

LOS TRATADOS SOBRE LA LEY ANTIGUA Y NUEVA EN LA «SUMMA THEOLOGIAE»

NICETO BLAZQUEZ

SUMARIO: 1. Título, estructura y contenido general del tratado sobre la «ley antigua». 2. Trasfondo patrístico del tratado. 3. Ambiente medieval del tratado. 4. Contexto ambiental neo-maniqueo, islámico y judaico del tratado. 5. La presencia de Maimónides y Aristóteles en el tratado tomasiano de la ley antigua. 6. Título y características de la «ley nueva» en la *Summa Theologiae*. 7. La problemática de la ley nueva en los comentarios bíblicos tomasianos. 8. Los contrastes ley antigua-ley nueva; ley nueva-ley natural. 9. Algunas ideas centrales del tratado de la ley nueva. 10. Preceptos y consejos de la ley nueva o evangélica. 11. Los presupuestos patrísticos del tratado. 12. Observaciones finales.

La comprensión objetiva de estos tratados (1-2 qq. 98-108) requiere que el lector se sitúe mentalmente en el contexto del tratado de la ley en general, en pleno ámbito de la moral. Al abordar la cuestión sobre la ley en su propio lugar siguiendo la planificación de la Suma, resultaba inevitable el estudio del modelo de moral presentado por la llamada «ley antigua» en relación con el ofrecido por la «ley nueva». Pero además de esta razón técnica impuesta por el orden de la Suma, hay también razones fuertes de contenido doctrinal, que justifican el estudio riguroso de estos tratados tomasianos. En ellos puede encontrar el lector la racionalización de un modelo ético que ha condicionado profundamente la civilización occidental, así como la gran cuestión sobre la concepción judeo-cristiana de la vida y de las relaciones históricas del hombre con Dios. Se trata de una cuestión histórica capital, para cuya comprensión a la altura de los tiempos actuales, el estudio del pensamiento tomasiano puede resultar muy útil por sus implicaciones bíblicas, patrísticas, filosófico-teológicas y socio-culturales. Estos dos tratados contienen un mensaje de solera bíblica secular y ofrecen un esquema de estudio e investigación, que obliga a reestudiar todas las fuentes de la tradición judeo-cristiana.

Redacto estas páginas con la única intención de invitar al conocimiento directo del texto tomasiano, sin cuya lectura meditada e históricamente contrastada, lo que yo digo podría resultar innecesario para algunos y tal vez discutible para otros.

1. *Título, estructura y contenido general del tratado sobre la la «ley antigua».*

Por «ley antigua» parece entender Santo Tomás en la *Summa* lo que comúnmente solemos llamar Antiguo Testamento, y de modo muy particular la doctrina moral del Pentatéuco. El término *Pentatéuco*, o libro de los cinco estuches, corresponde al término hebreo *Torah*, que significa *norma* o *precepto*, lo que nos introduce inmediatamente en el terreno de la moral. El uso del término *Pentatéuco* prevaleció entre los Padres griegos alejandrinos. Los latinos prefirieron la expresión «ley antigua» por contraposición a la «ley nueva». Aquella se refiere a la ley de Moisés o Antigua Alianza de Dios con el pueblo de Israel. La «ley nueva», en cambio, se refiere a Jesucristo y al Evangelio. O sea, al nuevo orden de relaciones del hombre con Dios revelado en Cristo. Santo Tomás se halla en línea directa con S. Pablo y la Carta a los Hebreos. Me refiero en cuanto al contenido esencial de los tratados. En *Rom.* 7,6 el Tarsense llama a la ley o Torah «ley vieja» y al orden nuevo instaurado por Cristo «espíritu nuevo». En Heb. 8,13 se nos habla de un «pacto nuevo» por contraposición al pacto mosaico o Torah, que queda como «envejecido» y «anticuado», a punto de ser sustituido. A todo esto es a lo que Santo Tomás llama «ley antigua» en el presente tratado.

Existen otras denominaciones bíblicas para designar a la ley antigua. Por ejemplo, «El libro de la ley de Yahvé» (2 *Par* 17,9); «La ley de Yahvé» (1 *Par* 22,12); «El libro de la ley de Moisés» (*Neb* 8,1); «La ley de Moisés» (2 *Par* 23,18; 30,16); «El libro de Moisés» (*Neb* 31,1); «La ley» (*Mt* 5,7); «Libro de Moisés» (*Mc* 12,26). O simplemente «Moisés», como en 2 *Cor* 3,15.

Según S. Agustín, la «ley» en sentido amplio puede referirse a todo el Antiguo Testamento. En sentido restringido se referiría sólo a la ley de Moisés promulgada en el Sináí¹. Santo Tomás parece estudiar aquí la «ley antigua» en el sentido amplio agustiniano, pero con especial énfasis en los libros del Pentatéuco.

1. Cfr. *De Trinitate*, XV, 17, 30; PL 42, 1081.

El Aquinate redactó el tratado en cuestión en París, probablemente durante el curso académico 1269-1270, después de casi 18 años de docencia universitaria, incluidos dos de iniciación al estudio textual de la Biblia. El tratado consta de ocho cuestiones y cuarenta y cinco artículos. Las cuestiones 98 y 99 son de carácter introductorio. En las restantes, hasta la 105 inclusive, la «ley antigua» es sometida a un estudio racional severo mediante el examen de su contenido formalmente legal en su triple dimensión *moral* (preceptos morales), *religiosa* (preceptos ceremoniales) y *civil* (preceptos judiciales). Planificación expuesta en la cuestión 99 donde razona la catalogación de los diversos preceptos contenidos en la «ley antigua». De todos modos, no se olvide que estamos dentro del tratado general de la ley, una de cuyas partes, la ley positiva divina, constituye el objeto de este tratado. De su existencia y división en «antigua» y «nueva» nos ha hablado ya en la cuestión 91, aa. 4 y 5, dentro, como digo, del contexto del tratado de la ley en general, como principio regulador externo de los actos humanos, después de la ley eterna, natural y humana como primera fase de la ley positiva divina, dividida en «antigua» y «nueva», y contrapuesta a la eterna, natural y positiva humana.

Teológicamente hablando, Santo Tomás estudia la ley mosaica como en su propio lugar entre la ley natural y la ley de la gracia. Respondiendo a la cuestión sobre el tiempo mesiánico, decía el Aquinate que la «ley antigua» fue congruentemente dada en tiempo de Moisés como un refuerzo de la ley natural, habida cuenta de la imperfección humana en materia de comportamiento. Auxilio que debía efectuarse con algún orden a fin de que, por las cosas menos perfectas, los hombres fuesen conducidos hacia la perfección ideal. «Y así, entre la ley natural y la ley de la gracia fue conveniente que se diese la ley antigua»². Esta no poseía la eficacia directa del Evangelio. Sólo prometía lo que el Evangelio realmente da. Ni poseía la misma extensión por cifrarse casi exclusivamente en las observancias externas. Menos aún contenía los *consejos* propios que presupone el estado de libertad de los hijos de Dios, exclusivo y característico de la «ley nueva»³.

Nos hallamos ante una ley que es divina en su origen y, por lo mismo, revelación. Pero a la vez está prevista en función de la imperfección humana de sus inmediatos destinatarios. Además, su materia-

2. 1-2, q. 98, a. 6.

3. Cfr. 1-2, q. 107, a. 2.

lización es humana. Para comprender esto baste recordar la ley del tali3n (*Ex* 21,23) y otras severidades chocantes. Toda ella es ley positiva de car3cter cultural y jur3dico con vistas al culto debido a Dios y a la regulaci3n de la convivencia humana. Lo cual no obsta para que en su parte fundamental la ley divina positiva no haga m3s que explicitar la ley natural inscrita en las conciencias de los hombres. Una ley, pues, formalmente inspirada por Dios, pero materializada por un legislador humano con todas sus limitaciones. Por esta raz3n Cristo mismo se enfrent3 a la ley antigua en muchos puntos completando y perfeccionando aspectos fundamentales de la misma. Por ejemplo, en lo relativo al juramento, al respeto a la vida ajena, al adulterio, a la pena del tali3n, al amor al pr3jimo, a la rectitud de intenci3n, al modo de orar, al perd3n de las ofensas y al modo de usar las riquezas del mundo⁴. S. Pablo por su parte desapruueba totalmente a los que se empeñaban en seguir bajo el yugo de la ley mosaica. El Esp3ritu Santo no se nos comunica por el cumplimiento de la ley de Mois3s, sino por la fe en Jesucristo. Quienes se vinculan a la ley antigua se desligan de Cristo y pierden la gracia⁵. La Iglesia recib3 desde un principio todo el Antiguo Testamento como Palabra de Dios revelada, pero rechazando al mismo tiempo la observancia de los ritos culturales preceptuados por la ley antigua. M3s exactamente, la observancia de los preceptos ceremoniales.

Santo Tom3s se encuentra en esta l3nea cristol3gica y paulina. Por una parte salva la inspiraci3n divina y, por otra, tiene en cuenta los defectos humanos de la ley en cuanto mosaica, que considera como punto de partida, no como terminal o definitivo, hacia la salvaci3n universal de los hombres en Cristo por la eficacia propia de la gracia cristiana. Desde esta perspectiva de promesa y sentido itinerante de lo imperfecto a lo perfecto, el Aquinate reconoce que en la ley antigua hay valores 3ticos perennes de ley natural y otros positivos dados por el legislador con sentido marcadamente providencial, habida cuenta de la condici3n humana y social del pueblo hebreo, al que la ley fue inmediatamente destinada. Esto lo aprecia Santo Tom3s especialmente en el Dec3logo, que parece ser el objeto principal de estudio de toda la cuesti3n 100.

El Dec3logo aparece dentro del complejo de la ley mosaica como una especie de constituci3n o ley fundamental, dada al pueblo hebreo tras recobrar su independenciacia. Santo Tom3s dice que fue una prime-

4. Cfr. Mt 5,21 ss.

5. Cfr. Gal 3,9; 5,3 ss.

ra legislación, cuyo contenido se limitaba a unos primeros elementos o principios básicos y primordiales⁶. Debido a ese carácter de ley fundamental el Decálogo contiene ordenaciones destinadas a regular las relaciones del pueblo con su rey, en este caso, con Dios. Otras miran a regular las relaciones de los ciudadanos entre sí⁷. Preceptos elementales que se refieren sólo a los actos más *comunes* o frecuentes. Así, por ejemplo, se prohibía expresamente el perjurio y no la blasfemia por ser aquél más frecuente que ésta, que de suyo es más grave por ir contra la profesión de fe⁸. Por la misma razón, observa Santo Tomás, faltan en el Decálogo preceptos afirmativos sobre otras virtudes como la templanza y la fortaleza⁹. El Decálogo, insiste el Aquinate, se limita a los preceptos de la justicia por ser los más obvios y fáciles de comprender por todas las gentes. «La razón de deber, escribe, no es tan clara en las otras virtudes como la justicia, y por eso los preceptos sobre los actos de las otras virtudes no son tan conocidos por el pueblo como los preceptos sobre los actos de la justicia. De ahí que los actos de la justicia especialmente caen bajo los preceptos del Decálogo, que son los primeros elementos de la ley»¹⁰.

Santo Tomás distribuye los diversos preceptos del Decálogo en tres grupos. Pertenecen al primero los tres primeros mandamientos, relativos a los actos de religión destinados al culto de Dios, que es un acto de justicia por antonomasia. En cuyo ámbito se encuentra el cuarto mandamiento relativo a la piedad o justicia con nuestros progenitores. Los seis restantes se refieren a la justicia común entre iguales o justicia estricta¹¹.

El mismo criterio es aplicado para establecer el orden entre los diversos preceptos del primero y tercer grupo. La gravedad de su infracción se evalúa por el mayor o menor grado de lesión a la justicia¹². Por tratarse de preceptos obvios y de fácil comprensión significan literalmente lo que expresan. En el primero se prohíbe taxativamente la *idolatría*¹³. En el segundo, el *perjurio*¹⁴. El tercero prescribe el *reposo sabático* como acto de religión social externo. Con la

6. Cfr. 2-2, q. 22, a. 1; 1-2, q. 100, a. 3 ad 3; a. 5 ad 5; 2-2, q. 122, a. 1; q. 140, a. 1 ad 3; q. 122, a. 3 ad 4; a. 5 ad 2; q. 170, a. 2 ad 2; q. 56, a. 1 ad 11.

7. Cfr. 1-2, q. 100, a. 5.

8. Cfr. 2-2, q. 122, a. 3 ad 4.

9. Cfr. 1-2, q. 95, a. 1; q. 100, a. 5 ad 6; 2-2, q. 170, a. 1 ad 3.

10. 1-2, q. 100, a. 3 ad 3; cfr. 2-2, q. 122, a. 1; q. 140, a. 1 ad 3.

11. Cfr. 2-2, q. 122, a. 1; q. 80; 1-2 q. 100, a. 6; q. 114, a. 1 y 3.

12. Cfr. 1-2, q. 100, a. 6 y 5; 2-2, q. 122, a. 6 ad 4.

13. Cfr. 1-2, q. 100, a. 4; 2-2, q. 80, a. 3 ad 3.

14. Cfr. 1-2, q. 100, a. 7 ad 4; a. 5 ad 3.

particularidad de que en cuanto sabático es precepto ceremonial y en cuanto religioso es precepto moral¹⁵. En el cuarto precepto, insiste Santo Tomás, en el que se manda honrar a los padres, no se imponen todos los deberes de piedad filial extensivos a la patria y a los consanguíneos¹⁶. Incluso se pasa por alto aquello que deben los padres a sus hijos y el socorro corporal que en ocasiones deben los hijos a sus padres¹⁷. El quinto precepto prohíbe literalmente el *homicidio* y el sexto el *adulterio de la mujer casada*¹⁸. El séptimo condena expresamente el *robo*, y el octavo, el proferir *falso testimonio* en los juicios. El precepto noveno prohíbe *desear la mujer ajena*, más por lo que significa como robo que como deseo de adúlterar con ella. Esta era, según Santo Tomás, la mentalidad de los judíos¹⁹. Por último, en el décimo precepto se condena el deseo *de la hacienda ajena*. Tal es, según el Aquinate, el contenido ético sustancial del Decálogo. No compromete Santo Tomás en ningún momento el carácter divino de la ley antigua y es, al mismo tiempo, muy comprensivo con sus debilidades e imperfecciones humanas. «Como el jefe de familia, escribe, da unos preceptos a los niños y otros a los adultos, así este Rey Dios promulgó en su reino una ley, la antigua, para los hombres imperfectos, y otra, la Nueva, para los que en virtud de la primera ley se habían hecho capaces de mayor perfección»²⁰.

El factor humano de la ley antigua es puesto de manifiesto por Santo Tomás al considerar que se trata de conclusiones próximas a la ley natural a modo de derivaciones más o menos inmediatas. Es decir, de conceptos de fácil comprensión aun para las personas menos instruidas. De usos y costumbres asimilados durante la convivencia del pueblo hebreo con otros pueblos, sobre todo durante el cautiverio en tierras egipcias. Preceptos fáciles de comprender y de practicar, aunque, dada la rudeza de las gentes, Dios quiso proteger algunos de ellos con especiales premios y castigos. Por ejemplo, los relativos a la piedad hacia los padres y la idolatría²¹.

