

BOLETÍN SOBRE LA GRACIA

JOSÉ ALVIAR

Las últimas décadas han presenciado un resurgir de manuales y tratados de teología. En particular, el renovado interés en el tema de la gracia se debe a un conjunto complejo de factores.

En el último medio siglo se ha producido una renovación de los estudios bíblicos y una recuperación de categorías bíblicas, tales como la misericordia de Dios, la Alianza, y el hombre imagen de Dios. Ha habido también importantes investigaciones históricas, como las que se desarrollaron alrededor de la cuestión del sobrenatural; aportaciones de la filosofía, que se refieren al estatuto del espíritu humano y a perspectivas personalistas; y avances en los esfuerzos ecuménicos. Todos estos fenómenos ofrecen aportaciones que se reflejan en nuevos estudios sobre la gracia, y han dado lugar a una notable renovación del tratado.

Dibujar algunos aspectos de este escenario teológico es el propósito del presente boletín, que analiza cinco obras recientes, publicadas en España y representativas del momento que vive la teología española. Las opciones de los autores respecto a la estructuración y a los contenidos del manual revisten diferencias importantes. Un análisis comparativo señalará las líneas comunes, así como las divergencias de mayor significado*.

* El autor agradece al Prof. Juan Luis Lorda sus valiosas sugerencias y orientaciones para la elaboración de este boletín.

I

1. Alexandre Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*, Barcelona, Herder, 1991 (1989)

A. Ganoczy, nacido en Budapest en 1928, enseña teología dogmática en la universidad alemana de Würzburg. Su manual contiene un buen tratamiento de fuentes, en unas dimensiones asequibles. El tratamiento sistemático busca un contexto muy amplio y dispone de relativamente poco espacio para desarrollar a fondo todas las cuestiones.

El manual manifiesta una intención ecuménica, especialmente en relación con el luteranismo (cfr. p. 17): según nos dice el autor, va al encuentro esperanzado de «los perfiles de un consenso interconfesional acerca de la gracia y de la justificación» (p. 18). La estructura de la obra es tripartita: 1. La revelación bíblica; 2. La tradición teológica y el magisterio oficial; 3. Sistematización de la doctrina.

En la sección bíblica el autor apunta la tesis de que la revelación veterotestamentaria presenta la gracia sobre todo como la «solicitud del Dios clemente por el hombre» (p. 315). La gracia es algo del ser mismo de Dios: actitud clemente, misericordiosa, paciente, gratuita, no merecida por el hombre; o, lo que es lo mismo, Dios en su aspecto de solicitud por el hombre. El Nuevo Testamento añadiría dos grandes afirmaciones: que Jesucristo es la gracia en persona; y que el Espíritu Santo es el obrador de la gracia en la historia.

En el estudio patrístico cabe destacar: (1) una esquematización bastante lograda de las categorías preferidas por los Padres orientales a la hora de hablar de la gracia: divinización por el Hijo, en San Atanasio; santificación por el Espíritu, en San Basilio; inseparabilidad de la gracia increada y la gracia creada, en Gregorio Palamas; (2) la afirmación de que en Occidente, San Agustín, inspirándose en los escritos paulinos y joánicos, y enfrentado polémicamente con Pelagio, destacó fuertemente la idea de la eficacia universal y salvífica de Dios: así, puso el acento en la necesidad absoluta de la gracia, y en su carácter totalmente gratuito e indebido (cfr. p. 144).

Al recorrer la historia posterior de la doctrina sobre la gracia, recoge, como es clásico, las afirmaciones de los Concilios de Cartago y de Orange frente al pelagianismo/semipelagianismo, y la influencia doctrinal de San Agustín. Además, valora la discusión medieval en torno al intento de Pedro Lombardo de identificar el Espíritu Santo y la caridad, y sugiere que

la propuesta lombardiana pudo haber sido un barrunto de la idea de gracia como autocomunicación de Dios.

Tiene particular interés lo que se refiere a la Reforma protestante. Ganoczy hace una cuidada valoración de las posturas de católicos y Reformadores, señalando las incompatibilidades —como p. ej. el «individualismo» de la gracia, según los protestantes—, y apuntando líneas comunes de fondo que podrían servir de base para un diálogo ecuménico —en concreto, el papel central de la persona misma de Cristo en la justificación; y la acción del Espíritu Santo en la realización de cualquier relación sobrenatural entre Dios y el hombre—.

Para cerrar la parte histórica, dedica un capítulo muy actual a resumir la teología protestante sobre la gracia, señalando —entre otras cosas— la inclinación por parte de algunos autores a rechazar un concepto de gracia centrado en el pecado, y una tendencia a «naturalizar» o hacer «inmanente» la gracia.

La tercera y última parte de la obra es un intento de sistematizar la doctrina, y se centra en los dos polos del misterio: «Dios en su solicitud por el hombre», y «La respuesta del hombre» (el hombre como «ser llamado-caído-trasformado-integrado en la comunidad de Dios»).

El autor propone la siguiente definición de gracia: «es la libre y gratuita autocomunicación de Dios uno y trino en Jesucristo por el Espíritu Santo, la cual posibilita, sostiene y consuma la autoafirmación del hombre como persona y como comunidad, mediante una transcendencia histórica, y a pesar de la alienación y el pecado» (p. 391).

Los puntos destacables de esta definición, desarrollados en los seis capítulos de la tercera parte, son: (1) El acento se coloca en la vertiente divina del misterio: más importante es el Dador y su don que el receptor y su situación. La gracia es, en primer lugar, «la solicitud de Dios por el hombre, que desemboca en la autocomunicación divina al mismo hombre» (p. 312). En coherencia con este principio, prevalece como realidad ontológica, no la transformación purificadora y divinizante que tiene lugar en el hombre, sino el acto trinitario de autodonación. (2) El carácter esencialmente relacional del misterio de la gracia (alianza, filiación, amistad), que obliga a concebir la gracia no como algo que simplemente «se tiene»: la revelación de la esencia de Dios como *ágape* enseña que la realidad divina es mutua autoentrega de tres Personas, y el misterio de la gracia es el hacerse extensible tal modo de existir a los hombres. (3) Esta manera de ser, que es ser-persona-en-comunidad (con personas divinas y humanas), plenifica la misma personalidad del hombre. Por tanto, la elevación que se obra

en él guarda continuidad con sus mismos anhelos y su estructura ontológico-creacional.

2. Juan L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Bilbao, 1991

Juan Luis Ruiz de la Peña, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y del Seminario de Oviedo, va construyendo, libro tras libro, una dogmática. La presente obra es parte de una trilogía encabezada por *Teología de la creación e Imagen de Dios (antropología teológica fundamental)*. Ruiz de la Peña tiene además una escatología: *La otra dimensión*.

La presente obra tiene un estilo ensayístico, que su autor suele utilizar. Muchos de los tratamientos resultan así interesantes, y algunos discutibles.

