiento de Lutero no se podría admitir un uso o función de la Ley después de la justificación, como norma vinculante para la vida cristiana de cuyo cumplimiento se hiciera depender la salvación²⁸. Por ello, la libertad respecto a la Ley, que disfruta quien cree en el Evangelio, significaría libertad absoluta respecto a toda norma de la que se haga depender la salvación. Esta se daría siempre de nuevo gratuitamente por la fe y al margen de las obras. El cristiano debe obedecer los mandamientos y demás indicativos de acción que como expresión de la voluntad de Dios se contienen en el Evangelio. Pero no se trata ya de Ley en sentido estricto que exige, juzga y castiga por su incumplimiento, sino de una palabra amiga que exhorta.

II.—VALORACION DE LA VISION TOMISTA DEL TEMA LEY Y EVANGELIO EN LA MODERNA TEOLOGIA PROTESTANTE

Hemos caracterizado la visión tomista de la relación Ley-Evangelio como histórico-salvífica, frente a la explicación luterana que hizo de la relación entre ambos términos una dialéctica actual de la existencia cristiana. En efecto, para Santo

28 Así lo han puesto de relieve los estudios de W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus bei Luther und die neutestamentliche Parainese* (Göttingen 1956); W. Elert, «Eine theologische Fälschung zur Lehre von Tertius usus legis». *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 2 (1948) 168 ss. R. Bring, *Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie* (Helsinki 1943); L. Pinomaa, *Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Serie B*, 47 (Helsinki 1940); W. Elert, *Zwischen Gnade und Ungnade* (München 1948) 162; *Das christliche Ethos* (Tübingen 1949) parágrafo 46.

Tomás la ley representa un estudio pasado de la historia de Dios con el hombre que ya no le afecta existencialmente de modo inmediato: en pasado afirma Santo Tomás de la ley que no era capaz de justificar, que conducía al hombre al descubrimiento del pecado, que mataba. Es decir, su función se refería a un tiempo pasado. La Reforma, en cambio, entendió la Ley y el Evangelio como dos posibilidades y realidades de la existencia actual.

En relación a éstas dos visiones del tema Ley y Evangelio nos encontramos hoy dos tomas de postura opuestas en el seno de la teología protestante. Por una parte, W. Pannenberg afirma que el siglo XIII no logró transformar la tradición filosófica griega y orientarla en dirección a una concepción de la realidad como historia²⁹. Por otra parte, algunos teólogos de la escuela de Bultmann, como por ejemplo G. Ebeling³⁰, oponen la dialéctica existencial de Ley y Evangelio contra el desarrollo histórico-salvífico. Ebeling se cree obligado a interpretar existencialmente el concepto paulino de ley, dado su carácter soteriológico. Pablo habría expresado el giro escatológico que se realiza en Cristo bajo categorías histórico-salvíficas que ahora ya no podrían ser transmitidas en esa forma, porque el esquema histórico salvífico no puede ser actualizado. Aún cuando se hable de la irrupción de un nuevo período histórico en Cristo, todo quedaría en el pasado. El carácter escatológico del giro que se realiza en Cristo sólo podría salvarse si tal giro permanece actual en la fe. Es verdad que la Ley fue cumplida y anulada, y el pecado y la muerte vencidos, pero el testimoniar este suceso en la fe y hacerlo realidad nunca terminaría. Por ello la diferencia de sucesión temporal habría de convertirse en diferencia de existencia en dos tiempos³¹. Así pues, mientras Pannenberg y O. Cullmann³² buscan una historia salvífica con pasado, presente y futuro, considera G. Ebeling la historia salvífica como impedimento para la necesaria actualización teológica del tema Ley y Evangelio.

G. Ebeling reprocha a la interpretación católica de S. Pablo no haber mantenido la radicalidad de la antítesis de Ley y Evangelio. Esto se mostraría en primer lugar en la terminología,

29 Recensión de M. D. Chenu, *La théologie du douzième siècle* (Paris 1957) en *ThLZ* 86 (1961) 357.

30 «Erwägungen zur Lehre vom Gesetz», *Wort und Glaube* (Tübingen 1960) 255-93.

31 G. Ebeling, *Wort und Glaube* 291-2.

32 O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968).

pues al hablar de ley antigua y ley nueva se produciría una nivelación de la antítesis. Reconoce Ebeling que también Pablo llama al Evangelio ley del espíritu o ley de Cristo, pero en su opinión estas expresiones no expresarían bien la oposición objetiva a la ley antigua. Por otra parte, el concepto tomista de ley nueva como gracia del Espíritu Santo representaría una mutación tan radical del término ley, que se podría preguntar si S. Tomás no hubiera hecho mejor renunciando a utilizar en ese lugar el concepto de ley. La razón profunda de que Santo Tomás llame ley a la gracia del Espíritu Santo, estaría, según Ebeling, en lo siguiente: según la concepción católica, el carácter escatológico del Nuevo Testamento es interpretado como un nuevo período de la historia, como el tiempo de la Iglesia; en la concepción reformada se interpreta, en cambio, como realización de la verdadera historicidad mediante el final de la historia. Característico de estas dos interpretaciones de la escatología sería la explicación católica del Evangelio como ley y su concepción evangélica como promesa. Para Ebeling la interpretación católica ha desradicalizado la antítesis paulina, precisamente por asignarla a dos épocas históricas; y esto le confirma en la convicción de la necesidad de interpretar existencialmente a San Pablo ³³.

Respecto a la postura de G. Ebeling, afirma Ulrich Kühn ³⁴, que, aunque Santo Tomás entiende el Nuevo Testamento como un nuevo período histórico-salvífico, esto no excluiría en principio la determinación de su pensamiento por la idea del final de la historia. En su oposición a Joaquín de Fiore habría puesto Santo Tomás de manifiesto que todo el período histórico de la nueva ley está dirigido hacia el eschaton. Y por lo que se refiere al individuo, su existir en el ámbito de la nueva ley significaría ya estar existencialmente determinado por el final de la historia, en la medida en que Dios mismo es el final de la historia del individuo en la visión beatífica, y ese Dios a quien el hombre espera, sale ya hoy al encuentro del hombre y por amor le crea y le llama para dar una respuesta de amor. De este modo se realizaría una historicidad existencial. No obstante, concede U. Kühn que parece existir en Santo Tomás un recorte en relación a las declaraciones del Nuevo Testamento sobre la presencia del juicio escatológico de Dios,

³³ *Wort und Glaube* 268-71.

³⁴ *Via caritatis. Théologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965) 266 ss.

y que tal vez la novedad y diversidad radical del Evangelio respecto a la Ley no se ha llevado hasta sus últimas consecuencias. ¿Se debería esto a una inexacta comprensión del concepto de ley por parte de Santo Tomás?

Antes de contestar esta pregunta explica U. Kühn que, como Ebeling considera la Ley primariamente en cuanto suceso y no en sus contenidos, la primera cuestión que plantea se refiere al poder de la Ley³⁵ y, en consecuencia, a su carácter de «lex accusans», «lex non impleta», y a su condición de pedagogo que conduce a Cristo³⁶. También en Santo Tomás el punto de vista de la eficiencia estaría presente, y la impotencia de la Ley, su capacidad de conducir a la gracia y su poder de matar ocasionalmente sería determinante de la relación entre antigua y nueva ley; pero este punto de vista ocuparía en el Aquinatense un segundo lugar después de la pregunta por el contenido. Debido a ello precisamente se debilitaría en su síntesis general la radicalidad de la antítesis paulina³⁷. Acaso también el punto de partida metafísico podría haber sido un impedimento en este sentido, e incluso su idea de un desarrollo histórico progresivo, que expresa la relación de la Ley y el Evangelio desde el punto de vista de lo imperfecto y lo perfecto. Pero, no obstante, considera U. Kühn³⁸ que la antítesis paulina está suficientemente presente en S. Tomás, o por lo menos es perfectamente coordinable con su teología de la ley antigua y nueva. En consecuencia, la diferencia fundamental entre la concepción de Santo Tomás y la visión reformada del tema Ley y Evangelio no la ve U. Kühn³⁹ ni en el concepto de Evangelio ni en el concepto de Ley, sino en que lo que Santo Tomás describe como transición del pasado al presente histórico-salvífico, es entendido en la Reforma como continua situación de paso en la que se realizaría cada vez de nuevo la existencia cristiana, es decir, como dialéctica de la existencia cristiana. El esquema histórico-salvífico que asume S. Tomás estaría presente en Pablo, pero en el Apóstol ese paso histórico tendría además una nota existencial, que incluso en su vida personal él mismo habría experimentado al pasar de su fiel

35 *Wort und Glaube* 290-1.