Santo Tomás era consciente de la importancia teológica e histórica de la ley antigua. Sobre todo por ser parte de la revelación en la que *implícitamente* estaba contenido de modo formal el Evangelio mis-

15. Cfr. 1-2, q. 100, a. 3 ad 2; 2-2, q. 122, a. 4 ad 2.

16. Cfr. 2-2, q. 122, a. 5 ad 2.

17. Cfr. 1-2, q. 100, a. 5 ad 4; 2-2, q. 122, a. 5 ad 3.

18. Cfr. 1-2, q. 100, a. 6; 2-2, q. 170, a. 1.

19. Cfr. *Cat. Aurea, in Math.*, 5; ed. Marietti, p. 89.

20. 1-2, q. 91, a. 5 ad 1.

21. Cfr. 1-2, q. 100, a. 7 ad 3.

mo²². No es que los preceptos evangélicos sean una consecuencia lógica del Decálogo, sino que nos encontramos con principios comunes de derecho divino positivo y natural que Cristo llevará hasta sus últimas consecuencias en el mandamiento del amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Dios como fruto genuino de la gracia cristiana. En esto el planteamiento tomasiano de la ley antigua respecto de la ley nueva es el mismo de S. Pablo, afirmando y razonando la inspiración divina, pero sin concesiones a su imperfección y provisionalidad respecto de la ley nueva o evangélica. Habida cuenta de este doble aspecto, Santo Tomás pone especial interés en analizarlo y razonarlo todo, hasta los más mínimos pormenores, sin preocuparse por la extensión de las cuestiones y de los artículos. La cuestión 102 es, de hecho, la más extensa de toda la *Summa* y en su artículo 4 aparece la serie más larga de dificultades. Por otra parte, la polémica secular entre judíos y cristianos sobre el valor real de la ley antigua había inducido ya al planteamiento casi rutinario de una serie de cuestiones de las que Santo Tomás se hace eco en la cuestión 98. En su articulado se cuestiona la bondad objetiva de la ley antigua, su origen divino, la intermediación de ángeles en su promulgación, su destino universal o exclusivamente judío, su obligatoriedad y oportunidad histórica. Actualmente no es un despropósito pensar que en cierta medida fue la controversia medieval judeo-cristiana la que ofreció a Santo Tomás el material del articulado de la cuestión 98. Eso sí, Santo Tomás encuadrará esa problemática recogida del ambiente en un marco técnico y científico con vistas a la ley nueva bajo la inspiración especial de *Hechos* y S. Pablo²³.

Desde esa perspectiva la ley antigua se queda en la categoría de la figura, de la promesa y el anuncio de la ley nueva, que es la realidad prometida, la consumación y encarnación en la persona de Cristo. Con el respaldo de S. Pablo, Santo Tomás es capaz así de razonar y compaginar todo lo que de divino y humano, de valor e imperfección se contiene en la ley antigua. En la cuestión 99 justifica la distribución de los preceptos de la antigua ley en morales, ceremoniales y judiciales. La cuestión 100 está dedicada al estudio particular de los preceptos morales. El problema central es el de las relaciones de la ley antigua y la ley natural. En las cuestiones 101, 102 y 103 estudia la naturaleza objetiva de los preceptos ceremoniales, su causa o razón

22. Cfr. 1-2, q. 107, a. 3. La polémica medieval tenía aquí un significado sólo accidental y secundario.

23. Cfr. J. F. CHAMORRO, O.P., *Ley nueva y ley antigua en Santo Tomás*, en *Studium* 7 (1967) 30-39.

de existir así como su validez histórica. La clave mental para desenmarañar el entramado de los problemas suscitados es la aplicación sistemática a los textos de la ley vieja la distinción de un sentido *literal* o *histórico* y otro *figurativo* o trascendente. De la naturaleza y razón de ser de los preceptos judiciales se ocupa en las cuestiones 104 y 105. En ellas predomina el problema de la ley natural como ingrediente de la ley antigua, lo que justifica la presencia de Aristóteles, como en las cuestiones referentes a los preceptos culturales surgió la presencia preferente de Maimónides.

2. *Trasfondo patristico del tratado*

Santo Tomás recoge lo más granado de la escuela alejandrina y de la antioquena. Es de justicia histórica a este respecto recordar que la escuela cristiana alejandrina es de algún modo deudora del filósofo judío Filón (30 a.C. - 50 p.C.), el cual, como es sabido, profesaba una filosofía sincretista con predominio de elementos platónicos. No sin razón S. Jerónimo le llamó el «Platón hebreo»²⁴. Según Filón, en todo pasaje bíblico hay un sentido *literal* al alcance incluso de los menos instruidos, y otro *simbólico* o escondido, accesible sólo a los que él llamaba espirituales. Por otra parte, Filón fue quien por primera vez intentó de una manera explícita y sistemática conciliar la filosofía griega con la revelación judaica, planteando abiertamente el problema de las relaciones entre la razón y la fe, en su caso la judaica, que suponía superior a todas las filosofías. Cobró así gran vigor la interpretación *alegórica* del Antiguo Testamento. Los teólogos cristianos alejandrinos adoptaron la distinción filoniana entre el sentido literal y alegórico con predominio de este último. El alegorismo bíblico terminó convirtiéndose en el distintivo característico de la escuela cristiana alejandrina. Las dos iniciativas filonianas están presentes en Santo Tomás de una manera magistral en un contexto ahora cristiano y con más elementos de reflexión.

Es verdad que el Aquinate depende inmediatamente de la tradición cristiana. De hecho Filón no es citado nunca en este tratado y sólo una vez aparece citado Flavio Josefo²⁵, que pertenecía también a la corriente alejandrina. A quienes cita como fuentes inmediatas de esta escuela es a Orígenes, S. Ambrosio, el Pseudo-Dionisio y a San

24. Cfr. *De vir. ill.*, XI, PL 23, 629 A.

25. Cfr. 1-2, q. 102, a. 4 ad 6.

Gregorio Magno sin olvidar las vinculaciones que le vienen a través de S. Agustín. Pero es preciso reconocer que los alejandrinos cristianos aprovecharon las iniciativas de Filón. Este es el sentido, creo yo, de la implícita y escasa dependencia del tratado tomasiano del filósofo judío.

Santo Tomás aceptó el sentido alegórico característico de los padres alejandrinos y el literal o histórico de los antioquenos, cuyo principal representante es S. Jerónimo. A su autoridad nos remite para afirmar conjuntamente las *razones literales* de los preceptos ceremoniales, con su conotación histórica providencial, y las *razones figurativas* o místicas, que tendrían su desenlace final en Cristo y la Iglesia²⁶. El lector notará también el recurso constante de Santo Tomás a las *Glosas*, interlineal de S. Ambrosio, y ordinaria de S. Agustín y de Casiodoro.

En el orden de la tradición patristica se echa de menos la Epístola del Pseudo-Bernabé en la que aparece el problema judeo-cristiano sobre la Biblia de modo análogo a como se plantea en la Carta a los Hebreos, manejada por Santo Tomás como fuente de primera mano. Tampoco aparece reflejada la exégesis de S. Ignacio de Antioquía contra la «judaización» de Cristo²⁷. Ni el interesante *Diálogo con Trifón el judío*²⁸, en el que S. Justino identifica el cristianismo con la verdadera estirpe de Israel y aplica la interpretación figurativa del Antiguo Testamento mediante los paralelismos circuncisión-bautismo; cordero pascual-Cristo; harina-pan eucarístico²⁹. El cristianismo reemplaza al judaísmo, el Evangelio a la Ley y Cristo a Moisés. La ley y la Alianza se encarnan en la persona de Cristo³⁰. Tampoco aparecen citados autores como Clemente Alejandrino, S. Epifanio o S. León Magno. Autores que hubieran enriquecido documentalmente el tratado tomasiano, sin que por su ausencia se resienta el valor objetivo de su contenido teológico-moral, que en lo esencial es el mismo.

3. *Ambientación medieval del tratado*

Siguiendo la costumbre de la época, Santo Tomás no cita nominalmente en su tratado a ningún teólogo contemporáneo suyo. Cuan-

26. Cfr. 1-2, q. 102, a. 2.

27. Cfr. *Epist. ad Man.*, PG 5, 758-778.

28. Cfr. PG 6, 471-480.

29. Cfr. PG 6, 562-568.

30. Cfr. PG 6, 670; 498-499; 527-528; 566-570.

do hace alusiones, no siempre es fácil saber a quiénes se está refiriendo exactamente. En algún caso todavía no ha sido posible averiguarlo³¹ Recordemos algunos nombres de teólogos medievales que casi con seguridad fueron de alguna manera tenidos en cuenta por Santo Tomás en la redacción de su tratado. El recuento de nombres que hago a continuación tiene sólo valor orientativo sin pretensión de tratar de demostrar con evidencia histórica lo que tal vez resulta más aceptable a nivel de fundada probabilidad.

Tal es el caso, por ejemplo, de Pedro Abelardo (1079-1142), en cuanto a la forma dilemática de plantear algunas cuestiones relativas al Antiguo y Nuevo Testamento. En diversos pasajes del tratado tomasiano está implícito el dilemático *sí o no* abelardiano y se aprecia un acusado paralelismo en la clase de problemas suscitados³².

Santo Tomás debió conocer también el tratado *De sacramentis Christianae fidei* de Hugo de S. Víctor († 1141) o su *Eruditionis Didascaliae*. Hugo presentaba una especie de introducción al método exegético sobre la base de una interpretación literal o histórica del texto bíblico seguida de otra alegórica o figurativa. Fue un gran exponente de la tradición secular en la línea de S. Pablo, e introdujo en la teología la categoría del tiempo, en su afán de realismo histórico, descubierto en el sentido literal del texto sacro. Enfoque que encontramos también en el tratado tomasiano.

Sobre la influencia que pudo ejercer Pedro Lombardo en el tratado tomasiano conviene no exagerar. Lo que el Maestro de las Sentencias dice sobre la ley antigua es poco y sin importancia sistemática relevante. Los temas concernientes a la ley antigua son tratados ocasionalmente con motivo sobre todo de los sacramentos. Pero no escribió ningún tratado al respecto. Tal vez Santo Tomás, comentando las Sentencias, se percató de la necesidad de esa estructuración que, por otra parte, era exigida por la naturaleza misma de la Suma Teológica, en cuyo ordenamiento no podía lógicamente faltar un estudio de la ley antigua, dentro del contexto de la ley en general.

Los autores medievales no podían evitar la problemática de la ley antigua, cuando trataban de los sacramentos de la nueva ley. Por lo menos era obligado hacer algunas consideraciones comparativas o de contraste. Era el caso, por ejemplo, de Pedro el Cantor († 1179) cuando se refería a la pedagogía de la ley antigua, en la que los sacramentos, según él, se daban como signo a los perfectos, como yugo

31. Cfr. 1-2, q. 101, a. 1, ob. 3.

32. Cfr. PL 178, 1400-1403; 1584; 1-2, q. 98, a. 3; q. 102, a. 5 ad 1; q. 103, a. 2; q. 99, a. 6; q. 101, aa. 2-3; q. 102, aa. 1-6; q. 103, aa. 2-3; q. 104, a. 3.

para los soberbios e instrucción para los débiles. Ideas que también aparecen en Santo Tomás o encuentran su paralelo al hablar de la falta de la gracia en la ley antigua, demasiado esclavizada a la observancia externa, que era el gran inconveniente de los preceptos ceremoniales juzgados desde la ley nueva³³.

La idea de la función pedagógica de la ley antigua, como preparación para la ley evangélica y del carácter figurativo de los sacramentos mosaicos respecto de Cristo, se encuentra bastante explicitada en el comentario a las Sentencias de Guillermo de Auxerre († 1231) y en la *Summa Aurea*. Ideas fácilmente reconocibles en el tratado tomasiano³⁴.

Mayor interés todavía tiene la *Summa de Praeceptis* de Juan de la Rochelle († 1246), que abordó el tema de la ley antigua de un modo rigurosamente sistemático. Sistematización que sirvió de base inmediata para los tratados *De legibus* del obispo parisino Guillermo de Auvernia († 1249) y de Alejandro de Hales († 1245). El tratado *De legibus* de Guillermo de Auvernia podría considerarse como un anticipo del tratado tomasiano sobre la ley antigua. Es bastante probable que el Aquinate se está refiriendo a él en sus citas anónimas (los *quidam*) de la *Summa*. Comparando la estructura de ambos tratados, el primero aparece como un diseño del segundo, sobre todo en lo que se refiere a los preceptos sacrificiales y otras ideas importantes, como las relativas al sentido literal y figurativo. Cuesta pensar que Santo Tomás no haya tenido delante esta obra durante la redacción de su tratado, por más que exista entre ambos una notable diferencia de vigor sistemático y precisión de ideas³⁵.

Pero el gran tratado sobre la ley antigua lo encontramos en Alejandro de Hales. Este ilustre franciscano inglés empezó ya por salirse de los moldes de Pedro Lombardo orientándose hacia el orden exigido por las *Summae*, llevado hasta las últimas consecuencias de rigor técnico por Santo Tomás. La *Summa Theologiae* de Alejandro de Hales está dividida en cuatro partes, en las que trata de Dios uno y trino, Dios creador y su obra, la naturaleza divina y humana de Cristo, y sobre los sacramentos y las virtudes respectivamente. El problema de la ley antigua es abordado inmediatamente después del de la ley na-

33. Cfr. *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis*, ed. J. A. DUGAUQUIER, Lovaina, 1954, p. 13; 1-2, q. 99, a. 2 ad 2; a. 4 ad 3; q. 101, a. 3; q. 103, a. 4 ad 1.

34. Cfr. 1-2, q. 101, a. 2.

35. Cfr. GUILLERMO DE AUVERNIA, *De legibus liber unus*, Venecia, 1591. Sobre todo el capítulo 20 y el tratado del *Ordo Veteris Testamenti*; 1-2, q. 101, a. 3; q. 102, aa. 2-3.

tural como paso para tratar de la ley evangélica, ocupando un tercio del volumen de la magnífica edición de Quaracchi, en el contexto de la tercera parte y de la ley en general. El doctor «irrefragable», como es llamado, empieza su estudio con un tratado sobre la ley antigua discutiendo algunas cuestiones introductorias relativas a la promulgación, al contenido y cumplimiento de la misma en Cristo, a las cargas que imponía y a la justificación que operaba. En el segundo tratado entra de lleno en el estudio particularizado de la ley antigua, sobre la base de su contenido distribuido en preceptos morales, judiciales y ceremoniales. Especial interés reviste el estudio de estos últimos, que estudia ampliamente, discutiendo su comprensión interpretativa a base de los sentidos *literal* y *espiritual*, su razón de ser, número, santidad y cesación. Actualmente está fuera de duda que Santo Tomás conoció y utilizó la *Summa* de Alejandro de Hales, sintetizando su contenido de acuerdo con las exigencias del plan de la *Summa* tomasiana. Era una obra de su tiempo de gran categoría que Santo Tomás no podía pasar por alto³⁶. Con todo, ni en el dominio de la Biblia, ni en la precisión sistemática, ni en el contenido mismo del tratado de Alejandro se aprecia una influencia sobre el tratado tomasiano, mayor que la que estaba llamada a ejercer un maestro agustiniano tal vez demasiado atado a la letra del texto bíblico.