Se conectan dos grandes temas teológicos para construir un tratado único: el pecado y la gracia. Después de una breve Introducción (en la que se ofrece un *status quaestionis* del tema de lo sobrenatural) el libro se divide en dos apartados: 1. El pecado original; 2. La justificación y la gracia. Nos centraremos en el segundo apartado.

En la sección bíblica el autor señala que, si bien el concepto de gracia no halla una formulación muy explícita en el Antiguo Testamento, la misma realidad queda expresada cuando los libros sagrados insisten en la identidad de Dios como Salvador y en las posibilidades que tiene el hombre de convertirse (cfr. p. 208). En el Nuevo Testamento, el concepto fundamental *jaris* se distancia del uso pagano: no se refiere a «algo», sino a «Alguien»; Jesucristo, manifestación del amor gratuito de Dios que desea comunicarse a sus criaturas, representa y es la gracia (cfr. p. 234). Jesús invita al hombre a compartir su vida, llegar a ser hijo en el Hijo, insertarse en la vida trinitaria (cfr. p. 265).

Con un estilo más bien conciso, el autor describe la historia de la doctrina de la gracia, en dos etapas: la tradición oriental, que concibe la gracia, sobre todo, como divinización; y después un «giro antropológico», producido a raíz de la polémica entre Pelagio y San Agustín. Según Ruiz de la Peña, este debate no fue bien planteado, porque estableció una disyuntiva entre la libertad del hombre y la eficacia soberana de la gracia (cfr. p. 273). La solución agustiniana, si bien logró mantener intactos los dos polos, acentuó fuertemente la primacía de la gracia; en una etapa posterior, la Reforma protestante llevaría a su extremo esta postura, a costa de la libertad humana.

La sección sistemática toma como punto de partida la situación del hombre pecador, y desde ella analiza el proceso que conduce a la justificación. Describe así la situación: «Hay entre los seres humanos una solidaridad de base que no deriva sólo, ni principalmente, del hecho de participar en una 'naturaleza' común, ni depende en exclusiva del dato biológico de la descendencia física. Sino que procede de la comunión en una historia única, que constituye el supuesto de la libertad personal y determina interiormente al yo singular... Esta estructura histórico-social de la concreta realidad humana concierne también... al orden sobrenatural. La gracia se dispensa *corporativamente*, en la mediación de la comunidad humana, *como y porque* esa comunidad es mediadora de la propia personalidad... El efecto acumulativo de las opciones culpables hipoteca las opciones futuras y favorece la adhesión voluntaria a la culpabilidad dominante. Quien se encuentra situado en ese medio social opaco a la gracia, quedará, en suma, negativamente afectado por una predeterminación interior a su yo y anterior a su opción. Tal situación puede ser considerada pecaminosa porque va en contra de la voluntad de Dios, y porque al llegar al momento de poder hacer una opción personal, si no interviene la gracia, esta opción será un pecado personal» (p. 188). (En este sentido, dice el autor, la gracia es universalmente necesaria). La justificación se puede concebir, desde esta perspectiva, como una transición, del hombre bajo el signo de Adán (ser llamado; ser capaz de responder; ser caído), al hombre introducido en el ámbito salvífico de Cristo.

En el siguiente apartado Ruiz de la Peña intenta definir la gracia. Su propuesta discurre por un doble cauce (cfr. pp. 337-8). Por una parte, la gracia designa el don que Dios hace de Sí mismo. Es, por tanto, y sobre todo, la gracia increada, más que su efecto en el hombre. «Dios se nos da dándonos al Hijo: la comunicación de Dios al hombre estriba, en su última radicalidad, en que el hombre viva, pura y simplemente, de la propia vida entregada del Hijo... la gracia es la comunión en la vida de Cristo resucitado» (p. 245). (El autor se inclina por entender la inhabitación como presencia «cuasi-formal» de Dios en el hombre). Por otra parte —piensa— la gracia designa muy especialmente una relación, un encuentro; en cierto sentido, significa una superación del principio de la trascendencia de Dios.

Bajo el título «Las dimensiones de la gracia», el último capítulo intenta presentar ordenadamente las demás categorías bíblicas y tradicionales, para hablar de los efectos de la gracia (cfr. pp. 371-2): comunión en el ser divino (= divinización); asimilación a la forma de ser de Jesús (= filiación); dinamización por la caridad; tendencia hacia una consumación escatológica, que informa de esperanza todo el proceso peregrinante.

3. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, B. A. C., Madrid, 1993

Luis F. Ladaria enseña teología dogmática en la Universidad Gregoriana. Es miembro de la Comisión Teológica Internacional desde 1992. Además de sus estudios sobre la doctrina de San Hilario de Poitiers y Clemente de Alejandría, ha publicado ya varias obras sobre antropología teológica: el tratado de *Antropología teológica* (Roma-Madrid 1983) y la *Introduzione all'antropologia teologica* (Casale Monferrato 1992).

En el presente libro recoge y reordena gran parte de su tratado *Antropología teológica*. Mantiene unidos los dos apartados sobre el pecado y la gracia, que son «las dos coordenadas que definen la vida del hombre sobre la tierra» (cfr. contraportada).

Ya hemos tenido ocasión de analizar la primera parte de la obra de Ladaria, sobre el pecado original (cfr. *Scripta Theologica* 26/3 (1994) 1183-1193). Nos detendremos ahora en la segunda parte, desarrollada en cuatro capítulos: *Sagrada Escritura e historia* (cap. 4); *La justificación* (cap. 5); *La filiación divina/divinización* (cap. 6); y *La transformación del hombre por la gracia* (cap. 7).

El autor considera que la gracia, lado luminoso del claroscuro que es la vida del hombre, es el aspecto más decisivo: donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia: la misericordia de Dios es más fuerte que el poder del pecado. Y lo que es más: la amistad con Dios es la dimensión última y definitoria de la existencia humana; es la última palabra sobre el ser humano y su plenitud.

En la sección bíblica, —basándose en resultados de la exégesis bíblica— considera que «justicia» y «gracia» son términos que la Escritura aplica primariamente a Dios, y sólo derivada o secundariamente al hombre. Del estudio del Nuevo Testamento concluye (cfr. pp. 149-50) que la noción de gracia significa «el acontecimiento gratuito de la salvación escatológica en Jesucristo, que es la autocomunicación radical de Dios trino, y la inclusión del hombre... otorgada también gratuitamente por Dios, en este acontecimiento mediante la participación en la vida del mismo Jesús».

En su bosquejo patrístico, Ladaria observa que entre los Padres griegos dominó el uso de la categoría de divinización. Posteriormente, en Occidente, sin que se abandonase totalmente tal concepción, sobrevino un cambio de acento con San Agustín. Debido a su disputa con los pelagianos y quizá a su propia experiencia personal, el Doctor de la Gracia desarrolló enérgicamente la doctrina acerca de la relación gracia-libertad, y de la nece-

sidad absoluta de la ayuda de Dios para obrar el bien. Centró, pues, la teología de la gracia un poco más en torno al estado de esclavitud del hombre y a la dimensión de la gracia como *adiutorium*; marcó así el rumbo del desarrollo posterior de esta doctrina.