36 *Ibid.* 64.

37 Señala U. Kühn que también por parte católica se descubre hoy esta limitación de Santo Tomás; por ejemplo Th. Deman en el comentario al tomo 14 de la *Deutsche Thomasausgabe* p. 288.

38 *Via caritatis* 267.

39 *Ibid.* 268.

observancia legal a la fe en el Evangelio de Cristo. Este paso existencial tendría su correspondencia, en la concepción tomista, en el paso del hombre desde el pecado y la ausencia de gracia a la gracia, por medio de la predicación y los sacramentos del bautismo y la penitencia. Pero, a diferencia de Pablo, Santo Tomás no habría experimentado en sí mismo el paso de la Ley al Evangelio, y su entorno sólo podría haberle llevado a considerar el paso desde el estado de ley natural a la gracia. En el sistema de Santo Tomás no se excluiría, sin embargo, la existencialización de ese paso, incluso para un judío como Pablo.

Por último, hacemos referencia a un tema cuya distinta valoración en la teología tomista y evangélica está también en relación con la interpretación histórico-salvífica o existencial-dialéctica de la relación Ley y Evangelio: la permanencia en el pecado o la santificación del hombre que vive en la nueva ley. Citando a Paul Althaus⁴⁰, plantea U. Kühn este tema indicando la distinta situación de San Pablo y Lutero ante el pecado. Para Pablo el pecado sería una cosa del pasado, que quedó atrás con su conversión y entrada en la Iglesia. Lutero, bautizado desde niño y habiendo vivido siempre en la Iglesia y experimentado la gracia de Cristo en los medios santificadores de la Iglesia, habría seguido sintiendo no obstante la necesidad de ser salvado por el Evangelio de su pecado permanente y nunca superado. Esta presencia del pecado en la vida del cristiano es, según Kühn, un punto decisivo a la hora de configurar una visión del tema Ley y Evangelio. Pero en S. Pablo, a pesar de sus numerosas exhortaciones contra el pecado, la permanencia del mismo no habría jugado ningún papel desde el punto de vista dogmático en sus declaraciones sobre la vida del cristiano regenerado.

El primer intento de solución habría sido la posibilidad de la segunda penitencia, que después se repetiría más frecuentemente hasta llegar a la institución penitencial católica, por la cual se realizaría siempre de nuevo la justificación del pecador por la gracia. Por el pecado mortal se retrocedería al estado de falta de gracia santificante, y por la penitencia sería uno conducido siempre de nuevo al estado de gracia y situado

40 *Paulus und Luther über den Menschen* (Gütersloh 1951) 81.

en las coordenadas del tiempo de la Iglesia. La Reforma, en cambio, partiendo de la experiencia de pecado de Lutero, habría interpretado el pecado en la vida cristiana no sólo como una irrupción continua y siempre nueva en la vida cristiana de gracia, sino como principio de la vida cristiana que realiza el continuo huir de la Ley que juzga hasta el Evangelio que salva. La doctrina luterana de Ley y Evangelio sería la expresión de que el cristiano angustiado en su pecado no realiza la entrega de fe y amor a Dios, que le hace posible el Evangelio, frente a un Dios considerado en su pura santidad, sino frente a un Dios misericordioso que a través de la sangre de Cristo nos contempla benévolo. En relación a la «iustitia aliena», «extra nos posita», que es el punto angular de la doctrina luterana sobre Ley y Evangelio, habría, según Kühn, una clara limitación en la teología tomista de la ley. Pero insiste Kühn, no obstante⁴¹, en que no se ha de hablar necesariamente de oposición entre Santo Tomás y Lutero. En Santo Tomás tendríamos un magnífico ejemplo de comprensión de la salvación como santificación. De él podría aprender la teología evangélica que el encuentro del pecador con el Dios misericordioso presupone también por parte del hombre la actuación del E. Santo, e incluye un cambio de vida en auténtica libertad. El actualismo de la comprensión luterana del Evangelio y de la justificación podría aprender de la teología tomista que el Evangelio, en cuanto hecho salvador de Dios, libera al hombre para un nuevo ser y le obsequia con la ley de la gracia, del espíritu y de la libertad, que determina la vida del cristiano y la cualifica espiritualmente como vida de entrega a Dios. Por lo demás, sobre el significado general de la teología tomista de la ley, subraya Kühn⁴² que S. Tomás puede llamar la atención a la teología evangélica sobre el carácter analógico de la ley y advertirla que su manera de concebir la relación entre Ley y Evangelio no es la única posible desde el Nuevo Testamento, de la misma manera que puede enseñar al catolicismo que el Evangelio no es una nueva edición de la Ley, sino esencialmente una ley del espíritu.

41 *Via caritatis* 270.

42 *Ibid.* 271-2.

III.—COMPARACION DE LAS VISIONES DE VITORIA Y LUTERO SOBRE LA SITUACION DEL HOMBRE ANTE LA LEY Y LA GRACIA DE DIOS

Explicitar en términos luteranos el tema de la situación del hombre ante la Ley y la gracia de Dios equivale a desarrollar el significado del tema Ley y Evangelio. Pero no hemos de referirnos ahora tanto a los aspectos formales de su relación dialéctica de oposición-coordinación, sino más bien a los aspectos antropológicos implicados en esa relación. No podemos, sin embargo, prescindir del todo de los aspectos formales, ya que en Lutero el planteamiento de la situación del hombre ante la Ley se realiza desde dos perspectivas distintas pero mutuamente implicadas e inseparables:

a) Desde el carácter y función de la Ley y el Evangelio mismos en cuanto formas diversas de dirigirse al hombre la única Palabra y voluntad de Dios; así, por ejemplo, se determina la función de muerte y aniquilación que tiene la Ley para que el Evangelio pueda ser palabra de perdón y gracia que eleve al hombre.

b) Desde la consideración de las propias posibilidades del hombre en orden a su salvación. Esto se concreta en la posibilidad de comprender en su verdadero sentido la voluntad de Dios para el hombre expresada en la Ley, y de cumplirla, así como de reconocer el Evangelio como palabra de gracia de Dios, y de acogerla en la fe.

Hemos estado tentados de decir que en Vitoria sólo está presente la segunda perspectiva, es decir, la consideración de la situación del hombre ante la Ley y la gracia de Dios desde el análisis de las posibilidades humanas para conocer y cumplir la voluntad de Dios y aceptar su gracia; pero, en realidad, también en Vitoria se da la primera perspectiva en total armonía y correspondencia con la segunda. Dada no obstante su convicción de que Dios no puede absolutamente dar una Ley por su misma naturaleza imposible de cumplir, se elimina toda dialéctica en la relación del hombre con la Ley y el problema queda reducido al análisis de los modos y circunstancias en que el hombre puede cumplir la Ley y recibir la gracia. Pero es claro que también en Vitoria el modo de comprensión racional de la Ley está implicado y, a su vez, condiciona el análisis de las posibilidades del hombre en su camino hacia Dios.