Dos hombres notables de la Orden de Predicadores debieron influir de una manera peculiar en el tratado tomasiano. Me refiero a su maestro y tutor S. Alberto Magno († 1280) y el que sería cardenal Hugo de S. Caro († 1263). Existió entre los tres una gran compenetración personal, y juntos trabajaron en los asuntos de su Orden. A esta influencia de convivencia y comunión de ideales cabe, incluso, añadir la de algunas ideas expuestas por S. Alberto en la *Summa de Bono*, y posiblemente también otras, que se encuentran en las *Apostillae* del ilustre cardenal. S. Alberto utiliza ya en su tratado 5, cuestión segunda del trabajo mencionado, los conceptos de ley natural, de pecado y gracia, ley de Moisés y ley de Cristo, que Santo Tomás incorpora plenamente a su tratado. En Hugo de S. Caro pudo encontrar buenos motivos para tratar más a fondo cuestiones relativas a la eficacia de los sacramentos del Nuevo Testamento, con relación a los de la ley antigua. Bajo la dirección de Hugo de S. Caro, siendo regente de estudios del *Studium Generale* dominicano de París, se había creado un ambiente intelectual bastante acusado, tendente a establecer

36. Cfr. D. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovaina-Gembloux, 1948, t. 2, p. 24, nota 5.

un texto bíblico lo más puro posible, con una proyección pastoral a nivel intelectual. Ese fue el ambiente que respiró Santo Tomás. Las *Apostillae* de Hugo eran las lecciones de teología que impartía para sus frailes, y constituyen algo así como una etapa intermedia entre el biblismo del siglo XII y el comentario académico universitario, que compondría después Santo Tomás³⁷.

Desde el punto de vista de la tradición cristiana puede decirse que Santo Tomás se encontró ya con todo el material de su tratado, más o menos preparado. La sucinta y seleccionada mención de nombres medievales, que terminó de hacer, es sólo un botón de muestra para persuadirnos de que las ideas fundamentales del tratado tomasiano eran en buena parte del dominio común de los teólogos católicos medievales, pero que en Santo Tomás alcanzaron el carácter de culminación por su tratamiento obviamente perfeccionado. Por otra parte, la época de Santo Tomás acusó una preocupación muy notable de carácter misionero hacia los pueblos eslavos y orientales, pero más obligadamente hacia el mundo árabe y judío, que en muchas partes de la Europa cristiana constituía una parte sociológicamente conflictiva. La comprensión del alcance doctrinal del tratado tomasiano quedará muy facilitada si se tiene en cuenta también su trasfondo medieval de pastoral y controversia con el mundo circundante no cristiano.

4. *Contexto ambiental neo-maniqueo, islámico y judaico del tratado*

El siglo XIII fue un siglo de convergencia de diversas corrientes culturales procedentes del helenismo, del judaísmo, del islam y de las más diversas tradiciones cristianas, mezcladas a veces con viejas reminiscencias sectarias. Voces de la historia que Santo Tomás escuchó, aunque no a todas prestara la misma atención. Los cátaros y albigenses, por ejemplo, surgieron en el siglo XI y alcanzaron su apogeo en la segunda mitad del XII. El secreto de su éxito social radicaba, en parte, en su fanática austeridad y opción violenta por la pobreza, bajo capa de evangelismo. Su argumentación teológica consistía en tratar de justificar sus puntos de vista personales con textos bíblicos tomados sobre todo del Evangelio de S. Mateo. Dejaban a un lado la tradición, tanto oral como escrita, para proclamarse así los presuntos sucesores directos de Cristo y de los Apóstoles.

Considerábanse como la encarnación del principio del Bien y de

37. Cfr. ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, XXVII, Colonia, 1951, pp. 288-289.

la perfección. La Iglesia sería como la Babilonia o principio del Mal. En realidad el movimiento cátaro-albigense era el maniqueísmo clásico renovado. De acuerdo con la teoría maniquea del doble principio, el Nuevo Testamento sería la encarnación del espíritu del Bien; el Antiguo lo sería del Mal. Algo así como el Anticristo. Es decir, indigno de Dios. Lo que en la ley mosaica pudiera encontrarse de bueno pertenecería a la ley natural, destinada a los paganos. El Paráclito, anunciado en el Evangelio, era confundido con Mani y el verdadero evangelio maniqueo era la llamada *Epístola del Fundamento*. Entre los testigos y delatores de este movimiento medieval cabe recordar algunos nombres ilustres. Alain de Lille († 1203), por ejemplo, se ocupó del catarismo francés en su obra *De fide catholica contra Haereticos sui temporis praesertim albigenses*. De hecho, de los albigenses se ocupa sólo en la primera parte de la obra, dedicando la mayor parte de ella a los valdenses, judíos y mahometanos. En un estilo bastante agustiniano declaraba a sus adversarios que la ley antigua quedó abrogada con la venida de Cristo. No porque fuera perjudicial, sino porque así lo pedía el orden entre lo que es sólo preparación para el Evangelio y el Evangelio mismo. Llegado el cumplimiento cesa la promesa, como la sombra ante la realidad. No se trata, pues, de abandonar la ley de Moisés por mala, sino por menos buena que la ley de Cristo, de la que era su anuncio anticipado. Con el fin de extraer enseñanzas morales, admitía un sentido alegórico en el Antiguo Testamento³⁸.

Otro testimonio interesante del ambiente neo-maniqueo medieval fue el canciller de la universidad de París, Prevostín de Cremona con su *Summa contra Haereticos*, publicada hacia el año 1230. Insiste en el desprecio en que era tenida la ley antigua por aquellos herejes, según los cuales, el Antiguo Testamento sería algo así como la ley del odio, por contraposición al Nuevo, que lo sería del amor³⁹.

Especial interés tiene el dominico convertido Raynier de Sacchoni autor de la *Summa de Catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*. Se trata de un testigo personal, por lo que sus informaciones sobre las doctrinas y costumbres cátaras revisten un carácter de autenticidad excepcional. Santo Tomás conocía este movimiento neomaniqueísta. Como miembro de la Orden de Predicadores, la problemática cátaro-albigense debió serle incluso familiar. Precisamente Santo Domingo de Guzmán había decidido fundar su Orden a raíz de su conocimiento

38. Cfr. *Contra Haereticos*, I, cap. 36, PL 210, 339 A; *Ibid.*, III, cap. 10, PL 210, 410-411.

39. Cfr. PREVOSTIN DE CREMONA, *Summa contra Haereticos*, ed. GARUIN-GO-BERT, Indiana, 1958, cap. 2, p. 30.

personal y directo de la problemática cántara y albigense, que constituía la pesadilla cristiana del sur de Francia por aquellas fechas. Por otra parte, Moneta de Cremona era también dominico y especialista en la materia, pudiendo afirmarse con fundamento que de él se debió servir Santo Tomás como fuente de información. Las referencias del Aquinate a este movimiento no son raras, tanto explícitas como alusivas⁴⁰. Hay que decir, sin embargo, que Santo Tomás recurre sistemáticamente a S. Agustín a la hora de emitir juicios intelectuales sobre estos neo-maniqueos. El Hiponense era el gran experto en la materia, y el lugar común de todos los medievales. Lo cierto es que el tratado tomasiano de la ley antigua encuadra muy bien como respuesta teológica indirecta al planteamiento cántaro-albigense. Objetivamente hablando, el dualismo maniqueo aplicado a la ley antigua y nueva queda desbaratado en el tratado de Santo Tomás, sin necesidad de entrar directamente en discusión con los nuevos maniqueos.

Santo Tomás conoció también el *Islam* por mediación de Alfarabí, Avempace, Averroes, Avicena y Maimónides. El tema está bastante estudiado, tanto en el contexto general de la Edad Media, como de las obras de Santo Tomás en particular, sobre todo las relacionadas con la filosofía⁴¹. Como dominico, tampoco podía pasar de largo frente al movimiento islámico medieval. Con S. Raimundo de Peñafort y el General de la Orden Humberto de Romanis, el apostolado intelectual orientado hacia los árabes cobró una pujanza casi de cruzada. Baste recordar que Santo Tomás se encontraba en el Capítulo General de Valenciennes, celebrado en 1259, en el cual se ordenó la erección de la escuela de árabe de Barcelona en España⁴². A pesar de todo, es poco probable que Santo Tomás conociera directamente el Corán. Pero habla de la «ley de los moros» y de la «ley de Mahoma» o de los sarracenos como de una ley religiosa tan importante para los árabes como la Biblia para los judíos y los cristianos⁴³. Teniendo en cuenta los diversos lugares en los que de una manera o de otra Santo Tomás hace referencia a los árabes y al juicio teológico que hace de su ley en la *Summa contra gentiles*, I, 6, por relación al Antiguo

40. Cfr. I, q. 65, a. 1; *Ibid.*, q. 64, a. 4; q. 49, a. 3; II *Contra Gent.*, c. 83; Véase P. GAUTHIER, *Somma Cont. Gent.* (ed. bilingüe) Lib. I, Introducción, París, 1961, pp. 85-86.

41. Cfr. C. VANSTEENKISTE, O. P., *Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*, en *Angelicum* 37 (1960) 336-401; J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*, Madrid, 1969.

42. Cfr. *Acta Capitulorum Generalium* O.P., Roma, 1898, vol. I, p. 98.

43. Cfr. In 1 *Cor.*, cap. 15, lect. 1 (ed. Marietti, n.º 890); *Contra Gent.* Lib. III, cap. 27; *Ibid.*, IV, cap. 83; In 1 *Cor.*, cap. 15, lect. 7, n.º 1.000 (ed. cit.); III *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 4, ql. 4; y otros lugares.

y Nuevo Testamento, se puede concluir que el tratado tomasiano de la ley antigua es también una respuesta indirecta, despolemizada a las pretensiones religiosas del Islam medieval. Además de las informaciones recibidas a través de Averroes, Avicena y Maimónides, es obligado evocar aquí el nombre de Vincent de Beauvais, autor del *Speculum Historiale*, editado por primera vez en París en 1242. Es muy probable que Santo Tomás conoció esta fuente informativa, por más que, dado el estilo del Aquinate, sea difícil establecer puntos de dependencia concretos.

No obstante lo dicho, la problemática del tratado sobre la ley antigua se refiere directa y primordialmente a la ética judeo-cristiana, al valor y misión histórica de la ley de Moisés por relación a la ley nueva o evangélica. No es que Santo Tomás aborde el tema de la ley antigua con el propósito concreto de resolver el problema histórico de judíos y cristianos. El estudio de la ley antigua es exigido por el orden riguroso de la Suma Teológica. La ley antigua es fuente de revelación y esa es la razón formal de abordar su estudio en el lugar que le corresponde dentro del contexto de la ley en general. En el orden formal del conocimiento su carácter de ley revelada es lo primario y su carácter judío es secundario para Santo Tomás. Pero en el orden de la realidad la razón primaria de su estudio no puede separarse de su referencia al judaísmo. De hecho toda la literatura teológica de controversia medieval en torno a la ley antigua surge de la confrontación judeo-cristiana tradicional en la que, por parte cristiana, prevalecen tres grandes afirmaciones. La primera consistía en afirmar que la ley antigua ha sido abrogada con el cristianismo. El Mesías anunciado en el Antiguo Testamento es Jesucristo. Tras la muerte de Cristo la Iglesia ocupa el lugar de los judíos por lo que el auténtico Israel sería en adelante el pueblo cristiano⁴⁴.

Sociológicamente los judíos eran una pesadilla en una sociedad oficialmente cristiana. Sobre ellos pesaba la acusación de *deicidio*. Según la tradición secular, la muerte de Cristo les habría acarreado su condición de apátridas. Su situación social frente a la Iglesia era simbolizada por al esclava bíblica Agar. Por su parte, ellos no eran propensos a admitir nada que pudiera disminuir la presunta vigencia de la ley antigua. Pese a todo, los teólogos cristianos medievales no podían pasar por alto el hecho de que el propio Cristo fue judío y que la ley antigua perteneció a una etapa de la revelación cristiana. De

44. Sobre la literatura de controversia medieval entre pensadores judíos y cristianos véase J. F. CHAMORRO, O.P., *La ley nueva y la ley antigua en Santo Tomás*, Avila, 1967, pp. 19-26.

ahí el interés de la Iglesia por la conversión de los judíos y la importancia dispensada por los teólogos al problema judío a pesar de los presuntos defectos personales que con más o menos fundamento eran atribuidos a los herederos de Moisés.

En la carta a la duquesa de Brabante (*De regimine Iudeorum*) el Aquinate reaccionaba contra algunas de las injusticias que lesionaban los derechos humanos de los judíos. Por ejemplo, el derecho a disponer de un mínimo de bienes que les permitiera vivir dignamente, así como el respeto a su conciencia. Se oponía a la conversión forzada de los judíos adultos y al bautismo de sus hijos contra la voluntad de los padres en nombre del derecho natural, del divino y de la disciplina de la Iglesia.

Ni en la mencionada carta ni en ninguno otro lugar donde aparece la cuestión judía se deja Santo Tomás influir por las habladurías populares ni por los prejuicios más o menos fundados de polemistas y predicadores populares. Actitud que en el tratado de la ley antigua es proverbial. La vieja controversia o altercado entre la Iglesia y la Sinagoga no aparece para nada. Santo Tomás recoge la problemática de la controversia de un modo intelectualmente tan original que queda casi irreconocible. El respeto tomasiano hacia la ley de Moisés es casi devocional, por más que se vea obligado a afirmar con toda la tradición teológica cristiana su inferioridad histórica y su cesación ante la ley nueva de la gracia. Con esta actitud de comprensión y rigor objetivo Santo Tomás no tiene inconveniente en servirse generosamente de un intelectual judío para la interpretación racional de la ley antigua salvando lo que en ella hay de valor como fuente parcial de revelación y de caducidad por relación a la ley nueva.

5. *La presencia de Maimónides y Aristóteles en el tratado tomasiano de la ley antigua*

Dicho intelectual judío es Maimónides (1135-1204), que es citado explícitamente en el tratado diez veces con el nombre de *Rabbi Moises*. Todas ellas en las cuestiones 101, 102 y 105 en función de la naturaleza y razón de ser de los preceptos *ceremoniales* y *judiciales*. La obra de Maimónides citada es el *Dux Perplexorum* o Guía de los descarriados. También hay citas implícitas o paralelismos. Tal ocurre, por ejemplo, cuando Santo Tomás trata de justificar la multiplicidad de los preceptos ceremoniales aduciendo razones de carácter antiidolátrico y antidemoníaco de corte netamente judío tomadas de

Maimónides ⁴⁵. Razones psicológicas, que el Aquinate hace suyas, pero añadiendo una razón teológica más profunda cual es el carácter *figurativo* del misterio de Cristo presuntamente implícito en aquellos ritos. Santo Tomás añade que la ley antigua globalmente considerada y en todos sus adminículos no era más que una preparación o introducción al misterio de Cristo ⁴⁶. La idea de que los ritos y las ceremonias del Antiguo Testamento tenían como fin inmediato obviar el culto idólatrico y orientar a los hombres hacia el verdadero culto al Dios único remite tanto a Maimónides como a Santo Tomás (*Ex* 22,19). Ambos coinciden en que tales preceptos no se dieron desde el principio al pueblo, sino posteriormente a medida que se iba perdiendo el sentido moral con proclividad hacia la idolatría. Esta era la razón literal, histórica o psicológica que el maestro dominico compartió con el sabio judío en el sentido indicado ⁴⁷.