La Escolástica, por influjo de la filosofía aristotélica, y en polémica con la identificación lombardiana entre Espíritu Santo y caridad, dio lugar —según Ladaria— a la formación de la doctrina de la gracia creada, como cualidad accidental en el justo. Lutero se opondría a tal concepción, temiendo que la gracia fuera considerada como algo que, una vez poseído, tuviera cierta «autonomía» respecto de su fuente divina, y constituyera una fuerza que obligara a Dios a conceder una recompensa eterna. Trento reafirmará, como Lutero, la primacía de la iniciativa divina en la salvación, pero corregirá la tendencia extrínsecista luterana: defenderá la realidad de una transformación profunda en el interior del hombre, un genuino renacer, en contra de la mera «no imputación» del pecado, o atribución extrínseca de la justicia de Cristo.

Al comenzar la parte sistemática, Ladaria define la gracia como «el favor de Dios manifestado en Cristo, que tiene sus efectos de salvación en el hombre» (p. 183). Luego trata sus diversas dimensiones: en su vertiente sanante, implica el perdón de los pecados o la justificación; en su vertiente positiva, supone una nueva relación con Dios: la filiación divina. El capítulo sobre la filiación divina se encuentra entre los más logrados del libro, y contiene lo que podría considerarse una definición de la esencia de la gracia: «participación del hombre, en el Espíritu Santo, en la relación con el Padre, propia de Jesús» (p. 248). Como extensión de estas relaciones de comunión, el hombre justificado goza de una comunión sobrenatural con el resto de los hombres.

La gracia puede entenderse asimismo, en cuanto a sus efectos transformadores en el hombre, como una recreación. El justo viene a ser partícipe estable de la naturaleza divina, divinizado, elevado en su modo de ser; y en cuanto tiene lugar continuamente una co-actividad entre Dios y el justo, se puede hablar de gracias actuales.

Al referirse al mérito, el autor hace una propuesta interesante: reformula el concepto, considerándolo no como una realidad extrínseca a la vida del hombre nuevo en Cristo, sino como expresión de las consecuencias de esa nueva vida. Si la vida eterna consiste en la unión permanente con la Trinidad, la vida del justo en la tierra puede concebirse como un esfuerzo continuo por afianzar la amistad con Dios. Hay una cierta proporción, por tanto, entre la actividad virtuosa del justo, el grado de intimidad alcan-

zado en su vida terrena, y la profundidad de su inmersión definitiva en la Trinidad, en la gloria.

4. José Antonio Sayés, *La Gracia de Cristo*, B. A. C., Madrid, 1993

José Antonio Sayés, profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), ha publicado en años recientes varios manuales, entre ellos *Antropología del hombre caído* y *El misterio eucarístico*, ambos de la serie *Historia Salutis* de la B. A. C. En el presente manual, también perteneciente a la serie, se propone poner al día, por así decirlo, el tratado clásico de la gracia. Tiene a la vez la preocupación de que no se pierdan los temas del tratado clásico de gracia.

«El método que seguiremos será el de presentar primero la gracia en su dimensión liberadora o sanante, para entrar después en su dimensión divinizante» (p. 6). En efecto, el manual tiene como idea directriz el concepto de liberación-elevación.

Quizá con un propósito pedagógico adopta un orden propio en la exposición de cada tema. Presenta primero, por lo general, la polémica ocurrida en la historia, explicando las intervenciones de los Padres y del Magisterio frente a los errores principales. Vuelve después a las fuentes bíblicas y patrísticas, para contrastar los datos revelados con las posturas descritas. La finalidad pedagógica explica sin duda otras características de la obra, como: claridad redaccional, descripciones panorámicas al comienzo de los apartados, y resúmenes finales; a veces, se aprecian repeticiones.

En la primera parte expone el concepto de la gracia como liberación, con la clara intención de ampliar el campo más allá de la dimensión política, a los límites e imperfecciones más profundas del hombre: el concepto engloba la liberación del pecado, de la ley, del sufrimiento, de la muerte. El siguiente apartado trata de la justificación. El autor pasa luego a considerar la nueva criatura, y examina la cuestión de la gracia como divinización. Finalmente, describe el desarrollo de la vida de la gracia en el justo. Incluye un amplio *Anexo* final sobre la cuestión del sobrenatural, donde expone su postura personal.

En la primera parte —gracia como liberación—, Sayés apunta dos elementos claves del concepto veterotestamentario de la gracia: (1) *liberación*, salvación de la esclavitud y del pecado; y (2) *alianza*, relación de amistad con Dios. En el estudio del Nuevo Testamento, concluye que la «gracia» es sobre todo Dios que se da a Sí mismo en su dimensión intratrinitaria,

de modo que por ella somos hechos hijos del Padre en Cristo, en virtud del Espíritu. Este misterio tiene su fundamento en Jesús, porque somos introducidos en el seno de la Trinidad en cuanto partícipes de la filiación de Cristo. Vivimos así la vida de Dios como hijos en el Hijo.

En la sección sobre la necesidad de la gracia, recoge el debate pelagiano y, en la sección sobre la libertad, enfoca las diferencias entre luteranos y católicos. Advierte que «habrá que lograr la síntesis adecuada en el recto equilibrio que la antropología católica ha mantenido entre Pelagio y la Reforma» (p. 57). La síntesis explicativa que se brinda es la siguiente: en analogía con la libertad, entendida en sentido filosófico —como libre albedrío—, la gracia es la libertad en sentido teológico: liberación de los límites creados por el pecado en el hombre.

En la sección —particularmente lograda— sobre la justificación, el autor muestra que la Biblia concibe la justicia primordialmente como atributo divino. De este atributo —en un segundo momento— participa gratuitamente el hombre, a través de Cristo. La sistematización escolástica de esta transformación, formulada en términos de un *motus ad iustitiam* (donde la justicia es clasificada como un *habitus*), sufrirá una metamorfosis con el nominalismo: la idea de gracia torna entonces a ser extrínseca, y este sería el enfoque de la posición luterana.

El paso del tiempo permite, según Sayés, apreciar con mayor hondura las posturas de los Reformadores y de los católicos. Observa que, en el fondo, compartían más puntos cruciales de lo que se creía. Para demostrar esta tesis el autor elige un camino primordialmente «documental», reproduciendo y glosando los documentos de acuerdos teológicos recientes, logrados por grupos ecuménicos (católicos/luteranos y anglicanos/católicos).

A la hora de precisar la naturaleza de la gracia, afirma como primordial la vertiente divina o el lado de la gracia increada, criticando la antigua tendencia a dar prioridad a la gracia creada sobre la increada (cfr. p. 265). Así formula primero el misterio de la gracia como inhabitación, o inserción dentro de la Trinidad, gracias a la configuración con Cristo, y la unificación con el Padre por el Espíritu Santo. Tal es la conclusión que el autor deduce del estudio escriturístico (cfr. pp. 284-5).