En la forma que antes hemos enunciado nos dirigimos aho-

ra a Lutero para exponer resumidamente su pensamiento sobre la Ley y su acción en el hombre. La Ley de Dios exige un corazón limpio y una obediencia perfecta en total temor y amor de Dios; por ello no sería cumplible con una mera observancia externa⁴³. Una Ley así sólo pudo ser cumplida por el hombre en su estado de justicia original; para el hombre pecador es absolutamente incumplible⁴⁴.

La Ley, según Lutero, no ayuda al hombre en su camino hacia la justicia; al contrario, revela al hombre su culpabilidad y la aumenta⁴⁵; acusa constantemente al hombre y le conduce al juicio y la cólera de Dios y a la muerte eterna⁴⁶. La Ley, que originariamente era manifestación del amor de Dios, se habría convertido luego por el pecado del hombre en instrumento de su cólera; lo que antes era motivo de alegría para el hombre, se habría hecho después instrumento de terror⁴⁷. La Ley es totalmente malentendida cuando se la convierte en medio de justificación ante Dios. Esta no es su función y su meta, sino únicamente el descubrimiento del pecado, el hacer reo a la conciencia del hombre y obligarla a experimentar la cólera de Dios⁴⁸. Para esto es necesaria la predicación de la Ley⁴⁹, pues aunque todos los hombres sabrían algo de la Ley, no tendrían sin embargo idea de su poder ni lo habrían experimentado⁵⁰. El hombre podría en parte reconocer el pecado de modo natural, pues por naturaleza tiene la Ley escrita en su corazón⁵¹. Pero lo mismo que la exigencia profunda de Dios en la Ley permanece oculta para el hombre sin su Palabra y la iluminación del Espíritu Santo, así también le permanece oculta la profundidad del pecado. En efecto, según Lutero, el pecado fundamental, capital y original, que es la falta de

43 WA 39 I, 387, 5; 404, 24; 461, 2.

44 WA 39 I, 364, 13; 374, 14.

45 WA 39 I, 557, 19; 558, 6, 12; 559, 19.

46 WA 39 I, 383, 17.

47 WA 39 I, 365, 1; 374, 14. «legis exactio est illis, qui extra Christum sunt, tristis, odiosa, impossibilis».

48 WA 39 I, 213, 7: «alius est finis legis quam iustificatio». 39 I, 347, 27: «Lex non solum est non necessaria ad iustificationem, sed plane inutilis et prorsus impossibilis... Neque enim data est lex, ut iustificet aut vivificet aut quidquam iubet ad iustitiam, sed: ut peccatum ostendat et iram operetur, hoc est conscientiam ream faciat». 348, 5: «Quantum coelum a terra distat, tantum debet lex a iustificatione separari». Cfr. 348, 27; 477, 1: «Legis officium est ostendere peccata, afferre dolorem et deducere ad inferos».

49 WA 8, 103, 37; 39 I, 401, 13.

50 WA 39 I, 345, 20; 366, 19; 404, 16; 405, 7; 406, 1.

51 WA 39 II, 367, 1.

fe en Dios y en Cristo, es decir, el pecado contra el primer mandamiento, sólo le es descubierto al hombre por la Palabra de Dios⁵². Sería la Escritura quien testimonia no sólo que aquí y allá pecamos, sino también que no habría nada bueno en la naturaleza del hombre. A la luz de la Palabra y mediante la Ley de Dios descubriría el hombre su pecado; pero bajo la Ley, tal descubrimiento sería sólo incipiente y velado, pues el poder del pecado es tan grande que, si el hombre lo descubriera, moriría. Sólo bajo la ayuda del Evangelio podría el hombre soportar el pleno reconocimiento del pecado; sólo desde la fe en el Evangelio se descubre el profundo sentido de la voluntad de Dios en la Ley y el carácter, función y meta de la Ley. Pero la Ley habría de ser predicada también en el ámbito del Evangelio para descubrir toda la profundidad del pecado, porque negar el pecado sería negar a Cristo y el Evangelio de la misericordia y la gracia de Dios.

Según Lutero, el hombre peca continuamente contra el primero y fundamental mandamiento, porque no pone su confianza en Dios, sino que se busca a sí mismo y sus propias cosas, incluso con ayuda de Dios. Se busca a sí mismo en su esfuerzo de superación ética y en su aparentemente verdadera devoción religiosa. La soberbia pervierte su relación religiosa con Dios y hace pecaminosas todas las buenas obras del hombre. El hombre pecaría por no tomar en serio la Ley y no cumplirla, o porque al querer cumplirla busca con ello la propia justicia y se cierra a la justicia que Dios quiere.

Ningún hombre puede, según Lutero, cumplir los mandamientos en el sentido en que Jesús los expuso. En relación a ellos no valdría decir: tu puedes, puesto que debes cumplirlos; más bien habría que decir: tenemos que cumplirlos y no podemos. Lo que Jesús nos exige sobrepasaría nuestras fuerzas e iría contra nuestra naturaleza. Los mandamientos expuestos por Jesús no serían una llamada a nuestra libre capacidad y voluntad; al contrario, nos mostrarían nuestra total impotencia, ya que exigirían un hombre nuevo. No matarás, tomado en toda su profundidad significaría: tienes que nacer de nuevo y ser un hombre distinto⁵³. Por ello la Ley de Dios sería un espejo en el que vemos nuestra maldad; la Ley nos

52 WA 39 I, 84, 10; 39 II, 365, 25.

53 WA 10 III, 243, 14; 244, 15; 245, 10; 247, 1.

encerraría bajo el pecado de tal modo que nosotros por nuestras propias fuerzas y libre voluntad no podríamos liberarnos⁵⁴.

Lutero no hizo consistir fundamentalmente el pecado en los actos u omisiones individuales sino en la corrupción de toda la naturaleza y la persona⁵⁵. Por los actos se pondría de manifiesto la inmundicia de toda la naturaleza, y que en nosotros no habría más que pecado⁵⁶. A la doctrina nominalista expresada en la frase «*integra sunt naturalia*», habría que oponer, según Lutero, la afirmación «*naturalia sunt corrupta*»⁵⁷. La virtud no se conseguiría por el ejercicio de actos buenos⁵⁸ sino mediante un nuevo nacimiento en la fe. La voluntad del hombre estaría esclavizada, y el hombre debería necesariamente pecar en todo lo que es y hace. No es que el hombre estuviera obligado a pecar contra su voluntad interna, sino que sería necesariamente pecador, pero lo sería voluntariamente⁵⁹. Por ello, su responsabilidad y su culpa permanecen. Dios le mantiene prisionero en la culpa mediante la Ley, que le anuncia su voluntad incumplible, y como castigo por el pecado, que le robó la libertad original para el bien. Dios habría entregado al hombre a la servidumbre de Satán, y ya no puede por sí mismo dirigirse al bien; sería capaz, no obstante, de ser dirigido al bien por Dios mismo. Lutero acepta el concepto escolástico de la «*aptitudo passiva*»; ésta no habría sido destruída por el pecado, ya que permanece la destinación del hombre a la vida eterna⁶⁰. Lutero no negó el poder de la voluntad moral, con la que el hombre puede someterse al mandamiento de Dios y realizar obras de la Ley. El hombre natural sería totalmente «*carne*», pero esto no significaría que estuviera inclinado al mal de tal manera que no quedara en él un resto dirigido a la observancia de la Ley. Con una parte de su ser él hombre moviéndose al bien, aunque ciertamente sólo con un pequeñísimo movimiento, que nunca podría ser calificado como amor a Dios sobre todas las cosas⁶¹.

54 WA 10 III, 244, 19.

55 WA 10 I, 1, 508, 6: «Unser Gebrechen liegt nicht an den Werken, sondern an der Natur; die Person, Natur und ganz Wesen ist in uns durch Adams Fall verderbet».