Según Maimónides, los sacrificios de los animales se realizaban como expiación por los pecados de los hombres mediante la cremación de las víctimas ⁴⁸. Idea que recoge Santo Tomás cuando dice que «por la muerte de los animales se significaba la destrucción de los pecados y que el hombre era digno de muerte por sus pecados, como si los animales fueran muertos en lugar de los hombres, significando la expiación de los pecados» ⁴⁹. Habida cuenta de que, para Santo Tomás, todos los sacrificios de la ley antigua significaban el sacrificio perfecto de Cristo en función del cual han de ser interpretados teológicamente los demás. Ni hay perdón de los pecados si no es nombre de Cristo, todo lo cual nada tiene que ver con Maimónides ⁵⁰.

La comunión parcial de pareceres entre el judío y el dominico aparece también cuando nos hablan de la conveniencia de ofrecer palomas pequeñas y tórtolas grandes ⁵¹; al hablar de los modos de matar a los animales destinados a los sacrificios ⁵²; de las normas que garantizaban su integridad ⁵³; de la prohibición de beber la sangre y de comer su grasa ⁵⁴; igualmente cuando se prohíbe comer el nervio, o

45. Cfr. 1-2, q. 101, a. 3 ad 3; MAIMONIDES, *Doct. Perplex.*, P. III, cap. 30, fol. 91 (Ed. Justiniani, O.P.); *Ibid.*, cap. 33, fol. 93.

46. Cfr. 1-2, q. 102, a. 2.

47. Cfr. 1-2, q. 102, a. 3 ad 1 y ad 2.

48. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 104.

49. 1-2, q. 102, a. 3 ad 5.

50. Cfr. 1-2, q. 102, a. 3; 3, q. 22, aa. 2-3.

51. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 103; 1-2, q. 102, a. 3 ad 4.

52. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 103; 1-2, q. 102, a. 3 ad 6.

53. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 103; 1-2, q. 102, a. 3 ad 7.

54. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 103; 1-2, q. 102, a. 3 ad 1 y ad 8.

las carnes húmedas o se las manda cubrir con polvo⁵⁵. Costumbres paganas que era preciso evitar por razones de ortodoxia cultural o preventivas contra la idolatría. El ofrecimiento de sal, por el contrario, era considerado como símbolo de incorruptibilidad. Observación de Maimónides que Santo Tomás hace también suya⁵⁶. Otros puntos de convergencia son los referentes a la calidad y clase de víctimas, que debía estar en razón inversa de la gravedad del pecado, mientras que la ofrenda sacrificial variaba con la categoría del pecador⁵⁷. Otro tanto se advierte en lo referente a la prohibición de cruzar animales o semillas, o de cocer un cabrito con la leche de su madre, gesto considerado como signo de crueldad⁵⁸. Santo Tomás hace prácticamente suya la idea maimoniana sobre la Pascua y Pentecostés⁵⁹. Lo mismo puede decirse respecto de la racionalidad de los ritos y los fines de la circuncisión⁶⁰.

Menos claras son las huellas de Maimónides en las cuestiones relativas al templo, cuando se habla, por ejemplo, de las razones para no construirle antes del término fijado⁶¹, o la conveniencia de atajar el desorden existente en la práctica de los sacrificios⁶². Lo mismo puede decirse de la idea de orientar el templo israelita hacia Occidente, contra la costumbre pagana. O de la prohibición de subir las gradas con el fin de evitar cualquier posible conexión con el culto de Príamo⁶³. También al hablar de la doble finalidad, espiritual y corporal de las purificaciones. O de la impureza contraída por el contacto con una mujer en reglas o por los sacerdotes que tocaban algún cadáver⁶⁴. En todos estos casos la inspiración de Maimónides sobre el tratado tomasiano es mucho menos clara, pero ha sido tenida en cuenta.

Tratándose de los preceptos *judiciales* Maimónides aparece citado explícitamente una sola vez⁶⁵. Ahora quien se lleva la palma es Aristóteles, que es citado 15 veces explícitamente. No obstante, también en la interpretación literal de los preceptos judiciales parece haber

55. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 49, fol. 106; 1-2, q. 102, a. 6 ad 1.

56. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 103; 1-2, q. 102, a. 3 ad 14.

57. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 47, fol. 103; 1-2, q. 102, a. 3 ad 11.

58. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 38, fol. 96; 1-2, q. 102, a. 6 ad 9.

59. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 49, fol. 106; 1-2, q. 102, a. 4 ad 10.

60. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 27, fol. 88; 1-2, q. 102, a. 4; MAIMONIDES, *Ibid.*, cap. 50, fol. 108; 1-2, q. 102, a. 5 ad 1.

61. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 46, fol. 102; 1-2, q. 102, a. 4 ad 2.

62. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 33, fol. 93; 1-2, q. 102, a. 4 ad 3.

63. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 46, fol. 102; 1-2, q. 102, a. 4 ad 3; MAIMONIDES, *Ibid.*, fol. 101; 1-2, q. 102, a. 4 ad 7.

64. Cfr. MAIMONIDES, *O.c.*, III, cap. 34 y 52, fols. 93 y 110; 1-2, q. 102, a. 4 ad 4; q. 102, a. 6 ad 11.

65. Cfr. 1-2, q. 105, a. 2 ad 12.

coincidencias entre Maimónides y Santo Tomás. Por ejemplo, cuando tratan de la diferencia entre el préstamo y el depósito, de la pena por violación del Sábado, de los castigos de mutilación, destierro y muerte de los animales por culpa del propietario. También en lo relativo a la conveniencia de los preceptos judiciales y a la proporción entre las penas y las culpas, que habrán de establecerse de acuerdo con la cantidad del pecado, la incidencia en el mismo, la concupiscencia y la facilidad para cometerlo.

Ahora bien, ¿qué es lo que Santo Tomás acepta de Maimónides y qué es lo que él añade? Acepta el sentido *literal* o histórico de la ley antigua como algo providencialmente dado a un pueblo y a unos hombres determinados. En el contexto de la historia de la salvación la ley antigua tuvo su razón de ser para aquel momento y aquellas circunstancias. Santo Tomás hace suyos los motivos racionales invocados por Maimónides para justificar la ley de Moisés. Pero va mucho más lejos. La ley antigua ha sido cesada por la ley evangélica. Para Maimónides la ley mosaica permanecía vigente y hablaba directamente a judíos. Para Santo Tomás, que escribía directamente para cristianos, la ley antigua estaba caducada y fenecida en todo aquello que no se refiere a la ley natural. Maimónides queda desbordado con la introducción tomasiana del sentido *figurativo* o místico, tanto en la explicación global de toda la ley antigua como en la de cada detalle o precepto en particular. «...El fin de los preceptos ceremoniales, escribe el Aquinate, es doble, porque primeramente se ordenaban al culto de Dios en aquel tiempo, y luego, a figurar a Cristo. Lo mismo las palabras de los profetas, que de tal manera respondían a los tiempos presentes, que también figuraban los futuros, como dice S. Jerónimo sobre *Oseas* I, 3. Así, pues, las razones de los preceptos ceremoniales de la ley vieja se pueden tomar de dos maneras: una por la razón del culto divino que debía observarse en aquel tiempo. Estas razones son literales, que miran a evitar el culto de los ídolos, a recordar los beneficios de Dios, a expresar la excelencia divina o a designar las disposiciones de la mente que entonces se requerían en los adoradores de Dios. De otro modo se pueden asignar las razones de estos preceptos como ordenados a figurar a Cristo, y así tienen razones figurativas o místicas, sea que se tomen del mismo Cristo y de su Iglesia, lo que pertenece al sentido alegórico; sea que digan relación a las costumbres del pueblo cristiano, y es el sentido moral; sea que miren al estado de la gloria futura, en que nos introduce Cristo, y es el sentido anagógico»⁶⁶.

66. 1-2, q. 102, a. 2.

Y en otro lugar: «Los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los ceremoniales. Porque éstos de tal suerte fueron abrogados que no sólo son cosa «muerta», sino «mortífera» para quienes los observan después de Cristo, y más después de divulgado el Evangelio. Los preceptos judiciales están muertos, porque no tienen fuerza de obligar; pero no son mortíferos, y si un príncipe ordenase en su reino la observancia de aquellos preceptos, no pecaría, como no fuera que los observasen o impusiesen su observancia considerándolos como obligatorios en virtud de la institución de la ley vieja. Tal intención en la observancia de estos preceptos sería mortífera. La razón de esta diferencia puede tomarse de lo dicho en el artículo precedente. Se dijo allí que los preceptos ceremoniales son, primariamente y de suyo, como instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, considerados como futuros, y por eso su observancia es contraria a la verdad de la fe cristiana, que los confiesa cumplidos ya. Pero los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para regular la vida del pueblo, ordenada a Cristo. De esta suerte, mudado el estado de aquel pueblo con la venida de Cristo, perdieron su fuerza de obligar, pues la ley es nuestro *pedagogo* para conducirnos al Mesías, según dice S. Pablo en *Gál.* 3,24. Y, puesto que estos preceptos no se ordenaban a figurar, sino a preceptuar algunas obras, su observancia, absolutamente considerada, no contraría a la verdad de la fe; pero la intención de observarla como obligatoria en virtud de la ley, eso sí que le es contraria, pues se seguiría que aún perduraba el estado de aquel pueblo porque el Mesías no había venido»⁶⁷.

Respecto de ese sentido *figurativo* o trascendental el Aquinate dice lo siguiente: «De dos maneras puede ser figurativo un precepto: la una, de suyo y de primera intención, como instituidos principalmente para figurar algo, y de este modo son figurativos los preceptos ceremoniales, instituidos para figurar lo tocante al culto divino y al misterio de Cristo. Otros preceptos hay que son figurativos, no de suyo y primariamente, sino consecuentemente. De este modo lo son los preceptos judiciales, pues aunque no fueran instituidos para figurar alguna cosa, sino para ordenar la vida del pueblo hebreo según las normas de la justicia y de la equidad, pero figuraban alguna cosa, por cuanto toda la vida de aquel pueblo, regida por tales preceptos, era figurativa, según lo que se lee en *1 Cor.* 10,11 «todo les sucedía en figura». E insiste: «La razón de la elección del pueblo hebreo por

67. 1-2, q. 104, a. 3.

Dios fue para que de él naciese Cristo, y así era preciso que toda la vida de aquel pueblo fuese profética y figurativa, como dice S. Agustín. Por esta razón, los principios judiciales dados a este pueblo son más figurativos que los dados a los otros pueblos. Y así las guerras y las hazañas del pueblo hebreo son interpretadas místicamente, no las guerras y hazañas de los asirios o romanos, aunque hayan sido mucho más gloriosas». Más aún: «La vida de aquel pueblo, en sí considerada, estaba al alcance de la razón; pero en cuanto ordenada al culto divino trascendía la razón, y por esta parte era figurativa»⁶⁸.

El olvido de estas diferencias sustanciales entre el pensador judío, que se queda con Moisés en todo, y el Doctor Angélico, que se queda con Cristo y su ley, que es el Evangelio; entre las ideas del primero, pertenecientes al Antiguo Testamento, y las del segundo, que son del Nuevo, puede inducir a la manía de buscar meras dependencias materiales de Maimónides en el tratado tomasiano perdiendo el sentido formal del magisterio de Santo Tomás, que es completamente evolutivo y trascendente respecto del primero en la línea de S. Pablo, de la Carta a los Hebreos y de la tradición cristiana más ortodoxa. Por lo mismo, carece de sentido teológico el reprochar a Santo Tomás el haber depositado su confianza en la ortodoxia judía representada por Maimónides en la interpretación material y literal de la ley de Moisés⁶⁹.

Como fuente *exógena* del tratado tomasiano se encuentra de modo especial Aristóteles. Significa el *elemento racional* introducido tanto por Maimónides como por Santo Tomás en la explicación en relación con aquellas cuestiones relacionadas con la ley natural. Por ejemplo, con la cuestión del bien común⁷⁰, así como de la justicia legal y distributiva. De ahí su destacada presencia en las cuestiones 104 y 105, que versan sobre los aspectos judiciales de la ley antigua. La presencia aquí de Aristóteles⁷¹ es análoga a la de Maimónides en las cuestiones relativas a los preceptos rituales o culturales. Aristóteles significa algo así como el método racional que le permite discutir a Santo Tomás aspectos de la ley antigua en lo que contiene de elementos básicos derivados de la ley natural, como se aprecia en el Decálogo⁷². Cabe incluso notar que la opción de Santo Tomás por Aristóteles en este

68. 1-2, q. 104, a. 2; *Ibid.*, ad 2 y ad 3.

69. Cfr. E. UNGER, *Maimonides et S. Thomas*, en *Cahiers Juifs* 3 (1935) 112-117; J. F. CHAMORRO, O. P., *O.c.*, pp. 355-386; C. VANSTEENKISTE, O.P., *O.c.*, pp. 372-394.

70. Cfr. 1-2, q. 100, a. 2.

71. Cfr. 1-2, q. 102, a. 1.

72. Cfr. 1-2, q. 100, a. 1; *Ibid.*, a. 3.

sentido es taxativa. De hecho sólo cita a Platón una vez sin que la cita tenga especial relevancia. Indirectamente cita a Cicerón, pero a través de S. Agustín, que se encuentra por todas partes ⁷³.

6. *Título y características generales de la «ley nueva» en la «Summa Theologiae»*

En el presente tratado (1-2 qq. 106-108) *ley nueva* significa lo mismo que ley de Cristo contenida en el Nuevo Testamento y que Santo Tomás estudia globalmente en relación con la ley antigua y la ley natural. Fue el propio S. Pablo quien aplicó el nombre de ley al Evangelio como réplica a la ley mosaica. Al sentido específicamente paulino de la ley Santo Tomás añade el analógico. «La ley, escribe, no es más que una ordenación de la razón en función del bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad» ⁷⁴. Definición que no puede aplicarse ni unívoca ni equívocamente a la ley eterna, a la ley natural, a la ley humana y a la ley antigua o mosaica, en cuyo contexto es estudiada la ley nueva o evangélica como paso obligado para el estudio de la gracia. Todas estas especies de ley tienen algo en común, pero cada una de ellas posee características propias. La ley nueva o evangélica implica una ordenación de la razón en el sentido de que su contenido objetivo no se opone a ella. Al contrario, la presupone y perfecciona en su ejercicio. Ahora bien, el hombre que la recibe lleva consigo la peculiaridad del bautismo cristiano por el que es llamado a la filiación divina por la gracia y la recepción del Espíritu Santo con sus dones y perfecciones sobrenaturales.

El bien común implicado en la ley nueva o evangélica desborda el sentido meramente sociológico y político de la expresión y nos coloca en la perspectiva del bien universal que es Dios como último fin del hombre. Es el bien común específico de una comunidad mística antes que nada. Un bien común divino y trascendente. El autor de esta nueva ley es Cristo en persona con prioridad sobre los miembros del Cuerpo Místico, distinta de la que posee cualquiera legislador humano, aunque sea profeta, como Moisés. La promulgación es otra condición de la definición general tomasiana de la ley. Santo Tomás sostiene que la promulgación de la ley nueva del Evangelio tuvo lugar durante el proceso y culminación de la pasión al iniciarse el culto

73. Cfr. 1-2, q. 105, a. 1 ob. 2; *Ibid.*, a. 2.

74. 1-2, q. 90, a. 4.

de la religión cristiana y recibir los sacramentos de la nueva ley todo su valor junto con la inauguración del nuevo sacerdocio ⁷⁵.