En cuanto a la historia del desarrollo de la doctrina, Sayés considera que la teología se ha desprendido poco a poco de la idea de causalidad eficiente, a la hora de explicar la inhabitación de Dios en el justo. La idea de causalidad eficiente *ad extra*, común a las tres Personas divinas, connota la creación de *un algo* diverso de Dios, y por tanto no parece la más apropiada para explicar la presencia directa de Dios en el justo. Por usar esa

categoría algunos escolásticos llegaron a la deficiente afirmación de que somos hijos de la Trinidad y no del Padre. Sayés entiende que la teología de la gracia apunta cada vez más hacia la concepción de causalidad cuasi-formal, análoga a la unión cuasi-formal que se daría entre Dios y el alma en la gloria (cfr. p. 293).

La gracia creada, o transformación interior, es concebida como la repercusión en el hombre de la autodonación de las Personas divinas. Todo el ser del hombre, con sus facultades y su dinamismo, queda elevado a un nivel ontológico superior: nace una «criatura nueva». En este punto —la real participación en la Justicia de Cristo— se da una divergencia entre los Reformadores y el concilio de Trento: los protestantes rechazan esta noción, los católicos la aceptan. Estos hablan, por tanto, de un efecto real en la ontología del justificado.

En la cuarta y última parte, Sayés estudia la cuestión del mérito, dentro de un panorama global del dinamismo de la gracia como vida en Cristo. Piensa que la clave de la respuesta frente a la crítica protestante consiste en afirmar que la obra de nuestra salvación, en su realidad más honda, es una iniciativa de Dios, un don, aunque conlleva la invitación al hombre a cooperar. Dios hace que podamos ofrecerle, como nuestros, sus propios dones.

5. José A. Galindo Rodrigo, *Compendio de la gracia*, Edicep, Valencia, 1991

Se trata de un ensayo, con un notable trasfondo agustiniano. José A. Galindo Rodrigo aboga por una nueva perspectiva para enfocar el misterio de la gracia: sería la de la «expresión», una categoría tomada del ámbito antropológico-psicológico. El subtítulo del libro —*Hacia otra visión de la antropología sobrenatural cristiana*— indica la intencionalidad del autor.

Toma el concepto de expresión de autores como K. Bühler, E. Nicol, P. Laín Entralgo, y J. Ortega y Gasset. Es un concepto filosófico-antropológico, que puede ser resumido como la manifestación de la interioridad de un ser, una exteriorización que guarda analogía con la realidad interior gracias al vínculo vital e intrínseco existente entre lo expresado y la expresión (cfr. p. 59). El concepto contiene, por tanto, estos elementos esenciales: (a) la interioridad de un ser; (b) los elementos expresivos, o el fenómeno de exterioridad; (c) una cierta analogía y ligamen entre estos dos polos.

La obra se estructura en dos partes. En la primera explica el concepto de expresión; y en la segunda desarrolla una hermenéutica (desde la perspectiva de la expresión) de la revelación sobre la gracia. Los demás apartados son un intento de construir una teología sistemática de la gracia, definida como «expresión de Dios en el hombre» (p. 120).

Con la categoría «expresión», Galindo interpreta las nociones veterotestamentarias relacionadas con la gracia —fidelidad, misericordia, benevolencia, etc.— como modos de expresarse Dios ante el hombre, con palabras y hechos. Entiende la palabra neotestamentaria *jaris*, no como simple efecto que Dios cause fuera de sí mismo, sino como «expresión» personal de Dios en el hombre. (A la inversa, según el autor, la idea bíblica de pecado puede ser expresado como «ausencia de la expresión» de Dios en el hombre).

Galindo intenta luego demostrar que la teoría de la expresión, aplicada a la gracia, está en conformidad con la doctrina de los Padres. Señala que el tema bíblico-patristico del hombre como imagen de Dios, en particular, guarda coherencia con la idea de expresión. (Hace además una advertencia general de interés: que no es válido simplificar la historia de la doctrina de la gracia, afirmando que los Padres orientales la concebían en su dimensión elevante o divinizante, mientras que los occidentales la concebían en su dimensión sanante).

En la parte sistemática, establece un paralelismo del misterio de la gracia con algunos tipos profundos y vitales de expresión, como p. ej. el cuerpo humano, que expresa la interioridad espiritual del hombre. La gracia —afirma— es la manifestación del inefable misterio divino en el ser de la criatura humana. Es el reflejarse del ser y obrar de Dios en el ser y obrar del hombre, en virtud de una unión vital e intrínseca existente entre Dios y el justo (cfr. p. 120). Dentro de este marco, la justificación aparece como un aspecto del misterio de gracia, por el que el hombre se «ajusta» en su ser al modo de ser de Dios, permitiendo en sí mismo una mejor expresión de la divinidad (en su justicia, veracidad, generosidad, bondad, santidad, etc.)(cfr. p. 188).

La divinización podría redefinirse a su vez como la «expresión» de la naturaleza divina en el hombre; y la inhabitación, como transformación del justo —por la caridad o el amor—, que expresa a Dios tripersonal (cfr. p. 246). El hombre justificado se hace imagen de Cristo; al serlo se convierte además en expresión del Padre, como lo es el Hijo; también, por poseer al mismo Amor de identificación entre Padre e Hijo, se hace expresión del Espíritu Santo.

II

Pasamos ahora al estudio comparativo de las cinco obras cuyos contenidos acabamos de resumir.

1. *Estructura*

Los manuales adoptan un contexto antropológico más amplio, con la combinación de los tratados de pecado/gracia.

Las obras de Ladaria y Ruiz de la Peña pueden inscribirse en una línea que fue esbozada ya por Flick-Alszeghy en su manual de Antropología teológica. En esta obra, se unen en un solo estudio los tres aspectos teológicos del hombre: creación-pecado-gracia. Ladaria y Ruiz de la Peña han preferido aunar sólo las dos últimas partes, por advertir entre ellas una conexión especialmente profunda. Si Flick-Alszeghy expresaban esta unión con el binomio «el hombre bajo el signo de Adán/bajo el signo de Cristo», Ladaria lo expresa ahora como «El hombre, llamado a la amistad con Dios y pecador/El hombre en la gracia de Dios»; y Ruiz de la Peña simplemente en dos grandes apartados antitéticos, «pecado original»/«justificación y gracia». En cualquier caso, hay aquí una comprensión de las doctrinas de la gracia y del pecado como dos vertientes de un único misterio. El entrelazamiento de los designios divinos con la respuesta libre del hombre produce una trama unitaria.