56 WA 8, 104, 26; WA 40 II, 322, 20; WA 10 I, 1, 508, 20.

57 WA 40 II, 323, 8.

58 WA 10 III, 92, 19.

59 WA 39 I, 378, 16; WA 18, 693, 32; 39 I, 379, 25.

60 WA 18, 636, 16: «Homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam».

61 WA 56, 237, 5: «Verum quidem esse fateor, quod aliqua bona eo ani-

Lutero atribuye a la Ley la función de instrumento por el cual Dios abre los ojos al hombre y le toca la conciencia para hacerle descubrir su cólera⁶². La Ley no sería originariamente instrumento de la cólera de Dios; en el estado original podía el hombre cumplir la Ley y, por tanto, la Ley no le oprimía, sino que era su alegría⁶³. Pero después de la caída, el hombre no podría ya cumplir la Ley, y lo que antes era medio para la comunidad con Dios, se habría convertido en instrumento de su cólera. No todos los hombres, sin embargo, descubren esta función de la Ley; depende de su posición ante ella.⁶⁴ Unos la tomarían en su sentido más aparente y externo y pensarían poder cumplirla haciendo de modo suficiente lo que exige. De esta manera se sentirían en paz en su propia justicia, creyendo amar la Ley de Dios cuando, en realidad, la odiarían en su corazón. El cumplimiento externo ocultaría la inmundicia del corazón; sería hipocresía, mentira y autoengaño⁶⁵. Estos pecarían contra la Ley por no conocer su sentido profundo, y por buscar la propia justicia mediante el cumplimiento de la Ley falsamente conocida, que es considerado como verdadera obediencia⁶⁶. Quienes están en esta actitud ante la Ley, no podrían descubrir mediante ella la cólera de Dios.

Totalmente distinta sería la situación ante la Ley de aquellos a quienes el Espíritu Santo descubre su sentido espiritual⁶⁷. Estos verían en la Ley la voluntad santa de Dios que nunca terminan de cumplir y que siempre los martiriza con nuevas exigencias. Cuanto más se afanaran por cumplirlas, tanto mayor sería su culpabilidad; de este modo la Ley los oprimiría, cansaría, entristecería y engendraría en ellos un querer opues-

malum omnino, quin reliqua sit nobis portio, quae ad bonum sit affecta. Ut patet in Syntheresi». WA 56, 275, 20: «Ita enim quia voluntas habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et huius parvulum ma possit facere et velle, sed non omnia, quia non sic inclinati sumus ad motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia».

62 WA 19, 210, 7; 226, 12.

63 WA 39 I, 364, 10.

64 WA 5, 447 ss.; 10 III, 89, 1; 39 I, 50, 22; 46, 659, 25; 46, 660, 10.

65 WA 2, 514, 4; 5, 557, 1; 5, 33, 14; 17 I, 240, 9; 39 I, 569, 12.

66 WA 5, 557, 4, 6.

67 WA 5, 557, 10; 39 I, 50, 26.

to⁶⁸ que los llevaría hasta odiar la Ley⁶⁹. Además dudarían de Dios y de su misericordia y de la propia salvación, pues reconocerían que Dios les ha puesto una exigencia incumplible y que tienen inevitablemente a Dios contra sí⁷⁰. La duda de la misericordia de Dios sería el mayor pecado que existe⁷¹, y llevaría al odio a Dios, que pone al hombre con su Ley en una situación sin salida⁷². Este hombre desearía que no hubiese Dios, ni Ley, ni eternidad; quisiera matar a Dios si pudiera⁷³. Así, mediante la Ley, el hombre sería cada vez peor⁷⁴. En esto se mostraría la cólera de Dios sobre el pecado: obligaría al hombre mediante la Ley a hundirse cada vez más profundamente en el pecado⁷⁵. Quien está en este estado, estaría en el infierno y no encontraría la salida a la libertad, que consistiría en orar, gritar a Dios y acogerse a su gracia. Si pudiera hacer esto, el infierno ya no sería infierno⁷⁶.

Pero este orar y confiar no podría hacerlo el hombre pecador, porque no estaría en circunstancias de elevarse sobre su experiencia de la cólera de Dios⁷⁷. Por ello, buscaría ayuda en otra parte ante la cólera de Dios y, consiguientemente, permanecería en la cólera y perdido sin esperanza⁷⁸. De esta prisión sólo Dios mismo podría sacarle mediante el Evangelio y su Espíritu, que le abre el corazón a la fe.

68 WA 5, 556, 26: «Littera enim occidit et molestat corda, dum nullis viribus nec operibus sentiunt satisfieri exactioni legis, atque quo magis student et operantur, eo magis debere se intelligunt». WA 5, 556, 20: «Neque enim operibus saturatur lex, sed operatores suos infinita exactione penitus exhaurit et varie trahit, unde et contristat, taedio afficit et difficiles, curvos, invitos reddit». WA 5, 559, 7: «Ita lex eos exhaurit et fatigat, donec consumat eos in aeternum».

69 WA 5, 557, 13: «odiunt prohiberi suas concupiscentias et exigí quod non habent».

70 WA 39 I, 50, 26: «Ubi verc coeperit homo arguente spiritu hanc vim sentire et intelligere, mox desperat de Dei misericordia». WA 39 I, 557, 15; 559, 13.

71 WA 39 I, 50, 26.8: «Desperatio autem de misericordia Dei est summum peccatum et irremissibilis, nisi gratia revocet in tempore opportuno».

72 WA 39 I, 558, 4: «lex praecipit ea, quae etiamsi cuperemus, tamen non possumus praestare. Ibi necesse est ut desperem, ut incipiam odisse et blasphemare Deum, qui ita inique videatur mecum agere».

73 WA 5, 557, 25; 560, 9, 39 I, 560, 4; 5, 210, 1; 39 I 383, 17.

74 WA 5, 557, 14.

75 WA 39 I, 50, 34: «Nie sündigt der Mensch schauerlicher als dann, wenn er anfängt, das Gesetz zu spüren und zu verstehen».

76 WA 19, 222, 11.6.

77 WA 19, 223, 14; 5, 209, 37.

78 WA 19, 222, 25.

La cólera de Dios es para Lutero una realidad⁷⁹. Dios es celoso y no podría tolerar que se tenga otro Señor fuera de El⁸⁰ y se lesione su justicia. Pero también resalta Lutero que Dios en su ser propio sólo es amor; no es un Dios de cólera sino de gracia⁸¹. La cólera de Dios sería algo puramente subjetivo, una imaginación falsa del hombre que no conoce al Dios verdadero sino una apariencia⁸². Estas dos afirmaciones contradictorias hay que entenderlas en relación a la dialéctica luterana del «opus alienum» y el «opus proprium», y de la Ley y el Evangelio. La obra propia de Dios sería el amor; la cólera le sería esencialmente extraña. Pero, sin embargo, de cara al pecado, la cólera sería una realidad. Fuera de Cristo el hombre estaría bajo la cólera⁸³. La cólera es realidad, según Lutero, para los seguros que se engañan ante Dios. Para la fe que clama ante Dios, la cólera se transformaría en misericordia y se entendería como «opus alienum» en orden al amor, que sería la obra propia de Dios. El Evangelio del amor de Dios sólo podría decirse a quien ha pasado por el temor ante la cólera de Dios. A este se le podría decir que en Dios no hay cólera. Así pues, en estas expresiones de Lutero sobre la cólera de Dios se expresa la dialéctica de Ley y evangelio. Todas las frases que niegan la cólera de Dios, serían palabras de la fe. Los golpes de Dios serían vistos no como castigo definitivo, sino como instrumento del amor educativo y renovador de Dios, como pedagogía paterna. Pero que la cólera de Dios está al servicio de su amor, no sería una verdad evidente, ni se descubriría desde la Ley. Sólo desde la fe en el Evangelio reconocería el corazón del hombre el sentido amoroso del proceder airado de Dios⁸⁴. Sólo el Evangelio, que le libra de la esclavitud de la Ley, le ofrece también la salida de la cárcel de la cólera de Dios. Y este Evangelio es el anuncio de la justificación, que se ofrece al hombre de modo totalmente gratuito por la fe en Cristo y en su obra redentora «por nosotros». No es que la fe, como obra del hombre, obtenga la justificación, sino que con la fe, que ella misma es don, se recibiría la justificación. Sólo Dios puede sacar al hombre de la situación desesperada en que se encuentra ante la Ley. Para

79 WA 22, 285, 12.

80 WA 10 I, 2, 361, 8.

81 WA 36, 428, 8; 40 II, 363, 13.

82 WA 32, 328, 37; 40 II, 417, 11.

83 WA 28, 117, 30.

84 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Güterloh 1972) 119-59.

salir de su situación, el hombre no podría ni debería hacer nada más que creer cuando el Evangelio le es anunciado, y aceptar como gracia y regalo gratuito de Dios lo que Cristo ha hecho «por nosotros».

Frente al horizonte antropológico luterano la doctrina de Vitoria se halla casi en las antípodas. En efecto, frente a la tesis de la corrupción de la naturaleza afirma Vitoria su inclinación al bien⁸⁵. Frente a la afirmación de que todas las obras son pecaminosas, enseña Vitoria la posibilidad de obrar el bien y de cumplir cada precepto por separado sin la gracia; necesitaría, sin embargo, la gracia para cumplir todos los preceptos de Dios y para obrar todo el bien al que está inclinado y obligado, ya que, debido al pecado, el hombre cuenta en su camino hacia el bien con la oposición del apetito sensitivo. Pero la gracia sana este desorden y perfecciona la inclinación de la naturaleza al bien⁸⁶.

Mientras Lutero insiste en que es la Palabra revelada de Dios la que descubre el sentido de la Ley y del pecado, y, en definitiva, en que el hombre sólo se conoce a sí mismo y a Dios desde su Palabra, resalta Vitoria la capacidad natural del hombre para conocer a Dios desde una valoración positiva de las posibilidades del entendimiento para reconocer la creación como revelación natural de Dios, y desde la afirmación de una providencia coadyuvante de Dios⁸⁷. Asimismo, se pone de relieve cómo la ley natural descubre el bien y el mal y hace posible que, incluso quien no conoce a Dios, pueda obrar bien o mal y pecar, con tal que tenga uso de razón, pues este tal gozaría del libre albedrío como facultad de la razón y la voluntad. Vitoria enseña que Dios, su voluntad eterna, es el

85 De homicidio 2: «Verum bona venia tantorum virorum et pace non adducor nec propositis, neque quibuscumque aliis argumentis ut credam humanam naturam, quam omnipotens et sapientissimus Deus ad imaginem et similitudinem suam condidit, tam malo genio et pravis conditionibus formatam et constitutam, ut cum reliquae res omnes in fines et operationes sibi convenientes suo ingenio et natura ferantur, solus homo non nisi in mala, atque adeo in perniciem suam et condemnationem feratur et inclinetur». *Relecciones* 1091. De homicidio 3: «Quare in praesentiarum defendo inclinationem hominis, quatenus quidem homo est, bonam esse. Atque adeo ad nullum malum, aut virtuti contrarium inclinare. Et primo quidem sic arguo. Inclinatione naturae humanae est immediate ab ipso Deo. Ergo non potest esse ad malum...» *Relecciones* 1091.

86 O. 186-9; 1-II 109, 2-4 Stegmüller 330-7. V. 291v.-293v.: 1-II 109, 2-4 Stegmüller 416-21.

87 De eo ad quod tenetur homo II, 1-5 *Relecciones* 1333-38.

fundamento del bien y del mal moral; pero la falta de conocimiento de Dios no impediría el pecado, porque en esa situación el hombre estaría ante la ley divina natural que le obliga a conciencia ⁸⁸.

En Lutero, la imposibilidad de cumplir la Ley de Dios es deducida a partir de la misma naturaleza de la Ley, sólo descubierta desde el Evangelio, y desde la función pedagógica de aniquilación atribuida a ella por Dios, así como desde la consideración del estado corrompido en que el pecado dejó a la naturaleza humana. Para Vitoria, el simple hecho de que la Ley proceda de Dios avala su posibilidad de cumplimiento, pues Dios no obligaría a lo imposible ⁸⁹. Y por parte de la naturaleza humana, resalta al máximo sus posibilidades sin la gracia para amar a Dios sobre todas las cosas con amor imperfecto siempre y en todo estado ⁹⁰, para realizar un acto aislado de amor de Dios sobre todas las cosas igual que el realizado con la caridad infusa ⁹¹, para asentir a las verdades necesarias para la salvación con una fe informe ⁹², para cumplir cada precepto de la Ley por separado ⁹³. Pero según Vitoria, con todo esto no habría el hombre cumplido aún la Ley, ni en su totalidad, ni del modo necesario para excluir el pecado mortal y estar en la gracia de Dios. Es decir, Vitoria coincide con Lutero en que el hombre sin la gracia se encontraría ante la Ley de Dios, sin salida alguna y condenado, pues no la podría cumplir. Por ello, el acceso del hombre a la gracia tendría

88 De eo ad quod tenetur homo II, 6-10 *Relecciones* 1338-55.

89 De potestate ecclesiae prior, Q. III, Quando Incepit 6 *Relecciones* 286.

90 O. 188v.: 1-II 109, 3: «Sed loquendo de imperfecta dilectione tenendum est secundum S. Thomam, quod in omni statu potest homo diligere Deum super omnia imperfecte sine speciali auxilio, quia potest habere istum actum: volo placere Deo in omnibus et in nullo displicere». Stegmüller 335. Vitoria habla de amor a Dios sobre todas las cosas perfecto o simpliciter e imperfecto o secundum quid. El amor perfecto es el amor efectivo que se hace realidad en el cumplimiento de los mandamientos y excluye el pecado mortal. El amor imperfecto es solamente amor de propósito, que consiste en el simple acto de apreciación de Dios sobre todas las cosas, vaya o no acompañado del cumplimiento efectivo de los mandamientos; es, por tanto, compatible con el pecado mortal. O 187v.-188r.: 1-II 109, 3 Stegmüller 333-4; V 292v.-293r.: 1-II 109, 3 Stegmüller 419-20.

91 *Comentarios* 2, 32; T. Urdanoz, «La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca», *Ciencia Tomista* 62 (1942) 121-45; 63 (1942) 5-29.

92 O. 189v.: 1-II 109, 4: «Ad hoc dico pro nunc, quod sine auxilio speciali potest homo credere omnia necessaria ad salutem». Stegmüller 337, cfr. *Comentarios* I, 121-5; V. 293v.: 1-II 109, 4 Stegmüller 421-2.

93 O. 189r.: 1-II 109, 4 Stegmüller 337; V. 293v.: 1-II 109, 4 Stegmüller 421.

siempre su punto de arranque en la misma gracia de Dios. Siempre se necesitaría una gracia o auxilio especial de Dios para poder disponerse a recibir la gracia «*gratum faciens*»⁹⁴, y la justificación siempre sería recibida gratuitamente como un regalo de Dios, pues el hombre natural o en pecado no podría hacer valer ningún mérito ante Dios⁹⁵. Pero mientras Lutero seguirá enseñando que la Ley de Dios es incumplible también para el hombre justificado y con la gracia, Vitoria enseñará que el hombre regenerado por la gracia puede cumplir La Ley de Dios del modo suficiente, aunque imperfecto, que Dios exige del hombre en esta vida. Un cumplimiento de la Ley y un amor de Dios absolutamente perfectos que unan en íntima amistad con Dios, de modo que el hombre en nada se separe de El y todo lo haga para su honor, considera Vitoria que es imposible en esta vida, y por ello Dios no lo exigiría⁹⁶. Este cumplimiento perfecto de la Ley, que Vitoria sólo ve como posible en la patria definitiva del cielo, lo exigía Lutero del hombre en esta vida, llevando al extremo en este punto el ya exagerado agustinismo de Gregorio de Rimini; de ahí su afirmación de la imposibilidad de cumplir la Ley, incluso con ayuda de la gracia.

IV.—VALORACION DE LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LA SITUACION DEL HOMBRE ANTE DIOS, POR PARTE DE LA TEOLOGIA EVANGELICA ACTUAL

Las dos concepciones antropológicas que hemos descrito anteriormente han determinado fundamentalmente durante siglos las posiciones protestante y católica. En los últimos decenios se ha intensificado la tarea de investigar más profundamente ambas posiciones para establecer un diálogo crítico entre ellas. Han sido bastantes los estudios de teólogos católicos sobre Lutero, con frecuencia en comparación explícita

94 V. 295r.: 1-II 109, 6 Stegmüller 425; O. 190v.: 1-II 109, 6 Stegmüller 340-41.

95 V. 310v.: 1-II 114, 5 Stegmüller 475.

96 *Comentarios* II, 341; O. 191v.: 1-II 109, 8: «*Tertia propositio: De lege loquendo cum gratia Dei potest homo vitare omnia mortalia, sed non omnia venialia*» Stegmüller 343; V. 295v.-296r.: 1-II 109, 8: «*Tertia conclusio: Homo in natura corrupta existens in gratia potest abstinere ab omni peccato mortali, sed non potest vitare omnia venialia*» Stegmüller 428.

con Santo Tomás⁹⁷, así como las investigaciones de teólogos evangélicos sobre Santo Tomás⁹⁸.

Ciñéndonos al tema Ley y Evangelio, y más en concreto al aspecto que constituye el objeto propio de este capítulo, es decir, a la situación del hombre ante la Ley y la gracia de Dios, nos parece interesante referirnos a la postura que el teólogo protestante Ulrich Kühn⁹⁹ toma frente a la doctrina de Santo Tomás y frente a las interpretaciones que de ella han dado otros teólogos protestantes.

Conforme al esquema «exitus-reditus», los tratados de la *Summa Theologica* sobre la ley eterna y sobre las leyes natural, humana y divina representan, según Kühn, el «reditus» de toda la creación y del hombre hacia Dios. Aquí se plantearía ya una cuestión previa, a saber, si el pecado no ha destruído de raíz toda esa metafísica de la creación y la legalidad eterna y natural que en ella se fundamentan.

Frente a H. Thielicke¹⁰⁰, que habla de una tal diferencia cualitativa entre creación y caída, que no sería posible ninguna fórmula de transformación, insiste U. Kühn en que la anterior cuestión no puede responderse especulativamente sino según la Escritura. Y a partir de ella¹⁰¹, afirma que, a pesar del pecado, todavía se puede reconocer en la creación la llamada de Dios al hombre, si bien sólo los ojos de la fe podrían descubrir los bienes y la ley de la creación. Sólo en cuanto confesión de fe en Dios creador y salvador sería posible reconocer la ley de la creación, y éste sería el sentido de las declaraciones correspondientes de Santo Tomás.

El contenido de la ley de la creación sería en Santo Tomás

97 Por ejemplo E. Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Nürnberg 1952); A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung* (Paderborn 1960); St. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch* (Heidelberg 1961); O. H. Pesch, 'Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther', *Catholica* 17 (1963) 197-244; el mismo, *Die Rechtfertigungslehre bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Mainz 1967).

98 Por ejemplo R. Prenter, *Thomismen* (Kopenhagen 1953); E. Persson, *Sacra doctrina* (Lund 1957); el mismo, 'Le plan de la Somme Théologique et le rapport ratio-revelatio', *Revue philosophique de Louvain* 56 (1958) 545-72; Th. Bonhoeffer, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem* (Tübingen 1961); H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Zürich 1963).

99 *Via caritatis* 240-52.

100 *Theologische Ethik* 1 (Tübingen 1958) n.º 2086.

101 Cita Rom. 1, 20 y Act. 17, 24 ss.

el principio de la entrega amorosa del hombre a Dios. Las criaturas se moverían hacia el Creador; pero, dada la libertad del hombre, habría que contar también con la posibilidad de la desviación de la recta dirección. La ley no sería sino la instrucción y la guía para el hombre en aquel camino de entrega a Dios en el amor.

Frente a esta doctrina tomista trae a colación U. Kühn dos objeciones: la primera, de W. Elert¹⁰², califica de malinterpretación bíblica la concepción de la Ley como instrucción y guía, es decir, como ayuda para la vida; según Elert, la Ley sería, de acuerdo con la Escritura, un instrumento de juicio, una Ley de muerte. La segunda objeción afectaría al orden previsto para el hombre en la creación, y, según Kühn, podría formularse así: mientras la Biblia, desde el punto de mira del Evangelio, sólo consideraría como buena y recta aquella relación del hombre con Dios en la cual Dios es el único actuante que se rebaja hasta el hombre, mientras éste sólo sería receptor, en Santo Tomás y la teología católica el hombre representaría algo ante Dios y podría desbrozar el camino hacia El. Mientras para Pablo la Ley sería un orden superado, sería para Santo Tomás el marco determinante incluso del Evangelio. En esta objeción fundamental se detiene U. Kühn y la examina comparando el marco tomista de la ley con la comprensión evangélica de la relación Dios-hombre contenida en el Evangelio. Para esta comparación toma como «Leitmotiv» el amor, que en Santo Tomás sería principio de la Ley y criterio de interpretación del Evangelio, y según la concepción evangélica sería lo más característico de la relación Dios-hombre.

U. Kühn parte en su análisis de la concepción de A. Nygrens¹⁰³, calificada como «sensus communis» en la teología evangélica. Nygrens califica el camino del hombre hacia Dios como «eros», y el camino inverso de Dios hacia el hombre como «ágape». El «eros» sería una realización humana en orden a la autosalvación del hombre; el «ágape», en cambio, sería gracia y obra del amor de Dios, que da la salvación al hombre. El «eros» sería amor egocéntrico y una forma, la más noble, alta y sublimada de autoafirmación. El «ágape» sería amor desinteresado, no buscaría lo suyo, sería entrega de sí mismo. «Eros» sería ante todo amor del hombre; «ágape» sería

102 *Zwischen Gnade und Ungnade* (München 1948) 136 ss. *Das christliche Ethos* (Tübingen 1949) 74 ss.

103 *Eros und Agape* (Berlin 1955).

amor de Dios¹⁰⁴. Mientras en Pablo se encontraría en su plena forma el «ágape»¹⁰⁵, en Juan estaría debilitado¹⁰⁶. Desde la antigua Iglesia «eros y «ágape» habrían estado en lucha, ganando casi siempre la batalla el «eros»¹⁰⁷; sólo desde la Reforma se podría hablar de una renovación del «ágape» de modo pleno¹⁰⁸. El reditus de la creación hacia Dios, e incluso las explicaciones de Santo Tomás sobre el amor, serían manifestaciones del amor egocéntrico insostenibles desde la idea neotestamentaria del ágape¹⁰⁹.

En la misma línea, sostiene Ragnar Bring que la única relación recta que según Lutero puede darse entre el hombre y Dios es un movimiento de Dios que se inclina hacia el hombre, pero no un movimiento del hombre hacia Dios. Ragnar Bring acusa incluso a la teología luterana ortodoxa de haber pervertido esta relación, inclinándose a un cierto sinergismo que atribuye al hombre algunas posibilidades en relación a Dios¹¹⁰.

J. R. Prenter acusa a San Agustín y la escolástica de idealismo en la explicación de la caridad, que habría sustituido el pensamiento bíblico por la metafísica¹¹¹, mientras que para Lutero la obra del E. Santo consistiría en llevar a los hombres a acusarse a sí mismos y a aceptar en la fe la justicia de Cristo. La metafísica habría sido rechazada por ser la forma en que necesariamente se expresan los contenidos legal-idealísticos.

El modo de relación con Dios que según estas interpretaciones opondrían Lutero y la Reforma a la escolástica, en nombre del Nuevo Testamento, consistiría en la aceptación en la fe del obrar y regalar de Dios al hombre con exclusión de todo cumplimiento de la Ley que presente ante Dios sus propias realizaciones. Esta interpretación va tan lejos, que excluye incluso la pura consideración de las realidades psíquicas, mientras que U. Kühn, por el contrario, pone de relieve que para que se de la actitud de «recibir» se requiere una determinada postura psíquica de entrega en la fe. En la teología

104 *Eros* 142.

105 *Eros* 67.

106 *Eros* 100.

107 *Eros* 161.

108 *Eros* 538.

109 *Eros* 506 ss.

110 R. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie* (München 1955) 55 ss.

111 J. R. Prenter, *Spiritus Creator* (München 1954) 35 ss. y 91.

evangélica actual encuentra U. Kühn importantes testimonios que conceden gran relevancia a esa actitud y entrega del hombre frente al Evangelio y al actuar de Dios¹¹². El mismo Nygrens, que quiere excluir todo esfuerzo propio del hombre por llegar a Dios, considera, sin embargo, correcta la actitud de la respuesta frente a Dios en fe y amor¹¹³. Por tanto, dice Kühn, no sería lícito irritarse de entrada con Santo Tomás, si considera al hombre en cuanto ser autónomo frente a Dios...

Según Santo Tomás, continúa exponiendo U. Kühn¹¹⁴, todo lo que el hombre realiza frente a Dios tiene carácter de respuesta a un actuar anterior de Dios. Esto vale en primer lugar el «reditus», que en su conjunto es la respuesta al «exitus», es decir, al obrar de Dios en la creación, por tanto el plan subyacente en la teología tomista de la ley participa del mismo carácter de respuesta. Pero de modo especial la caridad tiene en Santo Tomás carácter de respuesta: igual que Dios ama todo lo que existe, de modo que crea todo lo que en ello hay de bueno¹¹⁵, así ama al hombre de forma que le concede participar en su felicidad, le hace su amigo y crea en él la posibilidad y realidad del amor a Dios¹¹⁶.

El problema del egocentrismo del amor, que Nygrens había denunciado en Santo Tomás, es visto de modo esencialmente diverso por U. Kühn¹¹⁷. La dificultad estaría, según Kühn, en que Santo Tomás habla de un amor natural y sensitivo al tratar de las pasiones¹¹⁸, a las cuales pertenecen, de acuerdo a su definición, no sólo los actos propios del hombre sino también los comunes con los animales¹¹⁹. El amor tendría, según esto, su lugar como movimiento básico del apetito sensitivo¹²⁰. Sólo en este lugar se distingue entre la parte con-

112 Cita a G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tübingen 1959); Th. Bonhoeffer, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem* (Tübingen 1961); E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (Berlín 1937) 86 ss.; P. Althaus, *Gebot und Gesetz* (Berlín 1953) 10 ss.

113 *Eros* 83; Cfr. P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (Tübingen 1955) 31 ss., valora también positivamente el amor a Dios incluso como eros.

114 *Via caritatis* 245.

115 STh I, 20, 2.

116 STh 2-II, 23, 1.

117 *Via caritatis* 246.

118 STh 1-II, 26.

119 STh 1-II, 6 prol.

120 STh 1-II 26, 1: «Amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum». Sobre la distinción del apetito sensitivo e intelectual cfr. STh I, 80, 2.

cupiscible e irascible¹²¹, y la atribución del amor a la «pars concupiscibilis» se refiere sólo al amor en cuanto apetito sensitivo¹²². Aquí no se podría negar el egocentrismo, pues la parte concupiscible es la parte del apetito natural «per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum»¹²³, y S. Tomás no se avergüenza de afirmar este impulso sensitivo natural, que debe estar, sin embargo, sometido a la razón¹²⁴.

De modo totalmente diverso, sigue exponiendo U. Kühn, aparece en Santo Tomás el tema del amor como movimiento fundamental del apetito intelectual, es decir, de la voluntad. Aunque Santo Tomás, entre otros lugares, trata también este tema en el marco del tratado del amor como pasión, esto no debe hacer perder de vista que se trata ahora de un movimiento del alma que distingue al hombre racional de todos los animales¹²⁵. Del amor en este sentido trata también Santo Tomás en la doctrina sobre Dios¹²⁶ y sobre las virtudes teológicas¹²⁷. El amor en este sentido es definido: «Hoc... est proprie amare aliquem, velle ei bonum»¹²⁸. En esta definición no se determina quien es el objeto del amor, pero S. Tomás establece, de acuerdo con la tradición, un orden del amor en el cual Dios está como objeto en primer lugar, la propia alma en el segundo, el prójimo en el tercero, y el propio cuerpo en el cuarto¹²⁹.

Desde este orden del objeto contradice U. Kühn la tesis de A. Nygrens sobre el egocentrismo del amor en Santo Tomás. Y a continuación lo hace desde la consideración del modo y el motivo del amor. El «amor amicitiae», en efecto, en oposición al «amor concupiscentiae», excluiría en Santo Tomás todo egoísmo; más bien estaría pensado para el bien del otro y para amarle por sí mismo¹³⁰. Y sólo este «amor amicitiae» es para Santo Tomás amor en sentido propio; el «amor concu-

121 STh I, 81, 2 y 3; I, 82, 5.

122 STh 1-II 26, 1: «Amor... sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem...».

123 STh I, 81, 2.

124 STh I, 81, 3.

125 STh I, 82, 5 ad 1.

126 STh I, 20.

127 STh 2-II, 23 ss.

128 STh I, 20, 1 ad 3; 1-II 26, 4.

129 STh 2-II, 26; De car. 9.

130 STh 1-II, 26, 4 ad 3; 2-II, 23, 1.

131 STh 1-II 26, 4.

piscentiae» lo es sólo «secundum quid»¹³¹. Aplicado esto a la relación con Dios, significa que en sentido propio el amor de Dios es la amistad¹³² que ama a Dios por sí mismo¹³³, y que, a diferencia de la fe y la esperanza, no se dirige a El para conseguir algo, sino para permanecer junto a El¹³⁴. Sólo en este amor a Dios por sí mismo puede consistir el comportamiento de los bienaventurados¹³⁵. Mientras en S. Agustín, afirma Kühn, está el «frui Deo» en la meta de la consideración, en Santo Tomás se trata de Dios mismo y en sí mismo a quien el hombre se entrega amándolo sin reserva y sin pensar en ventajas propias. Habría, por tanto, que guardarse mucho de hablar con Nygrens precipitadamente de egocentrismo en Santo Tomás.

Una nueva objeción a Santo Tomás refiere U. Kühn, planteada por el hecho de tratar del amor de Dios integrándolo en un sistema ético cuyo rasgo fundamental es la pregunta por la felicidad y la salvación eterna del hombre. En efecto, las cuestiones sobre la meta del hombre, que consiste en la felicidad¹³⁶, constituyen la puerta de entrada a toda la ética de Santo Tomás y determinan el «reditus» del hombre a Dios. En esta búsqueda de la salvación, ¿no se haría presente el egoísmo, que pervertiría todo lo que sigue después? En contra de la afirmación de R. Prenter que el E. Santo nos quiere sacar del servicio egoísta a nosotros mismos y a nuestra propia felicidad para introducirnos en su obra, que es la obra de servicio a nuestro prójimo, ¿no pondría el hombre, según la representación de Santo Tomás, a Cristo y su obra de reconciliación en servicio de su propia meta?¹³⁷

U. Kühn contesta que la búsqueda de la propia felicidad y salvación es un motivo que ocupa un lugar central en el N.T.¹³⁸ y está en relación con el antropocentrismo de la Palabra re-

132 STh 2-II 23, 1.

133 STh 2-II 23, 5 ad 2: «Caritate diligitur Deus propter seipsum».

134 STh 2-II 23, 6: «Caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat».

135 De car. 2: «Amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem; quia etiam mali aliud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et haec est caritas, quae Deum per se diligit».

136 STh 1-II 1-5.

137 R. Prenter, *Spiritus Creator* 291.

138 Cita Mc. 10, 17-31; Mt. 16, 26; Jn. 10, 9; Fil. 2, 12.

velada, que es una consecuencia del antropocentrismo del actuar salvador de Dios¹³⁹. La negación de una cierta medida de egoísmo en la búsqueda de la salvación no se justificaría desde el N.T. Por otra parte, Santo Tomás lo reduciría al mínimo, ya que para él la salvación consiste en la absoluta entrega a Dios: en esta vida, por el amor de amistad; en la eternidad, por la visión beatífica. De acuerdo con E. Schlink y W. Elert¹⁴⁰, afirma U. Kühn que el amor de Dios no es un amor inmotivado, sino que tiene su motivo en Dios mismo, no como objeto sino como persona que está ante él, y sobre todo en el actuar salvador de Dios, que hace participar al hombre en su felicidad, que le hace amigo y restablece el parentesco con Dios¹⁴¹. Desde este punto de vista se podría hablar de coincidencia entre Santo Tomás y la teología reformada. No es verdad la interpretación de Prenter, según la cual para Santo Tomás Dios es el polo inmóvil hacia el que todo se dirige, mientras que para la concepción evangélica Dios es el que actúa y viene al hombre¹⁴². No; todo amor del hombre a Dios se fundamenta según Santo Tomás en un actuar precedente de Dios y en el hecho de que Dios se dirige a él, bien en la creación, bien para darle su gracia¹⁴³. La diferencia estaría, sin embargo, en que los reformadores y la teología evangélica han empleado el concepto de fe para la relación del hombre con Dios, y el de amor para la relación con el prójimo¹⁴⁴. Este modo de hablar de los reformadores estaría más cercano a Pablo¹⁴⁵; pero en todo caso, también Pablo habla del amor a Dios¹⁴⁶ y a Cristo¹⁴⁷, y posiblemente su concepto de fe incluye la entrega a Dios por el amor. Los sinópticos y S. Juan acentúan por su parte el amor a Dios¹⁴⁸. También en Lutero,

139 Cfr. J. B. Metz, *Christliche Antropozentrik* (München 1962) 108; lo mismo indicaría la explicación de Bultmann sobre la imposibilidad de hablar de Dios sin hablar del hombre, *Glauben und Verstehen* (Tübingen 1961) 28 ss.

140 E. Schlink, «Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem», *Kerigma und Dogma* 7 (1961); W. Elert, *Das christliche Ethos* 363.

141 *Das christliche Ethos* 367.

142 R. Prenter, *Spiritus Creator* 174.

143 STh 2-II 23, 1: «Amor super hac communicatione fundatus est caritas».

144 WA 7, 69, 14: «Per fidem sursum rapitur supra se in Deum, sursum per caritatem labitur infra se in proximum».

145 Cita Rom. 13, 10.

146 Cita Rom. 8, 28; 1 Cor. 8, 3.

147 Cita 1 Cor. 16, 22.

148 Cita Mc. 12, 28 ss.; Jn. 14, 21, 3; 1 Jn. 4, 19 ss.

149 WA 56, 390.

150 STh 2-II 4, 2.

continúa U. Kühn, se encuentran declaraciones sobre el amor a Dios entendido como coincidencia con la voluntad divina¹⁴⁹. Pero mientras para la escolástica la fe designaría primariamente el aspecto intelectual de la relación con Dios¹⁵⁰, y los aspectos afectivos se ponen en relación con el amor y la esperanza, el concepto reformado de fe tendría como contenido no sólo la «notitia» sino también el «assensus» y la «fiducia».

En resumen, U. Kühn opina que Santo Tomás procede con todo derecho al tomar como punto de partida la autonomía del hombre frente a Dios, fundada en la creación y la gracia, y al subrayar la espontaneidad del hombre. Y en cuanto la ley no es otra cosa que el plan concreto del amor de Dios, no podría negarse el asentimiento a la teología tomista de la ley considerada desde su principio, que es el amor. Esta aceptación es posible, explica U. Kühn, una vez que se ha comprendido que toda espontaneidad humana ante Dios tiene en Santo Tomás carácter de respuesta: el amor del hombre a Dios es la respuesta de la criatura a la acción creadora de Dios y a la salvación que por la gracia le otorga. Asimismo, porque según S. Tomás la espontaneidad de la criatura frente a Dios no excluye la total operatividad de Dios. Lo mismo que todas las acciones de la criatura son acciones de la causa segunda y se basan en el actuar de la causa primera¹⁵¹, así en todas las acciones espontáneas de la criatura agraciada el verdadero operante es el Espíritu Santo¹⁵².

Sin embargo, señala U. Kühn una limitación en la concepción tomista del amor, a saber, que no ha expresado suficientemente la continua dependencia del hombre y de su espontaneidad respecto del querer y actuar contingente de Dios. Esta limitación no se daría en Lutero, a quien el voluntarismo heredado de la escolástica tardía habría posibilitado hacer teológicamente fructífero el actuar contingente de Dios y dar a la categoría de la historicidad una significación que no podría tener en el pensamiento de Santo Tomás. De esta manera, también la imagen de Dios se hace más viva. Sin embargo, aquí no ve Kühn una oposición propiamente dicha sino un fructífero y necesario complemento, ya que la consideración de la voluntad de Dios no excluye sino que incluye la mirada al ser de Dios y su constante obrar como creador y salvador. La teología y espiritualidad evangélica, que tendrían el peligro

151 STh I, 22, 3.

152 STh I-II 109.

teórico y práctico de recortar excesivamente la actividad y espontaneidad del hombre frente a Dios, podrían en este punto aprender algo de Santo Tomás.

Por último, subraya U. Kühn¹⁵³ que para Santo Tomás también el amor ordenado a sí mismo, que es radicalmente distinto del amor desordenado que es la causa de todos los pecados¹⁵⁴, se funda en el amor a Dios. El hombre se ama a sí mismo en la medida en que ordena a Dios todo lo que es y tiene, es decir, en cuanto evita el pecado. En esta medida, el amor recto a sí mismo está inmediatamente incluido en el amor a Dios. La preferencia otorgada al amor a la propia alma sobre el amor al prójimo, significa sólo que por amor al prójimo no se puede pecar y perder la ordenación de la propia alma a Dios. De esta manera los hechos y preceptos mundanos son maravillosamente incluidos en el amor de Dios, y se supera una fatal separación entre una fe puramente receptiva y las obras del amor, incluyendo éstas en la entrega total del hombre a Dios en la fe y el amor, entrega que por su parte está fundada y depende siempre de la espontaneidad salvadora precedente de Dios.

CARLOS LOPEZ HERNANDEZ

153 *Via caritatis* 252.

154 STh 1-II 77, 4 y ad 1; 1-II 84, 2 ad 3.