El lector no experto en la estructura de la Suma puede verse sorprendido por la brevedad del tratado de la ley nueva comparado con el de la ley antigua. En total tres cuestiones normales y 11 artículos sobre la naturaleza de la ley nueva en sí misma (q. 106); en relación con la ley antigua (q. 107), y sobre su contenido objetivo (q. 108). Falta además aquel detallismo del texto bíblico que motivó la extensión inusitada de cuestiones y artículos en el desarrollo del tratado sobre la ley mosaica.

Pienso que, aunque técnicamente no necesitaba extenderse más, para comprender mejor esta brevedad ha de tenerse en cuenta que Santo Tomás no pretende en la Suma Teológica redactar tratados monográficos completos o exhaustivos, sino más bien una síntesis armoniosa de pensamiento teológico. La comprensión teológica adecuada de este tratado exige del lector el estudio de otras cuestiones capitales desarrolladas en la Suma. Por ejemplo, lo referente a la misión de las personas divinas (I, q. 43) en conexión con el tratado de la gracia (I-II, qq. 109-113), y la inhabitación del Espíritu Santo. Deberá tener también en cuenta lo relativo al hombre como imagen de Dios (I, q. 93), así como las cuestiones concernientes al estado de inocencia por relación a la vida sobrenatural, y las relaciones de recíproca subordinación (I, qq. 95-96). En la Segunda Parte de la Suma habrá que repasar las cuestiones referentes al amor (I-II, qq. 26-28) y a las virtudes teologales, especialmente el tratado sobre la caridad (II-II, qq. 1-33). Igualmente las relativas a los dones, a las bienaventuranzas y a los frutos del Espíritu Santo (I-II, qq. 68-70). Por otra parte, el hecho de que el tratado sobre la gracia siga inmediatamente al de la ley nueva no obedece a una mera coincidencia material o topológica. La gracia es la quintaesencia de la ley nueva como ley de amor y libertad de los hijos de Dios, en cuyo ámbito se inscribe todo lo relativo a los carismas y estados de perfección cristiana (II-II, qq. 179-189). Cabe incluso decir que toda la problemática de la Tercera Parte de la Suma (Cristología, ecclesiología, cuerpo místico, sacramentos, escatología) no es más que el desarrollo sistemático del contenido de la nueva ley instaurada por Cristo con su encarnación, vida, muerte y resurrección, así como la continuidad de esa obra de gracia en la historia a través de la Iglesia. La Suma resulta así una exposición ordenada

75. 3, q. 62, a. 5; 1-2, q. 107, a. 1 arg. sed contra.

y sintética de las cuestiones fundamentales de la ley de Cristo contenida en el Evangelio.

Conviene advertir, no obstante, que en este tratado la «ley nueva» es contemplada bajo la razón exclusiva de *ley* tal como aparece en el Nuevo Testamento y dada por Cristo. La ley de Cristo en este sentido no coincide totalmente con el Evangelio, cuyo contenido es más amplio. De ahí que en el caso presente la brevedad relativa del tratado no significa insuficiencia en el desarrollo del mismo. En este lugar concreto de la Suma Santo Tomás aborda las cuestiones esenciales de la «ley nueva» desde la perspectiva de la ley y en relación con los otros tipos de leyes, especialmente la antigua.

7. *La problemática de la ley nueva en los comentarios bíblicos tomasianos*

Según Santo Tomás, la Nueva Alianza es descrita por S. Pablo en su segunda carta a los Corintios indicando en qué consiste y la causa por la que fue instituida. La ley antigua o veterotestamentaria significaría la esclavitud de la letra y de la exterioridad legal. La ley nueva o evangélica sería la ley del Espíritu Santo por el que la caridad se posesiona del corazón humano. La «letra muerta» es así reemplazada por el espíritu vivificante⁷⁶. De ahí el que la moral de la ley nueva resulte de suyo superior a la contenida en los preceptos de la ley antigua, que en lugar de vivificar por obra del Espíritu Santo esterilizaría la vida moral con su literalismo y legalismo exterior. En la ley nueva, por el contrario, el Espíritu Santo trabaja actualmente en el interior del hombre iluminando su inteligencia y estimulando su voluntad. Por lo mismo es ley de perfección, mientras que la mosaica comparativamente hablando lo era de imperfección. En la ley evangélica quedan subsanadas todas las deficiencias de la antigua por la gracia mediante la cual el Espíritu Santo realiza en el interior del hombre la obra de la caridad polarizada en el amor a Dios y al prójimo como dinámica de toda la vida moral. De ahí que desde la perspectiva de la historia de la salvación la etapa legalista y exterior de la ley mosaica debía dejar paso a la ley de Cristo en la que se ofrece al hombre la posibilidad de una peculiar divinización en virtud de la gracia santificante cristiana. La ley antigua señalaba algunos males a evitar, pero no eliminaba las causas de los mismos. Esa sanación de la natu-

76. Cfr. *In Epist. II ad Corinthios*, cap. 3, lect. 2.

raleza caída es prerrogativa de la ley nueva o evangélica como obra maestra del Espíritu Santo en el corazón humano ⁷⁷.

La interioridad de la ley nueva es destacada también por Santo Tomás en su comentario a la Carta a los Hebreos con alusión especial a la declaración de Jeremías 31,31. Junto a la predicación, que es un modo de acción externo, existe en la ley nueva una acción de la gracia interiorizada, que en el ámbito del conocimiento nos ayuda a conocer el sentido preciso de los preceptos y de los consejos específicos de la ley nueva. El Espíritu Santo, además, actúa de una manera superpotente fundando la posibilidad misma de hacer el bien por sí mismo con independencia y anterioridad a las leyes y normas escritas. También por el perfeccionamiento y desarrollo formal de la ley misma. El amor a Dios y al prójimo se convierte en imperativo de toda la vida ética incluido el cumplimiento mismo de la ley ⁷⁸.

El Aquinate encontró una ocasión buena para expresar las diferencias entre la ley nueva, la antigua y la natural al comentar la carta a los Romanos. Según S. Pablo, los judíos buscaban el valor moral de sus acciones en el código mosaico y los paganos en su propia conciencia personal. Todos ellos se quedaban a medio camino en la pura materialidad de las acciones (*factorum*), mientras que la ley de Cristo nos coloca inmediatamente en la perspectiva de la fe (*lex fidei*). Santo Tomás pone sumo cuidado en compaginar la fe y las obras, problema que sería después distorsionado por Lutero, que no conocía los comentarios tomasianos en cuestión. El Aquinate precisa que la fe sin más (*sine operibus*) se refiere a la gratuidad de la salvación que los hombres recibimos en Cristo sin méritos humanos previos proporcionados. La fe sin las obras se refiere a las obras que preceden a la venida de la salvación, pero no a las que obviamente la acompañan como condición indispensable para que nuestra fe no resulte estéril o inútil, sino viva y eficazmente operante. La fe sin obras concomitantes no posee virtud justificadora, como decía el Apóstol Santiago 2,26. La diferencia esencial entre la «ley de las obras» y la «ley de la fe» consiste, según Santo Tomás, en que la primera viene dada desde fuera e impone un modo de obrar a nivel de hechos materiales legalizados pasando por alto el nivel de las intenciones privativo de nuestro mundo interior. La ley nueva, por el contrario, actúa en nosotros desde dentro produciendo la gracia y el dinamismo del amor. La ley antigua ordenaba la conducta de los hombres desde fuera. En la ley

77. Cfr. *Ibid.*

78. Cfr. *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 8, lect. 2.

nueva la vida exterior es dirigida desde dentro en cuanto que pone orden en nuestros sentimientos y en nuestras convicciones en un contexto de fe y de gracia cristiana ⁷⁹.

La carta de S. Pablo a los Romanos le ofreció también ocasión a Santo Tomás para confrontar la ley nueva con la ley natural. A este propósito habla el Aquinate de una forma de interioridad pura bajo dos formas. Una en cuanto que somos conducidos al bien desde dentro de modo natural y espontáneo. Otra en cuanto que somos conducidos al bien con la ayuda de alguna acción exterior de acuerdo con nuestro dinamismo interno. Habla también de dos formas de exterioridad. Tal es el caso de aquellos que necesitan de coacción exterior para evitar el mal, o el de aquellos otros tan empecatados para los cuales toda norma exterior les resulta ya inútil. Santo Tomás recurre directamente a Jeremías 31,31 para presentarnos la ley nueva como algo que debe ir grabado y esculpido en lo más íntimo del ser humano ⁸⁰.

La ley natural, entendida como una especie de inteligencia y prudencia instintivas en toda persona normal, es también algo interior, pero no al mismo nivel que la ley evangélica. Por eso, aunque los paganos y judíos de suyo pueden conocer los preceptos morales de la razón natural, les falta algo muy importante, que es la gracia de la ley nueva por la que ese conocimiento natural del bien llega a ser plenamente efectivo en la vida práctica ⁸¹. La razón natural tiene necesidad de la revelación para conocer cabalmente sin dudas ni errores graves las primeras verdades de la moral natural. Sin la gracia cristiana resulta muy difícil llevar una vida ética sin tacha, incluso a nivel de virtudes estrictamente naturales ⁸².

No es que en cada acción natural sin la gracia cristiana realizada por el pagano hayamos de ver siempre alguna corrupción ética de fondo. El pagano que se gobierna por la sola ley natural sólo peca cuando responsablemente se entrega a los movimientos de la concupiscencia natural derivados del pecado original, cosa que no debería ocurrir cuando bajo el influjo de la ley nueva el cristiano obra desde dentro impulsado por la ley vivificante del Espíritu Santo, que habita en el alma del justo iluminando la mente e inclinando el afecto hacia lo moralmente recto. La ley nueva, observa Santo Tomás, se llama así porque o es la obra que el Espíritu Santo realiza en nosotros, o es

79. Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. 3, lect. 4.

80. Cfr. *Ibid.*, cap. 2, lect. 3.

81. Cfr. *Ibid.*, cap. 2, lect. 4.

82. Cfr. *Contra Gentiles*, Lib. I, cap. 4; 1-2, q. 109, a. 2; *Ibid.*, ad 2.

el propio Espíritu Santo en activo. Todo lo cual es avalado con una serie de citas bíblicas tomadas de Jeremías, de S. Juan y, sobre todo, de S. Pablo ⁸³.

8. *Los contrastes ley antigua-ley nueva; ley nueva-ley natural*

En el contraste ley antigua-ley nueva en el presente tratado de la Suma hay una característica notable. Consiste en la perspectiva de evolución dentro de la cual se destaca la idea de historia de la salvación, en cuyo contexto las diferencias entre ambas leyes aparecen más mitigadas que en los comentarios bíblicos, a los que termino de referirme. Las diferencias no rompen la continuidad. La diversidad es contemplada históricamente como la parte en el todo, lo incompleto en lo completo, la imperfección en la perfección. Desde esta perspectiva de imperfección y progreso el Antiguo Testamento es definido como una ley de temor. El Nuevo como una ley de amor. Pero no como términos antagónicos irreconciliables, sino como etapas de una evolución histórica lógica y homogénea. Santo Tomás se expresa en la Suma en términos más suaves que en los comentarios bíblicos, en los que se atiene a la terminología paulina. Por supuesto que, de acuerdo con la Carta a los Hebreos, 7,12, la ley antigua o moasica tenía que cesar con la llegada de Cristo. Pero ello no excusa de reconocer los valores éticos de la ley vieja en el contexto de la educación progresiva de la humanidad en el peregrinar de los hombres hacia Dios. Las diferencias existentes, que son muchas e importantes, no deben interpretarse con mentalidad de ruptura sin más, sino aplicando la fórmula coordinadora de lo imperfecto y lo perfecto ⁸⁴. De la infancia y de la adultez. La ley nueva es a la antigua lo que el árbol frondoso a su semilla diminuta ⁸⁵.

Cuando Santo Tomás se pregunta sobre si la ley nueva es el cumplimiento de la antigua lo hace con la mentalidad de S. Mateo, 5,17: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas... sino a consumarla». Por eso se conforma con demostrar que la ley nueva aporta lo que faltaba en la antigua dejando bien en claro que las diferencias entre ambas leyes no rompen la continuidad evolutiva y armónica. Lo más importante que la ley nueva aporta a la mosaica es la salvación por la gracia de Jesucristo y el Espíritu Santo, que infunde

83. Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 1.

84. Cfr. 1-2, q. 107, a. 1 ad 1.

85. Cfr. 1-2, q. 107, a. 3.

el amor en el alma de los justos. O sea, la obra directa y actualizada de la santificación. Los preceptos existentes pierden su carácter legalista y exteriorizante pasando al ámbito de las motivaciones interiores con lo cual queda superado el aspecto exclusivista de la mera observancia externa o legal. Ya no es cuestión de no matar, por ejemplo, o de no cometer adulterio como mera infracción externa y material de la ley en el sentido exclusivamente material entendido por escribas y fariseos, sino de poner en práctica la fidelidad a Dios y el amor al hombre siguiendo el patrón de Jesucristo, que por encima de toda ley exige amor hasta para los propios enemigos. La práctica del bien no puede ya efectuarse por el mero hecho de estar regulado en los códigos sociales vigentes, sino como expresión del amor mismo de Dios al hombre. La moral cristiana resulta así mucho más segura, sobre todo si va respaldada por los consejos evangélicos de acuerdo con la mentalidad del Sermón de la Montaña ⁸⁶.

Observa Santo Tomás que en el Nuevo Testamento se han simplificado muchas cosas, sobre todo observancias legales externas abrumadoras. En esto la ley evangélica nos libera de pesados fardos e inútiles prescripciones. «Por este capítulo, escribe, la ley vieja es mucho más grave que la nueva, pues aquella obligaba a múltiples ceremonias, a muchos más actos que la ley nueva. Esta, a los preceptos de la ley natural sólo añadió muy reducidas cosas en la doctrina de Cristo y los apóstoles, aunque después añadieron otros por determinación de los Santos Padres, y aún en estas cosas, dice San Agustín, que ha de haber moderación, para no hacer a los fieles pesada la vida».

En cuanto a los actos internos de virtud cabe señalar que en sí mismos resultan ahora más difíciles por cuanto en la ley nueva se exige una intencionalidad y percepción de valores nuevos superiores a los contenidos en los preceptos legales veterotestamentarios. La ley nueva nos invita a realizar muchos actos de virtud imposibles de practicar sin la ayuda de la gracia. Pero también es cierto que con esa ayuda de la gracia y la fuerza del Espíritu Santo los actos de suyo más arduos pueden resultar fáciles y hasta agradables ⁸⁷.

En la ley antigua prevalecen el temor, las amenazas de castigos y las promesas de premios temporales como incentivo moral. La ley nueva, en cambio, apela a las motivaciones internas como el amor a la virtud. Aun en lo que se refiere a premios y a castigos prevalece la ley del amor. A pesar de todo Santo Tomás reconoce que pudo haber

86. Cfr. 1-2, q. 107, a. 1 ad 2; *Ibid.*, a. 2.

87. Cfr. 1-2, q. 107, a. 4.

personas bajo el antiguo régimen mosaico que internamente vivieran el régimen de la gracia, como hay cristianos que siguen viviendo con mentalidad ética veterotestamentaria⁸⁸. La ley mosaica multiplicaba los preceptos a la manera de un código. La nueva concede un margen inmensamente más amplio a la responsabilidad personal y a la libertad. «Y por eso también la ley del Evangelio, escribe, se llama ley de libertad, pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaban a la libertad de los hombres»⁸⁹.

Respecto a la oposición ley de fe y ley de hechos, utilizada en el comentario a la carta a los Romanos, en la Suma dirá que no es cuestión de negar la existencia de la fe en los hombres del Antiguo Testamento, sino de determinar las prioridades y los cambios de actitudes. En la vieja ley la vida moral consistía primordialmente en la obediencia a la ley por la ley y en la práctica de los ritos externos preceptuados. En la ley nueva la primacía recae sobre la gracia de Cristo que modifica bastante el sentido de la vida moral⁹⁰.

Para Santo Tomás, como para los antiguos y medievales en general, la razón y la conciencia son como voces o revelaciones de Dios al hombre. No es cuestión de considerar la ley de Cristo por un lado y la natural por otro como manifestaciones autónomas que nada tienen en común. Las verdades naturales reflejan de algún modo la revelación de Dios al hombre. Dios habla al hombre también a través de la razón natural. En este sentido Santo Tomás dispensa gran atención a la revelación natural y a la sobrenatural, a la naturaleza y a la gracia. «De dos maneras, dice, se puede infundir al hombre una cosa: como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; o como algo añadido a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva es infusa en el hombre, que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo»⁹¹.

La ley evangélica añade a la ley natural una motivación de amor sobrenatural, efecto de la gracia y obra del Espíritu Santo en lo más íntimo del ser humano. Esto hace que resulte imposible la confusión entre la ley natural y la ley evangélica, por más que ambas procedan de dentro. Para Santo Tomás el Decálogo en clave cristiana es formalmente diferente del decálogo mosaico sin más, en el que se expresan contenidos éticos de mera ley natural. En el Decálogo cristianizado la primacía de motivaciones corresponde al amor inmediatamente refe-

88. Cfr. 1-2, q. 107, a. 1.

89. 1-2, q. 108, a. 1.

90. Cfr. 1-2, q. 107, a. 1 ad 3; *In Epist. ad Romanos*, cap. 4, lect. 1.

91. 1-2, q. 106, a. 1 ad 2.

rido a Dios y al hombre por Dios, no por la ley en sí. En el precepto del respeto a los padres, por ejemplo, hay un valor ético natural a nivel de pura razón, pero sólo alcanza rango cristiano por la caridad. Lo específicamente cristiano en ética de acuerdo con la ley nueva exige, además de contenido natural, una motivación caritativa como fruto de la gracia, lo cual es aplicable al decálogo mosaico, cuya segunda parte se identifica con la ley natural. «El hombre no puede cumplir todos los preceptos de la ley sin cumplir el precepto de la caridad, lo que no es posible sin la gracia»⁹². La naturaleza necesita el coronamiento de la gracia y la donación del Espíritu Santo sin lo cual no es propio hablar de perfección cristiana. Esta es la aportación específica esencial de la nueva ley en auxilio de la ley natural.

9. *Algunas ideas centrales del tratado de la ley nueva*

Santo Tomás inicia el tratado preguntándose si la ley nueva es una ley escrita. La respuesta es neta y clara: «Lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles en Cristo... Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es la ley principalmente infusa y secundariamente escrita»⁹³.

Santo Tomás se muestra aquí prudentemente innovador respecto de sus contemporáneos, que consideraban la ley de Cristo como una ley escrita sin más. En la Suma de Alejandro de Hales, por ejemplo, la ley mosaica, la humana y la ley de Cristo aparecen netamente diferenciadas de la ley natural en cuanto que las tres primeras son consideradas como leyes escritas y sólo la natural como índita. Quizá sea Santo Tomás el primer teólogo que rompe con ese sentir común medieval. Para ello recurre a Hebreos 8, 8-10, a Jeremías 31, 31-33 y a S. Agustín. La respuesta tomasiana tiene el sentido de esos textos

92. 1-2, q. 100, a. 10 ad 3.

93. Cfr. 1-2, q. 106, a. 1.

bíblicos en los que se nos habla de la Nueva Alianza como algo vital grabado en el corazón humano.

Con terminología aristotélica y mentalidad bíblico-agustiniana sostiene la existencia en la ley nueva de un elemento principal interno y otro secundario o externo formando un todo esencial⁹⁴. «Dos cosas abarca la ley nueva, escribe, una, la principal, que es la gracia del Espíritu Santo, comunicada interiormente, en virtud de la cual la nueva ley justifica... Como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que ordenan los afectos y los actos humanos. En cuanto a esto la ley nueva no justifica. Por eso dice el Apóstol que «la letra mata y el espíritu es el que da la vida (2 Cor. 3,6)». S. Agustín, exponiendo esta sentencia, dice que por letra se entiende cualquier escritura que está fuera del hombre, aunque sea de preceptos morales, cuales se contienen en el Evangelio, por donde también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana»⁹⁵.

Pero ese elemento considerado como secundario en sentido proporcional respecto de la gracia y del Espíritu Santo tiene en sí mismo también una importancia no pequeña. «Sin embargo, escribe el Aquinate, tiene la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa y secundariamente escrita»⁹⁶.

Santo Tomás sistematiza de algún modo esos elementos secundarios y al mismo tiempo esenciales desde el punto de vista integral de la ley evangélica. Algunos de ellos disponen al hombre para recibir la gracia del Espíritu Santo. Tales son, por ejemplo, la enseñanza de la Sagrada Escritura, la doctrina de Cristo y de los Apóstoles transmitida por la Iglesia, la catequesis cristiana, la predicación del Evangelio en general y hasta la ciencia teológica. Es decir, todo aquello que enseña al cristiano lo que ha de creer. Otros medios secundarios son los que se refieren a la pastoral práctica como son las enseñanzas morales que nos indican cómo se realiza en nosotros la vida de la gracia en el seguimiento de Cristo. Tales son principalmente los sacramentos de la nueva ley y lo referente al culto divino. Sin olvidar el

94. Cfr. 1-2, q. 106, aa. 1-2.

95. 1-2, q. 106, a. 2.

96. 1-2, q. 106, a. 1.

patrimonio de santidad legado por los Padres de la Iglesia y sus derivaciones prácticas en la vida social de la misma. Cristo ha dejado la determinación concreta de esos aspectos a la decisión y gobierno de la Iglesia. Llegados a este punto Santo Tomás pone en guardia a la autoridad eclesiástica contra el abuso de las leyes para evitar que la convivencia de los cristianos resulte agobiante reincidiendo en los defectos de la ley antigua⁹⁷.

Para comprender todo el alcance teológico de la distinción tomasiana de elementos jerarquizados en la ley evangélica esencialmente integrados en su estructura ontológica hay que tener en cuenta algunas ideas medievales. Santo Tomás se movía entre dos corrientes de pensamiento bastante definidas sobre la ley nueva. Una de abolengo alejandrino supuestamente transmitida por S. Agustín, pero llevada a extremos poco menos que extravagantes por el monje calabrés Joaquín de Fiore (1132-1202). La otra venía por la línea de Pedro Lombardo, Alejandro de Hales y S. Buenaventura, también bajo la presunta inspiración de S. Agustín. Obviamente esta última era la corriente ortodoxa de la época. Por ley de Cristo entendían los nuevos preceptos contenidos en el Evangelio escrito y la gracia y los sacramentos se interpretaban como elementos necesarios para el cumplimiento de los preceptos.

En realidad la tesis de Joaquín de Fiore no era del todo original. Ya Orígenes hablaba en su célebre *Peri-Archon* de tres testamentos, tres pascuas y tres pueblos sucesivos, a saber, Israel, la Iglesia y la Asamblea del Reino. Joaquín de Fiore llevó esta teoría a un punto extremado tomando el Apocalipsis como clave interpretativa de la historia y del Nuevo Testamento. Según él, en el Nuevo Testamento había un sentido espiritual análogo al que había en el Antiguo. Y así como el Antiguo Testamento tenía que derivar en el Nuevo, éste a su vez deberá ser sustituido por la llamada *Tercera Edad* o *Evangelio Eterno*. El Nuevo Testamento no sería más que una explicitación de la revelación que lleva en sí el germen del Espíritu. Joaquín distinguía así entre el Evangelio de Jesucristo y el Evangelio del Espíritu. Cristo habría sido al Evangelio del Espíritu lo que Juan el Bautista al Evangelio de Jesucristo, a saber, un *precursor*. Por lo mismo, la religión cristiana estaría llamada a ser sustituida por la «religión nueva» o religión del Espíritu.

Sin citar para nada a Joaquín de Fiore ni a sus seguidores, Santo

97. Cfr. 1-2, q. 106, aa. 1-2; *Ibid.*, q. 108, aa. 1-2; q. 107, a. 4; D. MON-
GILIO, *Potere normativo della legge nuova*, en *Angelicum* 51 (1974) 169-175.

Tomás dedica todo un artículo contra ese espiritualismo exótico que nada tiene que ver con la Sagrada Escritura ni con la auténtica tradición de los Padres. ¿Durará hasta el fin del mundo la ley nueva del Evangelio de Jesucristo? ¿O habrá que esperar todavía otra nueva era en la historia de la salvación? En las objeciones el Aquinate cita explícitamente el recurso de montanistas y maniqueos al Espíritu Santo para justificar sus posturas anticristianas. La respuesta de Santo Tomás es universal, pero refleja la motivación próxima de la vigencia del joaquinismo de su tiempo. «De dos maneras pueden variar, dice, los estados del mundo. Una, según la diversidad de la ley. De este modo no sucederá al estado de la ley nueva ningún otro estado. A la ley vieja sucedió la ley nueva como un estado más perfecto a otro más imperfecto. Pero ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva, pues nada puede haber más cercano al fin que lo que introduce inmediatamente en el último fin. Y esto hace la ley nueva... De manera que no puede darse estado más perfecto de la presente vida que el estado de la ley nueva, pues tanto una cosa es más perfecta cuanto más se acerca a su último fin. De otro modo puede variar el estado de los hombres, según la diversa actitud más o menos perfecta de éstos para con la misma ley. Conforme a esto, el estado de la ley vieja se mudó frecuentemente, pues a veces eran observadas las leyes perfectamente; otras eran echadas en olvido. Del mismo modo se diferencia el estado de la ley nueva conforme a los diversos lugares, tiempos y personas, en cuanto la gracia del Espíritu Santo la poseen algunos con mayor o menor perfección. Sin embargo, no es de esperar un estado en el que la gracia del Espíritu Santo sea poseída con más perfección que hasta aquí, sobre todo por los apóstoles, que recibieron las primicias del Espíritu, es decir, *primero que los otros*, como dice la Glosa»⁹⁸.

Se ha acusado a Santo Tomás de espiritualista y de legalista al mismo tiempo⁹⁹. Los que le acusan de exceso de espiritualismo no han entendido ni la mentalidad bíblica con que trata las cuestiones relativas al Espíritu Santo y a la gracia, ni el significado de las palabras que termino de citar en su contexto histórico. Los que le acusan de legalista tienen aún menos excusas y parece que se olvidan de la distinción entre lo principal y lo secundario de que habla Santo Tomás, por más que lo secundario integrativamente sea también esen-

98. Cfr. 1-2, q. 106, a. 4.

99. Cfr. E. KACZYNSKI, «*Lex nova*» in *San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche nella teologia morale*, en *Divinitas* XXV (1981) 24-25.

cial. Los espiritualistas que se remiten al Espíritu Santo en la vida cristiana, pero pasan por alto los mandamientos del Evangelio y el magisterio de la Iglesia en materia de fe y moral, no encontrarán apoyo ninguno en el tratado tomasiano de la ley nueva. La gracia del Espíritu Santo tiene que penetrar en la acción humana actuando sobre la inteligencia, la voluntad y el afecto desde dentro dando sentido a todos nuestros actos exteriores¹⁰⁰. El Espíritu Santo, según Santo Tomás, no actúa en el vacío. Nos enseña lo que hay que creer, lo que tenemos que obrar y el modo correcto de ejecutar nuestras acciones¹⁰¹. Ni espiritualismo, pues, ni legalismo. El Espíritu Santo y la gracia, cuya primacía en la ley nueva es incuestionable, no sólo no excluyen las orientaciones externas de Cristo y de la Iglesia, sino que ayudan a su mejor cumplimiento en un espíritu de libertad y madurez humana. Los elementos primarios y secundarios no se excluyen, se complementan¹⁰².

10. *Preceptos y consejos de la ley nueva o evangélica.*

Santo Tomás piensa que la mejor síntesis de la ley nueva nos la ofrece S. Mateo en el *Sermón de la Montaña*. De acuerdo con S. Agustín dice que «el sermón que pronunció el Señor en el monte contiene un perfecto programa de vida cristiana por cuanto en él se ordenan con perfección los movimientos interiores del hombre. Después de exponer el fin en que consiste nuestra bienaventuranza y de ensalzar la dignidad de los apóstoles, por los cuales había de ser promulgada la doctrina evangélica, ordena los movimientos interiores del hombre, primero en sí mismo y luego en orden a los demás»¹⁰³.

Todas las motivaciones éticas del Sermón de la Montaña proceden de dentro, de la gracia y del Espíritu Santo, pero tienen una proyección externa y social incluida la aceptación de la predicación externa y de los escritos de los Apóstoles encargados de predicar la doctrina del Señor. Estas autoridades privilegiadas nos dieron a conocer los secretos espirituales y sociales de la ética de la ley nueva, tales como la fe, la esperanza, la caridad con todas sus derivaciones personales y sociales. «La principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo. Esto es manifiesto en la fe, que obra por el amor.

100. Cfr. 1-2, q. 108, a. 1 ad 2; *In Epist. ad Corinthios II*, cap. 3, lect. 3; *In Epist. ad Galatas*, cap. 5, lect. 5.

101. Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 3.

102. Cfr. E. KACZYNSKI, *O.c.*, pp. 24-25.

103. 1-2, q. 108, a. 3.

Ahora bien, insiste Santo Tomás, los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad llenó Dios de gracia y de ella se derivó en nosotros... Y así, conviene que la gracia, que se deriva del Verbo encarnado, llegue a nosotros mediante algunos signos sensibles y exteriores, y que de la gracia interior... emanen algunas obras sensibles. Pero hay otras obras exteriores que son producidas por el instinto de la gracia. Mas, aún en éstas, hay alguna diferencia; pues algunas tienen una necesaria conveniencia o contrariedad con la gracia interior, que consiste en la fe que obra mediante la caridad, y tales obras exteriores son las mandadas o prohibidas por la nueva ley, como, por ejemplo, está mandada la confesión de la fe y prohibida su negación... Pero hay otras obras que no tienen esa necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra mediante la caridad, y tales obras no están mandadas o prohibidas en la nueva ley desde su primera promulgación, sino que han sido dejadas por el legislador, que es Cristo, a cada uno en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro. En este sentido cada cual es libre para determinar lo que conviene hacer o evitar en tales casos, y lo mismo cualquier prelado para ordenar a sus súbditos en esta materia lo que han de hacer o evitar. Y por eso también la ley del Evangelio se llama *ley de libertad*, pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres»¹⁰⁴.

Santo Tomás insiste sobre este carácter de libertad de la ley nueva respecto de la antigua. En la ley mosaica, por ejemplo, se multiplicaban los preceptos ceremoniales y judiciales. La ley nueva, en cambio, deja muchas cosas a la iniciativa de cada uno y de las legítimas autoridades. «La nueva ley no debió determinar otras cosas, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser las relativas a los sacramentos y a los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se mate a nadie, que no se robe y otras por el estilo». Y en el comienzo del mismo artículo: «Tratándose de cosas exteriores la ley nueva tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente conduce al buen uso de la misma. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó los sacramentos con los cuales conseguimos alcanzar la gracia»¹⁰⁵.

A esos preceptos esenciales e imprescindibles para alcanzar o conservar la gracia se suman en la ley nueva los llamados consejos evan-

104. 1-2, q. 108, a. 1.

105. 1-2, q. 108, a. 2.

géticos como algo específico y exclusivo de la ley de Cristo. En el tratado tomasiano los preceptos y los consejos se articulan en una misma ética. «La diferencia entre consejo y precepto, precisa el Aquinate, está en que el precepto implica necesidad mientras que el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da. Por eso se añaden a los preceptos ciertos consejos en la ley nueva, que es ley de libertad, lo cual no se hacía en la ley vieja, que era ley de servidumbre. Y así hay que decir que los preceptos del Evangelio versan acerca de las cosas necesarias para conseguir el fin de la eterna bienaventuranza, en la que la ley nueva nos introduce inmediatamente. Los consejos, en cambio, versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir dicho fin»¹⁰⁶.

La ética de la ley evangélica está por encima de los estados canónicos en lo que éstos tienen de regulaciones y preceptos. Cuando uno hace limosna, por ejemplo, sin estar obligado a ello por razones de justicia está practicando lo esencial de la pobreza evangélica, que es la virtud en sí misma. Los casados, es otro ejemplo práctico, pueden también practicar la castidad evangélica en circunstancias peculiares y todos podemos practicar el perdón al enemigo y someter nuestra voluntad a la de Dios con auténtico espíritu de obediencia evangélica con la ayuda de la gracia divina. Todo lo cual es una maravillosa obra de liberación interior operada por el Espíritu Santo removiendo los obstáculos que impiden la peregrinación moral del hombre hacia Dios.

Los preceptos comunes de la ley nueva prescriben aquellas acciones, sobre todo sobrenaturales, que son indispensables para tener acceso a la vida del Espíritu en comunión con Dios y el último fin del hombre. Dentro de esa gran empresa los consejos evangélicos ayudan eficazmente a eliminar los obstáculos psicológicos que retardan la identificación moral del hombre con Dios. Obstáculos que están representados en la dependencia de las riquezas de este mundo, en la tiranía de la sensibilidad no gobernada por la razón y la ambición de poder. Formas de opresión moral a las que la ley nueva sale al paso con la virtud de la castidad, de la pobreza y de la obediencia por el reino de los cielos¹⁰⁷. Fiel a la Sagrada Escritura, especialmente a S. Pablo, Santo Tomás afirma la principalidad de la gracia y del Espíritu Santo sin caer en el interiorismo subjetivista de Pedro Abelardo ni en las fantasías espiritualísticas del joaquinismo. Reconoce la simplicidad de la ley nueva por relación a la mosaica, pero afirma la

106. 1-2, q. 108, a. 4.

107. Cfr. *Ibid.*

necesidad de las instituciones evangélicas y de los preceptos específicos de las mismas. Contempla la ley nueva desde el Sermón de la Montaña en el que encuentra «un perfecto programa de vida cristiana». En él se ordenan los movimientos interiores del hombre en su relación consigo mismo, con Dios y con la sociedad ¹⁰⁸. El Sermón de la Montaña viene a ser al Nuevo Testamento lo que el Decálogo a la ley de Moisés.

11. *Los presupuestos patrísticos del tratado*

A lo dicho más arriba a propósito del tratado de la ley antigua cabe añadir aquí algunas consideraciones más. La expresión completa *ley nueva* la encontramos por primera vez en la Carta del Pseudo-Bernabé (II, 16). Habla allí de la *Ley Nueva de nuestro Señor Jesucristo*, inspirado casi con toda probabilidad en *Hech.* 15,19 y *Gal.* 5,1. Además, en liza con los judíos y en el sentido de superación atribuido por S. Pablo al Evangelio como ley de Cristo, que suplanta a los ritos de la ley mosaica mediante la economía de la gracia y del Espíritu Santo. Aspecto que es destacado también por S. Justino († 165) en su famoso diálogo con Trifón ¹⁰⁹, en el que aparece la contraposición entre la ley vieja y la ley eterna o testamento nuevo, que es la Nueva Alianza instaurada por Cristo. Un primer esfuerzo sistemático de esta tradición de abolengo paulino lo encontramos ya en el siglo segundo en el *Contra Haereses* de S. Ireneo ¹¹⁰, quien con notable conocimiento del Nuevo Testamento insiste en el carácter de continuidad y perfección del Nuevo Testamento respecto del Antiguo como algo que estaba previsto en las antiguas profecías, que apuntaban hacia la economía o régimen de la gracia.

Orígenes significó un gran paso en esta dirección. Nacido probablemente en Alejandría hacia el año 185, ha sido considerado, a pesar de algunas ideas chocantes, como el intelectual más completo de la antigüedad cristiana. Su influencia se extendió hasta la Edad Media. Su *Peri-Archon* ¹¹¹ es una obra de exégesis alegórica en la que intenta explicar el paso de la ley antigua a la ley nueva como un tránsito de la letra al espíritu. Entre Moisés y Jesús no hay contradicción, sino más bien continuidad en el sentido de que todo el Antiguo Tes-

108. 1-2, q. 108, a. 3.

109. Cfr. PG 6, 471-480.

110. Cfr. PG 7, 433-1118.

111. Cfr. PG 11, 115-414.

tamento es una predicción de Cristo crucificado. La dificultad consiste en saber leer el texto veterotestamentario tratando de descubrir el significado espiritual de todo su entramado.

Santo Tomás no cita a ninguno de estos escritores en su tratado. Al menos de forma fácilmente reconocible. Aparecen explícitamente S. Juan Crisóstomo, S. Hilario, S. Gregorio y S. Agustín, el cual es citado por lo menos veinte veces. La presencia de S. Agustín en el tratado tomasiano es importante y ello merece atención especial. Santo Tomás se sirve de modo particular de la obra agustiniana *De spiritu et littera*, por lo que es obligado recordar aquí las ideas de dicha obra, dedicada al tribuno Marcelino, el cual no había entendido la tesis agustiniana expuesta en *De peccatorum meritis et remissione*, donde el Hiponense afirmaba que nadie en este mundo había alcanzado la perfección exenta de pecado, a excepción de Jesucristo, pero ello no quiere decir que de suyo sea absolutamente imposible con la ayuda de Dios¹¹². La justicia o perfección cristiana se inscribe en el contexto de la actividad del hombre, pero como don divino y obra de la gracia. Ni el libre albedrío ni la instrucción de los preceptos bastan para la justificación. Tiene que entrar en juego la acción del Espíritu Santo como principal artífice del amor y del bien. De lo contrario, los preceptos se convierten en letra que mata en el sentido paulino de la expresión. La libertad humana es insuficiente por sí sola para alcanzar la perfección cristiana. Que nadie se atribuya la propiedad de los dones divinos. Sólo Dios es la fuente verdadera y la vida de las obras buenas. En la mente agustiniana no tienen cabida ni el antiguo pelagianismo ni la moderna autonomía de la razón práctica al estilo kantiano.

La libertad humana es insuficiente para realizar el bien perfecto sin la ayuda de la gracia. Eso mismo hay que decir de la ley antigua bajo el régimen de la circuncisión física a costa de la circuncisión espiritual del corazón en el sentido paulino de la palabra. Esa transformación espiritual no se consigue por la letra, que preceptúa y conmina, sino por el Espíritu que ayuda y provee de la saludable medicina. San Agustín plantea crudamente el problema de las diferencias entre la ley antigua y la ley nueva en términos de Antiguo y Nuevo Testamento, ya que la expresión *ley nueva* no aparece en sus escritos. Rechaza la atribución que solía hacerse al judaísmo de la llamada «ley de las obras» (*lex operum*) como expresión del Antiguo Testamento, y al cristianismo la «ley de la fe» (*lex fidei*). También en la ley cris-

112. Cfr. S. AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, I, 1, ed. BAC, vol. 50, p. 689.

tiana hay prescripciones. Lo que ocurre es que la ley antigua, por sí sola, aun en lo que contiene de perennemente válido en el ámbito de la ley natural, es incapaz de justificar, siendo absolutamente necesario el apoyo de la gracia cristiana. La ley antigua era insuficiente y debía caducar. No se trata de mera supresión, sino de complementación y acabamiento de lo que allí estaba como en semilla. De suyo, y sin la ayuda de la gracia, ni la circuncisión, ni los sacramentos figurativos del Antiguo Testamento ni del mismo Decálogo son suficientes para causar la justificación. En realidad el Decálogo mosaico es el mismo que el cristiano, salvo el precepto sabático. Pero las diferencias entre ambos testamentos en conjunto son notables. Ambos fueron dictados por Dios de forma peculiar. Pero mientras la vieja ley se convirtió en un código escrito en tablas de piedra, el Evangelio o ley nueva tiende a grabarse en el corazón del hombre como algo íntimo y espiritual. Aquella es una ley de temor promulgada entre amenazas y temores. Esta, la ley nueva, es ley esencialmente de amor, de perdón y justificación redentiva. Su norma es la caridad con que se ama a Dios y al hombre por la dignidad que le acompaña como imagen de Dios y redimido por Cristo. Aún los gentiles que se rigen por los dictámenes de la ley natural se salvan por la gracia cristiana de la nueva ley. El poder moral de la naturaleza proviene también de la gracia. Por el pecado la ley divina fue borrada en la naturaleza. Pero, destruido el pecado, la gracia vuelve a dibujarse en el corazón del hombre para que se comporte de acuerdo con los dictámenes de la ley natural. El que haya gentiles que obran naturalmente con dignidad ética digna de alabanza sólo demuestra que la gracia divina no ha sido totalmente borrada por el pecado. La obra de la gracia consiste precisamente en restaurar aquella imagen grabando de nuevo la ley nueva del Evangelio en el corazón humano. La gracia es necesaria tanto para judíos como gentiles en el orden de la justificación. Reconoce S. Agustín la capacidad del libre albedrío, vulnerado por el pecado original, para ejecutar algunas acciones honestas. Pero tales obras, honestas en sí mismas, ningún merecimiento tienen para la vida eterna sin la gracia cristiana.

Por lo demás, el libre albedrío no sólo no es destruido por la gracia sino que se robustece. Así como la ley se fortalece mediante la fe, el libre albedrío mediante la gracia. La ley no es aniquilada, sino establecida por la fe, ya que la fe alcanza la gracia y la gracia pone por obra la ley. De modo análogo, el libre albedrío no es destruido, sino restaurado por la gracia, que cura la libertad para que la justicia sea amada libremente. El Antiguo Testamento es precursor y profe-

cía del Nuevo y en él hay valores permanentes cuales son la mayor parte de los preceptos del Decálogo. No se trata de enfrentar o negar uno u otro testamento, la ley de Moisés o la ley evangélica. Esta era la tendencia maniquea a la que S. Agustín sale al paso considerando ambas economías como dos momentos evolutivos de lo imperfecto a lo perfecto en la historia de la salvación. No es cuestión de enfrentamiento sino de contraste teológico. La ley mosaica era una ley inspirada sustancialmente por Dios, pero a título provisional y en aquello que no era de ley natural. Una ley exterior para hombres duros de cerviz, escrita en tablas de piedra a modo de código y bajo el impulso predominante del temor. Una ley pegada a la letra y al sentido material de los preceptos y de los ritos amenazando con castigos y halagando con promesas eminentemente terrenales y corruptibles. Por todo esto estaba llamada a ser una ley de paso destinada a ser suplantada por la ley nueva o evangélica, es decir, por la economía salvífica del Nuevo Testamento bajo la primacía de la gracia y del Espíritu Santo que opera la caridad en las entrañas del ser humano.

La gran novedad de esta ley nueva consiste en ser primariamente interna, inscrita en el corazón. Su norma suprema es el amor que brota de la gracia del Espíritu Santo que habita en el alma de los justos. Revitaliza a la naturaleza caída, produce la justificación y ofrece los bienes de la eterna bienaventuranza. De ahí su superioridad respecto de la ley antigua, a la que no deroga absolutamente hablando, sino que corrige y completa desde sus cimientos por la acción de la gracia.

S. Agustín trata el tema de los dos testamentos en bastantes ocasiones sin que sea posible ofrecer aquí una visión completa y detallada del mismo. Pensando en el tratado tomasiano de la ley nueva cabe destacar el empeño agustiniano en mantener la unidad y la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento a pesar de sus importantes diferencias. Hasta la ineficacia de la ley antigua es contemplada por S. Agustín con ojos providenciales en cuanto que aquel vacío creó en el hombre el hambre de la gracia que se confiere en el régimen de la ley nueva. El propio Evangelio, como los preceptos de la ley antigua, resultan letra que mata cuando falta el impulso interior de la gracia. La ineficacia de la ley antigua se hacía patente por la enfermedad de la concupiscencia contraída por el hombre. Sólo la gracia infusa por el Espíritu Santo en el corazón humano es capaz de sanar esa especie de enfermedad congénita de la naturaleza humana. Condición sin la cual la obra de la santificación propia de la ley nueva resulta prácticamente imposible. Una obra, por lo demás, de libertad de los hijos de Dios. «No que esta justificación se realice sin

nuestra voluntad, sino que nuestra voluntad se manifiesta enferma mediante la ley para que la gracia la sane y, una vez sana la voluntad, cumpla la ley no oprimida bajo el yugo de la misma ley ni necesitada para ello de la ley»¹¹³. En todos los lugares en los que el Hiponense aborda cuestiones relativas al problema del Antiguo y Nuevo Testamento lo hace tratando de explicar textos bíblicos y en polémica más o menos declarada con judíos, maniqueos o pelagianos.

12. *Observaciones finales*

Santo Tomás no es original en su tratado sobre la ley antigua porque contenga ideas novedosas o de propia cosecha. Si un historiador implacable se propusiera demostrar que las ideas teológicas maestras del tratado tomasiano se encontraban ya en la tradición cristiana y en sus contemporáneos, lo lograría con relativa facilidad. Y, no obstante, nos hallamos ante un tratado teológico bastante distinto de los demás de su género, incluido el de Alejandro de Hales. Superando tanto los inconvenientes del literalismo bíblico como los del alegorismo, nos ofrece de una manera orgánica y sistemática los elementos básicos de una teología de la historia mediante el estudio de las relaciones entre la historia natural, la profana y sacra con un gran sentido histórico y realista de los diversos aspectos de la vida, historia y culto del Antiguo Testamento, así como de la vivencia de la fe en las diversas etapas de la historia de la salvación. Todo ello desde una perspectiva cristocéntrica del pasado y del futuro. Cristo es el epicentro de la historia. Ni servilismo a la ley antigua ni ruptura rencorosa, sino evolución natural y lógica del judaísmo hacia el cristianismo. Nos hallamos ante una pieza maestra de teología de la historia a partir de la experiencia única del pueblo de Israel hasta su culminación en Cristo.