Ladaria insiste en que no debemos ver un simple paralelismo entre Adán/Cristo, sino además una superposición: Adán ha de ser entendido a la luz de Cristo, que es la última palabra del plan de Dios para el hombre. Es Cristo resucitado y glorioso hacia quien debemos mirar para entender los designios de Dios sobre el destino del hombre, tanto para el primer hombre como para cada hombre. Como corolario de esta tesis, Ladaria formula la «no-igualdad de peso» de las categorías pecado y gracia, para asignar una importancia mayor a esta última. Siguiendo en la línea indicada por Colzani (*Antropología teologica*, Bologna 1988), afirma que «si el designio primordial de Dios sobre el hombre es la comunicación de su amor y de su gracia, el tratamiento de esta última ha de tener la prioridad» (p. XVI). Esta misma tesis es también defendida por Ruiz de la Peña y Ganczky. Para ellos, Cristo y la gracia son las claves interpretativas del pecado: el telón de fondo más amplio, donde se puede apreciar en toda su hondura el ser y la historia de Adán y del pecado.

2. Teología positiva

Tres de los manuales —Ganoczy, Ladaria, Ruiz de la Peña— emplean el esquema general Escritura/historia del dogma (Padres, teólogos, Magisterio)/desarrollo sistemático. Difieren ligeramente de ellos Sayés y Galindo. Sayés prefiere un orden más ideológico o pedagógico: en cada apartado explica primero la principal polémica histórica, para sólo después acudir a las fuentes bíblicas y patrísticas y contrastar sus datos con las posturas enfrentadas. (El procedimiento recuerda un poco el método escolástico que empezaba con *videtur quod...* Tiene sus ventajas y desventajas; el mismo autor parece darse cuenta de ello en la sección sobre la justificación, porque comienza examinando los datos de la Biblia y de la patrística para describir luego la polémica luterana. Los Reformadores y Trento se entienden mejor, efectivamente, desde San Pablo y San Agustín). Galindo, por su parte, defiende una teología de la gracia que gire en torno al concepto de «expresión». Por consiguiente, aunque siga la secuencia Escritura/Padres/historia del dogma, su análisis está coloreado *passim* por la intención mencionada. (Este modo de estudiar la parte positiva tiene también sus ventajas y desventajas. La desventaja es que se incurre en un cierto anacronismo, ya que la categoría «expresión» no es directamente bíblico-patrística. La ventaja es que con todo un libro a su disposición, el autor consigue presentar su tesis con alguna solidez).

Los autores coinciden bastante en sus enfoques escriturísticos, lo cual es comprensible, dada su dependencia de los logros de la ciencia bíblica de las últimas décadas. Derivan todos la conclusión de que en el Antiguo Testamento, categorías como «justicia» o «gracia» miran primero a Dios, antes que a los hombres. Son, por tanto, atributos divinos, antes que atributos de las criaturas. Son dimensiones del mismo ser divino. Ganoczy y Ladaria ponen un acento particularmente vigoroso en el lado divino: afirman que la Sagrada Escritura revela primariamente la actitud benévola y misericordiosa de Dios, y sólo en un plano secundario se refiere a sus manifestaciones como la elevación o purificación del hombre. En el estudio del Nuevo Testamento, los autores coinciden en afirmar que se llama «gracia» tanto a Cristo como al Espíritu Santo: «gracia en persona», don increado a los hombres.

Todavía dentro del análisis de la Escritura puede notarse también una pequeña diferencia metodológica. Ladaria y Ganoczy estudian los términos bíblicos en un orden más parecido al de los estudios exegéticos: según la «proximidad» literal o conceptual al término «formal» paulino *jaris*. Por contraste, Ruiz de la Peña, aun incluyendo muchos de los términos estu-

diados por estos autores, organiza su estudio más conceptualmente, buscando la vertebración teológica de la noción bíblica de gracia. Así, en su análisis veterotestamentario, identifica dos grandes tesis bíblicas que a su juicio contienen lo que esencialmente es la revelación de la gracia: Dios como salvador, y el hombre como salvable.

En la parte patrística, los autores concuerdan en que los Padres orientales daban más relieve a la noción de divinización al hablar del misterio de la gracia. Están de acuerdo, también, en que, en Occidente, San Agustín y la controversia pelagiana marcaron el rumbo de la reflexión ulterior sobre la gracia. Algunos afirman que la marcaron con un sello muy definido: Ruiz de la Peña habla del «giro antropológico», Ladaria de la acentuación del aspecto «sanante», o del *adiutorium*, de la gracia.

Se considera la posterior polémica luterana como conceptualmente ligada a la polémica Pelagio-Agustín. Tanto Ruiz de la Peña como Sayés piensan que si la polémica pelagiana tuvo como resultado el que el cristianismo ortodoxo subrayara la necesidad de la gracia y la primacía de la iniciativa divina, esta dirección conceptual se prolongó y se extremó hasta llegar a la postura luterana (afirmación de la corrupción de las fuerzas del hombre y negación del libre albedrío).

En relación con la historia doctrinal en tiempos de la Reforma, Ganoczy, Ladaria y Ruiz de la Peña tienen una patente finalidad ecuménica en su exposición. Se esfuerzan por comprender mejor el alcance de la controversia y redimensionar los puntos en conflicto, perfilando con mayor exactitud los presupuestos e intenciones de Lutero y de Calvino en la cuestión de la justificación (en parte velados por el tenor extremo de sus afirmaciones). Así, p. ej., se puede conceder que la afirmación luterana *simul iustus et peccator* apunta a la intuición válida de que hasta que no hayamos llegado a la gloria o escatología, la perfección seguirá siendo una tarea sin acabar; la «justificación por la fe», por su parte, apunta a la importancia, para la salvación, de la adhesión personal y libre a Cristo (que implica, sin embargo, la aceptación de su doctrina y del Bautismo). Tales interpretaciones más ajustadas de los Reformadores dejan entrever que en el tema de la justificación hay campos de visión que son compartidos por católicos y protestantes. Es lo mismo que se desprende del reciente documento conjunto de la Comisión Internacional Católico-Luterana, «Iglesia y justificación», hecho público en Würzburg el 11 de septiembre de 1993.

3. Teología especulativa

En la parte sistemática, se pueden detectar coincidencias y divergencias en las obras reseñadas. Para hablar de la gracia, los autores abordan invariablemente los temas de la inhabitación, la filiación divina, la divinización, la justificación, y las virtudes; pero ordenan y exponen estas cuestiones de modo distinto, lo cual es un indicio de las divergencias en la manera de precisar la noción de la gracia.

a) *noción de justificación (y pecado original)*

Ladaria, Ruiz de la Peña, Sayés, y en cierto modo Galindo comienzan la parte sistemática considerando el *terminus a quo*: la situación pecadora del hombre, de la cual es liberado por la gracia: ¿Qué queremos decir al afirmar que la humanidad se halla en situación de pecado?

Aparte de este punto de partida común, no vemos un consenso a la hora de concebir la justificación, por la simple razón de que no lo hay a la hora de explicar el pecado original. Según se defina este segundo misterio, la noción de justificación adquiere unos colores determinados.

En Ladaria (cfr. nuestra reseña en ScrTh 26/3 (1994) 1183-1193), el «pecado original» es concebido esencialmente como una negativa de la humanidad ante la llamada originaria de Dios; es decir, una no-acogida de la *vocación* a la amistad, con consecuencias para toda la humanidad a lo largo de la historia. Dentro de esta perspectiva, la justificación parece tener poco que ver con un estado de «justicia original», antes realmente poseído y después perdido; cabe preguntarse, por tanto, si este enfoque no obliga a repensar expresiones clásicas como: liberación, restablecimiento, y renovación.

Ruiz de la Peña identifica el pecado original en cada hombre con su situación existencial en una comunidad humana, que históricamente se ha hecho aversa a Dios. Implica, desde la inserción de un individuo en la existencia-en-el-mundo, una pre-determinación de su persona *adversus Deum*, que afecta lo hondo de su ser (aunque sólo encuentra ratificación o plena expresión a la hora del uso de la libertad, cuando cada hombre peca personalmente). Ganoczy habla de algo parecido: un género humano pecador, debido a la difusión en el tiempo de la resistencia a la gracia.

Este planteamiento lleva a los autores a proponer una aplicación análoga, no unívoca, de la doctrina acerca del pecado original y de la justificación. El analogado principal de la justificación sería el caso del hombre

que se convierte con el uso de su libre albedrío; el caso imperfecto sería el caso de los niños que son bautizados antes de llegar al uso de la razón y de la libertad.

Esta concepción del pecado original contiene aspectos que merecen una evaluación. Positivamente, se concibe el misterio con un acento dinámico-histórico, y se dibuja cómo van sumándose los actos pecaminosos de los miembros de la familia humana, para crear en el mundo de relaciones Dios-hombre y hombre-hombre un «ecosistema tóxico». (Se puede hablar, incluso, de estructuras y tradiciones de pecado, que empiezan a ejercer su influencia sobre el individuo desde un momento muy temprano). También se subraya en cierta manera la interconexión de los hombres, más allá de la pura biología: el hombre es por esencia individual-relacional.

Cabe plantearse, sin embargo, una cuestión de fondo: ¿es suficiente esta manera de descripción, para dilucidar el misterio del pecado original originado? El *Catecismo de la Iglesia católica*, p. ej., condensando la doctrina tradicional, habla de «privación de la santidad y de la justicia originales» (n. 405). Lo hace en la línea del II concilio de Orange, que hablaba de «muerte del alma». Parece que una definición teológica del pecado original deberá tener en cuenta que tal condición pecadora no se encuentra primordialmente fuera del hombre, como si fuera el mero hecho de su inserción en un río de toxicidad sobrenatural; habrá que insistir en una determinación situada en lo más íntimo del ser humano (el II Concilio de Orange, dando expresión a esta intuición secular, hablará de que el hombre entero fue «mudado en peor»): una determinación no-creacional, post-creacional, digamos: histórica, porque se retrotrae a la desobediencia de los primeros humanos, pero que afecta a la misma constitución del hombre.

Por un misterioso nexo —no meramente biológico— con las generaciones humanas anteriores, el pecado de los comienzos afecta al recién nacido tan gravemente como al adulto, en el sentido de que su estado implica una «ausencia/privación de Dios». Sólo de esta forma se entiende la inmemorial tradición de bautizar a los niños (cfr. Instrucción de la SCDF sobre el bautismo de los niños (20-X-1980), en AAS 72 (1980) 1137-1156); de otra manera, ¿qué razón habría para hacerlo? La tradición oriental llega incluso a conferir, después del bautismo, la confirmación, el sacramento para la lucha cristiana.

Podemos afirmar que, de cualquier forma que se quiera expresar la oscuridad en el corazón humano, parece obligado alejarse de un extrínsecismo —de cuyo peligro, p. ej., no logró escaparse el pelagianismo—, que sitúa la definición del misterio más fuera del hombre que dentro de él.

b) *concepto de gracia*

Los manuales varían en sus propuestas a la hora de precisar especulativamente la esencia de la gracia, y en especial la categoría de gracia habitual o santificante. Concuerdan, sin embargo, en señalar las deficiencias de la presentación antigua de esta cuestión. Veamos primero estas valoraciones críticas.

(1) Limitaciones de las categorías antiguas

Los autores apuntan la insuficiencia del vocabulario de la *causalidad* para explicar la gracia. Porque ésta no es simplemente un efecto «separado» que Dios produzca en el hombre. Según Galindo, «causa es incapaz de soportar la carga significativa de lo que es una comunión vital y permanente.» (p. 248). Sayés reitera la misma crítica (cfr. el cap. 9 de su libro). Como corolario, toda categoría como *habitus* y accidente, que implique un *ens creatum* o algo causado por Dios en el hombre, puede considerarse en cierto modo insuficiente.

Nuestros autores abogan por superar una concepción «física» de la gracia, y se dirigen hacia la vertiente de relación interpersonal, en vez del lado de causa/efecto.

Aparte de la escasa presencia del aspecto de comunión en la noción de causa, la segunda objeción que hacen los tratados es la insuficiencia de la idea de justificación/santificación como acción puramente *ad extra*, o efecto producido fuera de la Trinidad, de modo parecido a la creación (en parte, por influencia de la conocida afirmación de Sto. Tomás en su Comentario al *III Libro de las Sentencias* (d. 10, q. 2, a. 1, sol. 2): «Adoptar pertenece a toda la Trinidad, pues la Trinidad no tiene más que una operación, como no es más que una esencia; pero se puede apropiarse este acto al Padre, porque tiene una cierta semejanza con lo que es propio del Padre»). Comenta Sayés: «siendo tal efecto (la gracia creada) común a las tres divinas personas (pues las acciones *ad extra* de la causalidad eficiente son comunes a la Santísima Trinidad), era imposible comprender cómo la gracia nos proporciona relaciones personales y diferenciadas con las tres divinas personas» (p. 266).

Esta observación, tomada con mesura, es decir, con conciencia de que cualquier intento de formular el misterio de la gracia con categorías humanas está abocado a la insuficiencia, parece válida. En efecto, la obra de la justificación, como re-inicio de la participación en la vida trinitaria,

no puede concebirse sin más como obra *ad extra*, sino como algo que participa en la vida *ad intra* de la Trinidad. Es una obra *in Trinitatem*, inmersión de la criatura en de la existencia tripersonal de Dios. ¿No insinuaba ya algo de esto San Agustín, al comentar la partícula *in* en el Credo (*Credo in... Deum Patrem-Filium-Spiritum Sanctum*)?: el hombre justificado alcanza el corazón mismo, el interior más real, del Dios Trinitario; se hace «menos ajeno» a la divinidad.

(2) gracia creada vs. increada; autodonación

El talante de las obras estudiadas es claramente personalista. Para hablar de la gracia priman expresiones tales como presencia personal, donación y relación, por encima de categorías como hábito, accidente, y causa eficiente.