El trasvase de valores de la ley antigua a la ley nueva es descrito esquemáticamente por Santo Tomás del modo siguiente: «El sábado, que recordaba la primera creación, se mudó en el domingo, en el cual se conmemora la nueva criatura, incoada en la resurrección de Cristo. Asimismo, a las otras solemnidades de la ley vieja suceden nuevas solemnidades, ya que los beneficios otorgados a aquel pueblo significaban los beneficios a nosotros concedidos por Cristo. Así, sucede a la Pascua la fiesta de la Pasión y Resurrección de Cristo; a la

113. S. AGUSTÍN, *O.c.*, pp. 710-721.

fiesta de Pentecostés, en que fue dada la ley antigua, sucede la de Pentecostés en que fue dada la ley del Espíritu de vida; a la fiesta de los novilunios, la de la Bienaventurada Virgen, en la que apareció primero la claridad del Sol, que es Cristo, con la abundancia de su gracia; a la fiesta de las trompetas suceden las de los Apóstoles; a la de expiación, las de los mártires y confesores; a la de los tabernáculos, la de la consagración de las Iglesias; a la de la asamblea o colecta, las fiestas de los ángeles, o también de todos los santos»¹¹⁴. Los preceptos culturales de la ley antigua quedan así vaciados de su contenido antiguo, que es reemplazado por un sentido nuevo evangélico.

Este tratado es también un modelo de exégesis teológica racional sobre el Antiguo Testamento. Se pone de relieve la pedagogía divina de la ley mosaica, la cual, pese a su carácter provisional e imperfecto, conducía a su modo a los hombres a Cristo. Destácase igualmente su aspecto figurativo o trascendente. Aspectos ambos que marcan el dinamismo hacia la ley nueva, según Santo Tomás, en línea directa con S. Pablo y el trasfondo común a toda la tradición patrística. El tratado resulta así una síntesis grandiosa de pensamiento y a la vez un programa inagotable de investigación bíblica, patrística e histórica.

Del estudio reposado de este tratado se deduce también su valor como plataforma intelectual de diálogo entre la teología y la filosofía. Pero sobre todo para el diálogo teológico entre judíos y cristianos. El cristiano llega a comprender con relativa facilidad cómo desde un conocimiento objetivo del judaísmo históricamente más auténtico se llega a una mejor comprensión teológica del cristianismo. Y viceversa. Un judío que estudie desapasionadamente el tratado tomasiano puede sacar la impresión de que los mejores cristianos son los más capacitados para comprender el drama histórico y religioso del pueblo judío.

En lo referente al tratado de la ley nueva Santo Tomás se ha servido generosamente de S. Agustín, cuyo pensamiento mejora con el respeto y elegancia teológica típica tomasiana. Los textos agustinianos quedan como depurados de su contexto polémico original reapareciendo en un contexto nuevo intelectualmente serenado y despolemizado. Santo Tomás no inventa las grandes ideas de su tratado. Están en la Sagrada Escritura y en la tradición patrística más ortodoxa. Pero matiza mucho el abuso agustiniano de las alegorías y el uso a ve-

114. 1-2, q. 103, a. 3 ad 4.

ces forzado de los textos bíblicos. S. Agustín señala las diferencias entre las dos economías de la salvación, pero se le nota como demasiado preocupado en afirmar la mutua inclusión y superación, es decir, la continuidad entre ambas tal vez forzando los aspectos comunes, aunque no se oculten las diferencias.

Santo Tomás hace suyas las ideas centrales de S. Agustín en la línea de S. Pablo sobre el problema judío implicado en la teología de la ley nueva o evangélica, pero con más precisión de conceptos, sin polemizar explícitamente con nadie y siguiendo de cerca los pasos de S. Pablo, que es el verdadero maestro del tratado en cuanto al contenido doctrinal básico. El Aquinate se despega con más libertad que S. Agustín de las vinculaciones con la ley antigua y lleva más lejos la cuestión de la primacía de la gracia y del Espíritu Santo. El equilibrio entre los elementos primarios y secundarios de la nueva ley unidos en su esencialidad constitutiva pone al tratado tomasiano por encima de los sectarismos de su tiempo, tanto de corte espiritualista como legalista. De hecho la expresión *ley nueva* es característica de la vieja polémica con los judíos mientras que en los tratados medievales más independientes prevalece la expresión *ley evangélica*. Es interesante notar que Santo Tomás encabeza su tratado usando ambas expresiones como si quisiera tenerlos a todos presentes.

Nos hallamos ante un tratado breve, pero exigente, que no dispensa al lector del trabajo de contraste y búsqueda personal en las fuentes. En el tratado hay un mensaje claro al alcance de todos y un esquema mental teológico que pone a prueba la capacidad investigadora de los más exigentes. Para comprender a Tomás de Aquino en estas cuestiones hay que conocer primero muy bien la Biblia, Aristóteles y el patrimonio de los Santos Padres, especialmente de S. Agustín. Por lo demás, el Aquinate no pretende ofrecernos en este tratado una exposición de la ética cristiana. No es ese su propósito. Se limita a comparar de una manera global dos momentos de la historia de la salvación señalando las principales conveniencias y discrepancias entre ambos momentos históricos. Esto es lo que pedía el plan de la Suma al tratar sobre la ley. Inevitablemente aparece en el tratado un *nuevo enfoque de la moral humana* por relación a la ley mosaica y a la ley natural. Pero todo esto es desarrollado cumplidamente por Santo Tomás en sus lugares propios en el contexto de la planificación general de la Suma Teológica, como quedó indicado más arriba.

Digamos, por último, que no se aprecia una evolución de ideas sustanciales en la Suma Teológica respecto de los lugares paralelos más importantes en los que aparece la problemática sobre la ley an-

tigua y nueva, como son los comentarios bíblicos. En éstos Santo Tomás se ciñe al lenguaje y al orden de los textos paulinos preferentemente. Sí se nota, no obstante, un estilo en la Suma más suave y matizado en las fórmulas de contraste entre la ley antigua y la ley evangélica. Hay que destacar la claridad, la síntesis y un enfoque del problema muy acusado desde una perspectiva histórica de la salvación en categorías de imperfección y perfección, de evolución progresiva y homogénea en el peregrinar de los hombres hacia Dios por la mediación de Cristo y la guía interior del Espíritu Santo con su obra de gracia. Se aprecia también una voluntad decidida de atenuar las oposiciones entre ambas economías salvíficas. En los comentarios bíblicos tomasianos prevalece el lenguaje bíblico en toda su dureza, sobre todo paulina, la cual es mitigada por Santo Tomás en la Suma con tono conciliador. A fin de cuentas, Dios es el principal protagonista de ambos testamentos. El propio Cristo nació de raza judía y el cristianismo es la coronación y plenitud del judaísmo. En ambas leyes, además, hay preceptos universales de ley natural. Santo Tomás supera en la Suma los enfrentamientos personales y los planteamientos apasionados, incluso en las cuestiones que en su tiempo podrían resultar más comprometidas por su incidencia en el problema judío o no completa conformidad con lo que algunos consideraban como patrimonio intocable presuntamente atribuido a la ortodoxia agustiniana.

N. Blázquez, O. P.

Instituto Pontificio de Filosofía
ALCOBENDAS (MADRID)

BIBLIOGRAFIA: SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, PL 44, 201-246, Obras completas de San Agustín, t. VI, Madrid, 1956, pp. 675-611; J. M. AUBERT, *Ley de Dios, ley de los hombres*, Barcelona, 1969. *Nature de la relation entre «Lex Nova» et «Lex Naturalis» chez Saint, Thomas d'Aquin*, en *Studi tomistici*, Ciudad del Vaticano, 1982, vol. 15, pp. 34-38; I. BRADY, *Law in the Summa Fratris Alexandri*, Proceedings of American Catholic Philosophical Association 24 (1950) 133-147; E. BENZ, *Joachin — Studien III. Thomas von Aquin und Joachin de Fiore*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53 (1934) 52-116; A. BILL, *L'Evangile et la loi. Le problème de la Loi dans le Christianisme primitif*, t. I, *La morale et la Loi*, Strasburgo, 1928; M. E. BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance Nouvelle*, *Revue Biblique* 56 (1949) 365-391; M. W. BLOOMFIELD, *Joaquim of Fiore. A critical review of his canon. Teaching, Biography and Influence*, *Traditio* 13 (1957) 249-311; F. BOURIDEAU-A. DANET, *Introduction à la Loi du Christ*, Paris, 1962; E. BUONAIUTI, *Gioachino da Fiore. S. Bonaventura, S. Tommaso*, en *Ricerche Religiose* 6 (1930) 289-298; D. BOURKE, *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae*, Ed. Blackfriars, vol. 29, 1969, pp. XIV-XXXVI; I. CARDIER, *Les Alliances de Dieu*, en *Etudes Théologiques et Religieuses* 31 (1956) 10-30; H. CAZELLES, *La Loi dans l'Antien et Nouveau Testaments*, en *Dict. de la Bible Suppl.*, t. V, Paris, 1957, col. 490-528; T. S. CENTI, *S. Tommaso d'Aquino. La Summa Teologica*, t. XIII, Florencia, 1965, pp. 7-19; A. COLUNGA, *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica*, t. VI, Madrid, 1956, pp. 203-276; 517-558; Y. CONGAR,

Variation sur le thème «Loi-Grâce», en Revue Thomiste 71 (1967) 317-380; J. COPPENS, Les harmonies des deux Testaments, Paris, 1949; F. CUNNINGHAM, The Old Law, en Dominicana 37 (1952) 272-280; J. F. CHAMORRO, La ley nueva y la ley antigua en Santo Tomás, Avila, 1967; M. D. CHENU, La Théologie de la Loi Ancienne selon S. Thomas, en Revue Thomiste 61 (1961) 485-497; J. DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai, 1958; Ph. DELHAYE, La «loi nouvelle» dans l'enseignement de S. Thomas, en Studi Tomistici, t. 4, Roma, 1975, pp. 73-103; S. DEPLOIGÉ, Saint Thomas et la question juive, Paris, 1899; J. GARCÍA TRAPIELLO, El problema de la moral en el Antiguo Testamento, Barcelona, 1977; A. F. DI MONDA, La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso, Napoles, 1954; W. EICHRODT, The Law and Gospel. The Meaning of the ten Commandments in Israel and for us, en Interpretation 11 (1957) 23-40; C. ERNEST, St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae, Ed. Blackfriars, vol. 30, 1972, pp. XV-XXVII; P. GRELOT, Sens chrétien de l'Antien Testament, Tournai, 1962; J. GRIBOMONT, Le lien de deux Testaments selon la doctrine de S. Thomas, en Ephemerides Theologicae Lovanienses 22 (1946) 70-89; E. HAMEL, Loi naturelle et Loi de Christ, en Sciences Ecclesiastiques 10 (1958) 49-76; S. IODICE, La legge e grazia in San Agostino, Portici-Napoles, 1977; J. JOCY, The conection between the Old and the New Testament, en Judaica 16 (1960) 129-144; E. KACZYNSKI, La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso, Roma-Vicenza, 1974. «Lex nova» in San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale, en Divinitas XXV (1981) 22-33; J. LANGLOIS, Premières jalons d'une Philosophie thomiste de l'Histoire, en Sciences Ecclesiastiques 14 (1962) 265-291; P. LUMBRERAS, El decálogo según Santo Tomás, en Revista Española de Teología 4 (1944) 391-428; E. LYONNET, Le Nouveau Testament à la lumière de l'Antien, en Nouvelle Revue Théologique 87 (1965) 561-587; MAIMONIDES, RABBI MOISÉS, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, Ed. Justiniani, Paris, 1520; E. MARINO, S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica, t. XII, Florencia, 1965, pp. 161-179; F. MENEGOZ, L'Evagile et la Loi, en Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses, (1937), pp. 2-19; D. MONGILLO, Potere normativo della ratio nella legge nuova, en Angelicum 51 (1974) 169-181; S. PARKER, The sacramental aspect of the ceremonial Law, en Dominican Studies 4 (1951) 153-161; R. RUIZ-CORACHEO, Comparación entre las leyes morales del Antiguo y Nuevo Testamento, en Verdad y Vida 100-102 (1968) 61-90; P. SYNAVE, La Révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin, en Mélanges Mandonnet, t. I, Paris, 1930; E. UNGER, Maimonides et S. Thomas, Cahiers juifs 3 (1935) 112-117; G. VADALA-PAPALE, Le leggi nella dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso, Catania, 1894; A. VALSECCHI, La legge nuova del cristiano secondo San Tommaso, Varese, 1963; C. VANSTEENKISTE, Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso, en Angelicum 37 (1960) 336-401; J. M. VOSTE, De investigandis fontibus patristicis Sti. Thomae, en Angelicum 14 (1937) 419-434.

SUMMARIUM

DE VETERE ET NOVA LEGE TRACTATUS IN SUMMA THEOLOGIAE

Lex Vetus Novae simul est figura, promissio, notitia. Sancti Thomae tractatus de Lege Veteri in Patrum scriptis clare innititur simulque cum theologis Aetatis Mediae, quos tamen non citat, saepius dialogum statuit. Inter omnes memorare possumus Maimonidem, relate ad caeremonialia et iuridica praecepta Veteris Legis, atque simul Aristotelem quoad praecepta moralia. Veteris Legis consideratio terminum praebet oppositionis et referentiae ad Novam Legem magis intellegendam. Hanc autem perpendens, Angelicus de essentialibus elementis legis evangelicae agit, quorum expositionem perficiunt eiusdem Doctoris commentaria in Sacram Paginam, praesertim lecturae super Epistolas paulinas. Medulla totius argumentationis Divi

Thomae est oppositio inter Veterem et Novam Legem, in contextu universae salutis historiae considerata. Primum et fundamentale Novae legis est gratia Spiritus Sancti, dum «praecepta» singularia secundum locum tenent. Attamen statim animadvertit Sanctus Thomas praecepta minime spernenda esse, quia tam spiritualismum purum quam legalismum intollerabile cavere debemus.

SUMMARY

TREATISES ON THE ANCIENT LAW AND THE NEW LAW IN THE «SUMMA THEOLOGIAE»

The Ancient Law is the figure, promise and announcement of the New Law. Saint Thomas' Treatise on the Ancient Law has a clear patristic background and maintains a frequent, although non expressed, dialogue with medieval theologians. The influence of Maimonides with regard to the consideration of the ceremonial and judicial precepts of the Ancient Law is to be pointed out, as well as the influence of Aristotle in that which refers to moral precepts. The study of the Ancient Law serves as a contrast and a point of reference with regard to the consideration of the New Law. In his study of the New Law Saint Thomas touches the essential aspects of the evangelic law and his exposition is completed with biblical commentaries, above all the Epistles of Saint Paul. The contrast between the Ancient Law and the New Law, within the perspective of the history of salvation, constitutes the explanatory nerve of Aquinas. What is first and foremost in the New Law is the grace of the Holy Spirit, whereas the «precepts» are to be considered as secondary, even though Saint Thomas points out that they are very important, insofar as both a pure spiritualism as well as an unacceptable legalism are to be avoided.