Ya en la parte positiva, especialmente en la parte bíblica, los manuales de Ladaria, Sayés y Ruiz de la Peña presentan dos conclusiones: (1) la inseparabilidad entre gracia creada e increada, hasta el punto de formar un misterio unitario; (2) la primacía de la gracia increada sobre la creada.

Ruiz de la Peña habla de la «centralidad» de esta segunda tesis para el moderno tratado de gracia (p. 12). La gracia es «el don que Dios hace y el don que Dios es» (p. 13). De forma parecida se expresa Sayés: «La gracia es... Dios mismo que se da al hombre personalmente en su dimensión íntima e intratrinitaria...» (p. 5).

Esta tesis personalista (cfr. Ruiz de la Peña, p. 12; Galindo, p. 10), busca alejar el peligro de la cosificación de la gracia y evitar una especie de cuasipelagianismo, que desligue las fuerzas del hombre excesivamente de Dios. Con ella se produce, podríamos decir, un giro teocéntrico o trinitariocéntrico en el tratado de gracia, donde adquieren mayor peso expresiones como autocomunicación, autodonación, comunión, relación, sobre términos centrados en la ontología humana, como accidente, hábito, y cualidad.

Con todo, debemos recordar que tampoco en el cuadro «antropocéntrico» antiguo estaba totalmente ausente la perspectiva personalista. Si se fijaba en el estudio del polo creado (a saber, en la elevación ontológica del hombre y la novedad de su ser), lo hacía porque intuía que era necesaria tal elevación, para que fuera posible la inserción real de la criatura, como «hijo adoptivo», dentro de la Trinidad.

(3) cuasi-forma; expresión; relación

Veamos ahora con mayor detenimiento los diferentes intentos que hacen nuestros autores para formular la naturaleza de la gracia. Ruiz de la Peña, Sayés, Ladaria y Ganoczy, si bien coinciden en asignar importancia primordial a la idea de autodonación de Dios Trino, difieren en el modo de desarrollarla. Los dos primeros la presentan como una *presencia cuasi-formal* de Dios en la criatura humana (línea rahneriana), mientras que Ladaria y Ganoczy se inclinan más por hablar de una *relación* (de tipo filial: al hombre se le posibilita relacionarse como «hijo») dentro de la Trinidad: participa, «en el Espíritu Santo, en la relación con el Padre propia de Jesús» (cfr. Ladaria, p. 248). La propuesta de Galindo (la gracia, «expresión» de Dios en el hombre) va por otro camino y no puede sumarse sin más a las propuestas anteriores.

Estas formulaciones encierran algunas ventajas. La noción de presencia cuasi-formal de Dios en el hombre plasma la intuición de una unión incomparablemente única y estrecha entre Dios y el hombre. La idea de filiación, por su parte, resume la doble dimensión de la gracia, relacional y personal; dimensión que es a su vez reflejo de la doble dimensión de las Personas divinas: ser Persona, dentro de la Trinidad, significa simultáneamente ser Relación (subsistente). Por último, la noción de «expresión» sirve para recalcar la unicidad del misterio de la gracia, al subrayar que existe algo vital compartido entre la realidad que se expresa (Dios) y el hombre, donde se expresa o manifiesta.

Es evidente, sin embargo, que ninguna categoría humana puede agotar el misterio de la gracia. Cabe hacer aquí un planteamiento de tipo global: las categorizaciones metafísicas —tomadas de la filosofía antigua (como la categoría de relación o las de causa eficiente y causa formal, hábito y cualidad), o de la moderna antropología (como la «expresión») — son sólo relativamente válidas como instrumentos para estructurar nuestro pensamiento acerca de la gracia. Se ha demostrado ya, p. ej. en la teología trinitaria, que nuestro concepto ordinario (= accidental) de «relación» funciona sólo imperfectamente o análogicamente a la hora de aplicarla a las Personas divinas. En la teología de la gracia, se ha hecho patente que el intento escolástico de clasificar la gracia dentro del esquema de las diez categorías aristotélicas, como «accidente», no ha resultado del todo satisfactorio. El mismo Sto. Tomás matiza tal conceptualización afirmando que la gracia es «la obra más grande de Dios» (S. Th. 1-2, q. 113, a. 9).

En el mundo de los misterios estamos ante realidades que rompen los esquemas, las clasificaciones y las categorías metafísicas derivadas de nuestra

experiencia en el mundo. Esquemas derivadas de lo creado sirven sólo relativamente, para expresar el misterio. Parece, por tanto, que categorías como accidente y causa, así como las recientemente propuestas, como cuasi-forma y expresión, han de manejarse con una conciencia clara de sus intrínsecas limitaciones, a la hora de utilizarlas en la explicación teológica del misterio de la gracia.

Es muy útil en este sentido el *excursus* que incluye Galindo en su libro, acerca de la utilidad y límites del instrumento conceptual que él propone (la expresión) (pp. 119-125). Los principios expuestos por el autor son aplicables a las categorías propuestas en los otros manuales. (Este autor, de hecho, tiene que hacer un esfuerzo por asegurar que a la hora de adoptar su definición de la gracia como expresión vital de Dios en el hombre, no se incurra en el error de concebir la gracia en el ser del hombre como una composición de Dios con la criatura, una especie de cuasipanteísmo. Prácticamente, esta misma cautela conceptual se podría formular sobre la sugerencia rahneriana, por la que Ruiz de la Peña muestra cierta preferencia, de la gracia como presencia cuasi-formal de Dios en el hombre).

c) *dimensión dinámica de la gracia*

En los manuales de Ladaria, Sayés, y Ruiz de la Peña encontramos una presentación original de la dimensión dinámica de la gracia. ¿Qué sucede después de la justificación?, ¿cómo describir la vida sobrenatural del justo? Ladaria, al hablar de la gracia como nueva creación, describe la ulterior vida del individuo regenerado como un proceso que sólo llega a su término en la gloria. La donación sobrenatural que Dios hace al hombre hallaría continuación bajo la forma de impulsos divinos que siguen dinamizando el alma. Las energías y potencias del hombre, elevadas al nivel de virtudes sobrenaturales, maduran y adquieren mayor consistencia a lo largo de la existencia terrena: en una vida de fe, de esperanza, de amor.

Sayés y Ruiz de la Peña apoyan su perspectiva dinámica en el estado escatológico: aquél es el estado, dicen, hacia donde se encamina la vida del agraciado en la tierra. (Sayés lo afirma en el Anexo I al final de su obra; Ruiz de la Peña lo expone en el apartado llamado *dimensión escatológica de la gracia*). Ruiz de la Peña parece tener una visión más amplia sobre la relación gracia-escatología, como señala él mismo en la p. 9 de su libro, e indica en su obra más breve, *Creación, Gracia, Salvación* (Santander 1993), donde traza las líneas unificadoras del designio divino, que pasa por esos tres estadios de la vida del hombre, hasta desembocar en la glorificación.

Nos parece válida esta perspectiva para exponer el aspecto dinámico de la gracia. Una consideración del estado escatológico del hombre proporciona efectivamente una idea más cabal de los efectos que la gracia opera, cualesquiera que sean las expresiones que se utilicen. Comunión con Dios, expresión de Dios en el hombre, divinización, inhabitación, autodonación, presencia cuasi-formal..., todo se comprende mejor si tenemos presente que tales expresiones son esbozos y aproximaciones a la obra maestra que representa el hombre conformado con Cristo en la gloria.

Dentro del contexto dinámico-escatológico que dibuja Ruiz de la Peña, vale la pena señalar una propuesta suya acerca del mérito. El autor argumenta que el mérito no debe concebirse como mera consecuencia o valor extrínseco, sobreañadido, jurídico y meramente imputado a las acciones del justo. Debe buscarse una concepción menos extrínseca. Lo define, entonces, como la dimensión de eternidad o vida eterna que tiene la actividad del agraciado en la tierra (siguiendo en esto a Rahner).

Parece valiosa la intuición, que podría llevarse incluso más allá. La «proporcionalidad» que hay entre recompensa y actuación no descansa sobre una simple arbitrariedad del retribuidor divino, sino que obedece a una lógica más intrínseca a los actos del justo. Todo amoldarse a la voluntad de Dios significa, en el fondo, configurarse según la acción del Divino Modelador, para producir, no adornos o premios «externos» al justo, sino una positiva conformación sobrenatural de la persona, que la prepara y capacita cada vez mejor para la intimidad con las Tres Personas Divinas.

4. *Fuentes de inspiración*

a) En las obras reseñadas se advierte una lógica recepción de la literatura de este siglo sobre temas claves relacionados con la gracia. Se recogen, p. ej.:

— el replanteamiento que supuso todo el debate del sobrenatural (Ruiz de la Peña y Ladaria empiezan sus manuales con este debate, Sayés le dedica un amplio Anexo);

— la teología alemana sobre la gracia como liberación (tema formalmente presente en todos los autores estudiados, y noción estructurante en Sayés).

b) Las aportaciones de la exégesis moderna también han tenido amplia acogida, especialmente en lo que se refiere al Antiguo Testamento. En esto ha sido pionera la teología protestante, interesada —por motivos

apologéticos— en destacar mucho la iniciativa divina —la gracia como don y benevolencia de Dios—.

c) El diálogo con el luteranismo, que está en curso, ha provocado una reconsideración de cuestiones históricas, para intentar limitar las diferencias, y encontrar los puntos de acuerdo; gravita en este asunto, por tanto, la influencia de la teología alemana. Los resultados se advierten en Ganczy, pero también en todos los demás autores. Tal vez podamos afirmar que, si antiguamente el tratado de gracia venía centrado por las cuestiones abiertas por S. Agustín en la controversia pelagiana, y por los desarrollos escolásticos, hoy viene marcada temáticamente por el proceso del diálogo con los luteranos.

d) Aun apreciando el meritorio esfuerzo de los autores por incorporar estas perspectivas nuevas al estudio de la gracia, nos parece sin embargo que queda por incorporar más plenamente una gran tradición en el cristianismo, la de santificación. Cabe establecer una conexión más estrecha con el camino ascético-místico, que actualmente es tratado separadamente en la teología espiritual.

Concediendo a los luteranos la primacía que siempre tiene la acción de Dios, es importante señalar a la vez la secular experiencia cristiana: existe una peculiar relación de gracia y colaboración de la voluntad del hombre —es decir, el proceso ascético-místico—, que conduce a una efectiva, aunque gradual, transformación del individuo. (Es justamente en este proceso de transformación cuando la «gracia» adquiere un significado real en los hombres, y no sólo en Dios). Aun teniendo a la vista el sentido válido de la frase *simul iustus et peccator*, nos parece imprescindible insistir en que la Iglesia católica posee una genuina experiencia de reforma interior sobrenatural. En pocas palabras: tiene santos. En este terreno resulta la teología protestante insuficiente, por su distinta manera de concebir la justificación; sus peculiares acentos —en parte apologéticos— le han velado el desarrollo de una teología de la santidad.

Parece conveniente, pues, mirar hacia otras fuentes para incorporar más rigurosamente al tratado de gracia la perspectiva que acabamos de apuntar: la teología oriental, y los grandes místicos.

Es cierto que las obras que hemos reseñado prestan atención a la doctrina de los Padres orientales; sólo Sayés, sin embargo, dedica espacio a autores posteriores como Gregorio Palamas, y ninguno va más allá, para considerar los puntos de vista que ofrecen la teología ortodoxa moderna: Lossky, Meyendorff, Nellas, Evdokimov, etc.). La teología oriental en estos siglos ha discurrido por cauces fructíferos: ha reflexionado hondamente

sobre la inhabitación del Espíritu Santo; sobre la divinización de la naturaleza humana, como real transformación ontológica; sobre la antropología «icónica». Quizá, si hasta ahora la teología de la gracia se ha beneficiado del diálogo ecuménico con el luteranismo, ahora tendrá que volverse hacia oriente: *orientale lumen*.

En la misma línea, cabe plantearse la conveniencia de dar mayor relevancia teológica a los tratados místicos, como los que nos han legado S. Juan de la Cruz (*Subida; Noche*) y Sta. Teresa (*Moradas*). Tales obras son fuentes privilegiadas sobre la experiencia de Dios en la gracia. Muestran claramente la vida del justo como una continua y apasionante aventura de compenetración con Dios: es a la vez un Exodo de las tinieblas y un ascenso del Tabor.

* * *

Podemos concluir, en suma, que las obras analizadas muestran, de un lado, el momento activo en que se encuentra la teología española, y, de otro, el desarrollo de que ha sido objeto en las dos últimas décadas el tratado de gracia. Este desarrollo guarda sin duda una estrecha relación con el despliegue y la profundización logradas por la Pneumatología en todos los ámbitos —espiritual, dogmático, ecuménico— de la Iglesia.

Los manuales que hemos descrito y valorado presentan en diversos aspectos una clara unidad. Dentro de una perspectiva histórico-salvífica, se muestran sensibles a cuatro asuntos fundamentales, que son: la absoluta primacía del don gratuito de Dios al hombre; la santificación interior de éste; el papel imprescindible desempeñado por la libertad humana; y la presencia abarcante y decisiva de la gracia increada.

Naturalmente, ya hemos tenido ocasión en estas páginas de señalar cómo las cinco obras difieren por su orientación, carácter teológico, y acentos docentes. El lector podrá apreciar al consultarlas que la teología de la gracia se halla actualmente en un momento de transición. Ha dejado atrás unos planteamientos esencialistas, pero sus opciones personalistas y enfoques más antropológicos no han conseguido todavía encontrar un marco unitario y una estructura bien articulada en los que reconstruirse.

José Alviar
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA