

“Por gracia habéis sido salvados” (Ef 2,5).  
Una comparación entre la perspectiva tomista  
y el protestantismo a propósito de la justificación

Lucas Pablo Prieto

La conmemoración simbólica del V centenario de la reforma es sin duda un momento doloroso que nos recuerda la escisión profunda que padeció la cristiandad en los albores de la edad moderna, pero es también una ocasión privilegiada para trabajar (sin falsos irenismos) por aquella unidad que pidió el Señor para su iglesia como signo ante los gentiles<sup>1</sup>. Y este camino hacia la unidad nos exige no sólo buscar aquellos puntos en los que ambas confesiones coinciden, sino también las diferencias fundamentales que han provocado la división.

En esta dirección podemos primero preguntarnos, ¿cómo se llegó a esa situación? Obviamente los condicionamientos son múltiples y no podemos pensar que un viraje de tal magnitud se produjera por generación espontánea. Sin duda influyó la disolución del orden medieval con el consiguiente surgimiento de nuevas estructuras socio-políticas, la decadencia moral generalizada al interior de la Iglesia (tanto en la cabeza como en los miembros), lo mismo que la mundanidad de la corte pontificia, entre otros muchos factores<sup>2</sup>, pero no podemos olvidar que la reforma protestante no fue tanto una respuesta a los problemas morales de la época.

---

Artículo recibido el día 6 de febrero de 2017 y aceptado para su publicación el 22 de febrero de 2017.

<sup>1</sup> Trabajo que, por cierto, se ha realizado con mucho fruto desde el siglo pasado; cf. J. VILLAR, *La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación*, 101-129; A. LANE, *Justification by faith in Catholic-Protestant dialogue*, 87-126; PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS – FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, *Del Conflicto a la Comunión*, 17-24.

<sup>2</sup> Cf. A. PÉREZ-MOSSO, *Apuntes de Historia de la Iglesia III* (próxima aparición); H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, 43-52.

El abandono de la doctrina sobre la gratuidad de la salvación fue la acusación principal de Lutero contra la Iglesia romana. Según el entonces monje agustino, el pensamiento católico, manifestado en la teología escolástica post-aristotélica, habría caído en el (semi)-pelagianismo herético según el cual el hombre ejercía un papel autónomo en la obra de su redención, apartándose por tanto de la fe verdadera recibida de los apóstoles. La historiografía posterior, remontándose a Lutero, ha afirmado que esta diferencia constituye el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*<sup>3</sup>, es decir, el punto liminar que separa ambas confesiones.

Lo que late, sin embargo, en el planteamiento luterano es una concepción particular sobre cómo puede (o no puede) articularse causalmente el plano sobrenatural con el natural. Dicho simplemente, y adelantando nuestro análisis, si la salvación debe ser atribuida a la gracia divina (lo cual es verdadero), entonces la criatura no tiene ahí cabida (lo cual es falso). En este punto, manifestado de modo eminente en el problema de la justificación, nos parece debe buscar el verdadero sustrato que distingue al catolicismo de la reforma.

En el presente artículo intentaremos acercarnos a la diferencia fundamental entre católicos y protestantes (como sistemas teológicos) a partir de la doctrina de la justificación<sup>4</sup>. Para ello ofreceremos primero (i) una explicación de la justificación conforme al pensamiento de santo Tomás. En segundo lugar (ii), investigaremos el punto nuclear en torno al cual se estructura la gratuidad de la salvación y cómo de su oscurecimiento es heredero Lutero. Esto nos permitirá ver (iii) cómo la reacción protestante está soportada en una particular manera de concebir la relación entre Dios y su criatura que es heredera de la escolástica tardía y que ha condicionado el pensamiento posterior. A modo de apéndice (iv), estudiaremos tres casos particulares en los que puede verse cómo la verdadera perspectiva tomista es una solución anticipada de la dialéctica entre lo divino y lo humano.

<sup>3</sup> Cf. A. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, vii.

<sup>4</sup> Nuestro interés primario no es resolver todos los puntos que en esta discusión se presentan, sino ofrecer algunas perspectivas que puedan iluminar la comprensión del problema.

## I. LA JUSTIFICACIÓN COMO MEDICINA Y ELEVACIÓN

En comparación al lugar que ha ocupado en la teología posterior el problema de la justificación, para la teología medieval es un tema relativamente marginal. Así, por ejemplo, santo Tomás lo aborda en la *Summa Theologiae* como un efecto de la gracia; el principal, ciertamente, pero que sigue a la consideración de la gracia en sí misma. Este detalle, además de mostrarnos la estructuración rigurosa de su reflexión en torno a cómo el hombre puede alcanzar su fin sobrenatural por un particular don de Dios, nos señala también la clave desde donde debe leerse toda la cuestión. Al hablar de justificación, no debe nunca olvidarse que es efecto de la acción benevolente de Dios.

Al comenzar su exposición, santo Tomás precisa que el estado de justicia debe entenderse como la recta ordenación de las disposiciones del hombre con respecto a Dios; por el entendimiento, en primer lugar, pero también de toda su persona en la medida en que la superior de las facultades supone la integración de las inferiores<sup>5</sup>. Esta concepción, sin embargo, puede resultar equívoca si se piensa luego la justificación como un acto meramente rectificativo. En efecto, si el hombre necesita ser justificado a causa de su situación postlapsaria (por la que se encuentra privado de la justicia original) y este contexto constituye nuestro único horizonte, difícilmente se comprenderá la verdadera gratuidad de la redención. Obviamente la teología, en cuanto inteligencia de la fe que reflexiona sobre el dato revelado, centrará su atención en esta circunstancia particular (y por eso estará estrechamente ligada al problema de la conversión), pero deberá hacerlo siempre en el marco más amplio del designio divino para salvaguardar la novedad del resultado. Dice santo Tomás:

La justicia en el hombre puede realizarse de dos modos. En primer lugar (i), por modo de simple generación, lo cual se realiza de la privación a la forma. Y según este modo la justificación puede aplicarse incluso a aquellos que no están en pecado, cuando de esta manera reciben de Dios la justicia, tal

<sup>5</sup> G. EMERY, *Le théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, 460.463: “De même que le Verbe divin est le Verbe spirant l’amour, la connaissance que procure la mission est une connaissance qui s’accomplit dans l’amour. Sans la charité, la connaissance ne reflète pas la propriété du Verbe et ne permet pas de reconnaître une mission du Fils [...]. Si l’on ne connaît le Fils que par un simple savoir extérieur ou par une foi morte, alors le Fils n’habite pas les cœurs et il n’est pas possédé”.

como se dice que Adán recibió la justicia original. De otro modo (ii), la justicia puede realizarse en el hombre según la razón de movimiento que es de contrario a contrario. Y según esto, la justificación implica una cierta transformación del estado de injusticia al estado de justicia anteriormente descrita. Y en este sentido hablamos aquí de la justificación del impío, según aquello del Apóstol a los Romanos: al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, etc. Y puesto que el movimiento más se denomina según el término *ad quem* que por el término *a quo*, por ello a esta transformación por la que uno es constituido en el estado de justicia por la remisión de los pecados, toma su nombre del término *ad quem* y se llama justificación del impío<sup>6</sup>.

La importancia de distinguir estos dos modos como el hombre puede alcanzar la justicia reside en la distinción que se establece entre (i) la dimensión elevante de la justificación y (ii) su dimensión curativa. Es verdad que en la situación actual del hombre se da como restauración de su naturaleza caída, pero *simpliciter loquendo*, la justificación mira más a la introducción en un orden que supera nuestras fuerzas. De esta manera queda claro que la gratuidad de la gracia no está tanto en la devolución de lo que culpablemente habíamos perdido, sino en la donación de algo que jamás podríamos haber alcanzado, lo cual es muy distinto. Adán también necesitó ser “justificado” (en su misma creación), no porque su naturaleza incluyera alguna imperfección constitutiva, sino porque el designio divino fue conducirlo a algo que estaba sobrepasaba su naturaleza finita.

Esta es la base para comprender correctamente la explicación tomasiana de la justificación, porque para comprender bien la relación que existe entre naturaleza y gracia, hay que tener previamente una idea clara de lo que constituye el término sobrenatural<sup>7</sup>. No estamos aquí hablando de un mismo plano que se distingue en su interior por una diferencia de magnitud

<sup>6</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.113 a.1 c. Las citas de santo Tomás de Aquino están tomadas de la *Opera Omnia* en el website dirigido por Enrique Alarcón: [www.corpusthomicum.org/iopera.html](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html). Las traducciones son propias.

<sup>7</sup> De hecho, en los inicios de la Edad Media la justificación se pensó principalmente como una liberación del libre arbitrio: nuestra libertad se encontraba esclavizada y era necesario el auxilio de Dios para poder evitar el pecado en el futuro. Pero vista solo en esta perspectiva, podía quedar oculta la verdadera novedad de la gracia, y fácilmente podía oscilarse entre un pelagianismo más o menos explícito o un pesimismo natural sobre la condición del hombre. Cf. J. RIVIÈRE, *Justification*, 2042; B. LONERGAN, *Grace and Freedom: operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas*, 3-20; A. MCGRATH, *Iustitia Dei*, 56-72.

(aun suponiendo que dicha distancia fuera infinita), sino de dos niveles distintos que pueden entrar en contacto solo por la libre disposición de Dios. Esto nos indica que al momento de pensar en la justificación no podemos olvidar la constitutiva insuficiencia de lo humano para acercarse a lo divino. El Doctor Común lo recoge en otro lugar de la Suma:

El hombre en estado de naturaleza íntegra necesitaba una fuerza añadida para una cosa, a saber, para obrar y querer el bien sobrenatural. Pero en el estado de naturaleza corrupta para dos cosas, a saber, para alcanzar la salud, y además para obrar el bien de la virtud sobrenatural, el cual es meritorio. En ambos estados, sin embargo, el hombre necesita un auxilio divino para moverse al bien obrar<sup>8</sup>.

Pero ahora podemos preguntarnos: ¿cómo se alcanza la justificación? La primera justificación, por el bautismo de un niño, pues por este sacramento se infunde en el hombre la gracia que nos hace agradables a Dios. En este punto el problema se resuelve conforme a una correcta comprensión de la economía sacramental. Sin embargo, algo más difícil es la explicación de la justificación del adulto, pues al introducirse la voluntariedad del acto resulta más complejo explicar la recta interacción entre los distintos elementos (y por eso todo retorno a la gracia para un adulto puede ser también contemplado desde el problema del bautismo de los adultos).

## II. LA GRATUIDAD DE LA SALVACIÓN

Al hablar de la teología de santo Tomás, no debemos pensar que es un bloque granítico cerrado en sí mismo y sin matices y variaciones. Ya los inmediatos seguidores del santo se dieron cuenta que a lo largo de su obra podían encontrarse variaciones y evoluciones<sup>9</sup>: el problema de la conjugación entre la gracia divina y la libertad humana es uno de ellos. En su *Comentario a las Sentencias*<sup>10</sup>, la relación de ambos elementos permanecía en

<sup>8</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.109a.2c.

<sup>9</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER, *Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis*, 300-314; B. LONERGAN, *Grace and Freedom: operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas*, 74-79; J. WAWRYKOW, *Grace*, 199-202.

<sup>10</sup> Para la cronología de las obras de santo Tomás seguimos la última edición del libro de Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 429-485.

cierto modo extrínseca y por tanto la libertad humana aparecía como un elemento independiente con respecto a la acción de Dios. En dicha obra el Aquinate parece defender una cierta yuxtaposición entre la gracia y la voluntad<sup>11</sup>, lo cual podría dar una idea errónea sobre lo que puede hacer el libre arbitrio con respecto al don divino. Fue sobre todo a partir de las *Quaestiones Disputatae de Veritate* (1256-1259), con la toma de conciencia de la controversia semi-pelagiana, cuando perfiló más exactamente su doctrina sobre la prioridad absoluta de la gracia en el orden de la salvación; y ya en la *Suma de Teología* se ve con claridad cómo concibe la subordinación de la causalidad de la criatura racional a la trascendente.

## II.1. La justificación como efecto de la gracia operante

En el artículo 3 de la cuestión 113, santo Tomás se pregunta si es necesario el libre arbitrio en la justificación del impío. Su respuesta es que en el caso de los que poseen libre arbitrio es necesario un acto particular, porque la moción de Dios es proporcional al movimiento propio de la creatura: por eso, si la creatura es movida por Dios, dicho movimiento respetará su modo particular de obrar, en este caso, mediante un movimiento voluntario<sup>12</sup>. Pero, ¿cómo comprender esta actividad humana? El semipelagianismo había sostenido que en la justificación del impío era necesario un acto de la voluntad humana que dispusiera al pecador a recibir la gracia: no negaban la necesidad de la gracia en el orden de la salvación, pero atribuían al hombre el inicio de la conversión. ¿Es que puede pensarse la justificación de esta manera? Más arriba hemos dicho que fue justamente a raíz de ese planteamiento como santo Tomás desarrolló y completó su doctrina sobre la gratuidad divina, salvando el lugar de lo humano en dicha acción, pero sin concederle en ningún caso una prioridad en la obra redentora.

<sup>11</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *II Scriptum Super Sententiis*, d.29 q.1 a.4. No hay que olvidar que hasta el siglo XVI el Comentario a las Sentencias era la obra de acceso al pensamiento tomista (Juan Capreolo, *princeps thomistarum*, habría tenido el mérito de hacer de la Suma el texto principal de referencia). Esto muestra aún más la dificultad de la teología posterior para discernir con claridad qué pertenecía al pensamiento verdadero del Doctor Angélico y que no: cf. H. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, 141-142.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.113, a.3, c. Esta doctrina fue recogida luego por el Concilio de Trento (DH 1525) y por el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC 1989-1993), sin caer en ningún caso en el error pelagiano.

Procedamos por partes. A riesgo de simplificar el problema, podemos sintetizar de este modo la solución: puesto que la primacía corresponde siempre a Dios (y no puede ser de otro modo), todo retorno a la gracia encuentra siempre su causa en una moción divina. Si la creatura se dirige a Dios en cuanto Trino, ello se debe a que Dios imprime en ella un movimiento que la supera no solo a causa del pecado, sino también y sobre todo porque es creatura<sup>13</sup>. Y esta moción se traduce en una nueva (no solo distinta) inclinación racional. Santo Tomás, recogiendo una idea presente en la Sagrada Escritura, afirma claramente que Dios cambia las voluntades de los hombres, “de manera que a una inclinación precedente le suceda una distinta, de manera que la primera desaparece y permanece solo la segunda”<sup>14</sup>.

Es importante comprender que esta moción no es una simple disposición general o extrínseca que condiciona, pero que no *determina* el acto voluntario. Para el Doctor Angélico, la moción de Dios llega a implicar la posición de un nuevo acto voluntario, contrario incluso al precedente. Pensemos en la conversión de Jean Valjean. Tal como se nos presenta en el libro (o en el musical), podríamos pensar que su cambio de vida fue propiciado por la generosidad del sacerdote, y concluir de ahí que la moción de Dios se reduce a la disposición correcta de las circunstancias. ¿Por qué no se había convertido antes? Según este esquema mental, porque su libre arbitrio no se había encontrado verdaderamente frente a la materia sobre la que debía elegir; análogamente a como el fuego comienza a calentar el agua solo cuando esta está a una distancia proporcionada a su potencia, así nuestra voluntad podría elegir el bien cuando las condiciones ambientales lo permiten.

Volviendo a la justificación, esta explicación se traduciría en el ofrecimiento (gratuito, ciertamente) de la vida divina y en la disposición de todos los elementos por parte de Dios (también gratuitamente) para que finalmente el hombre pueda dar su consentimiento. El problema es que esto

<sup>13</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.62, c. et ad3.

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.8, c. Un problema diferente, aunque estrechamente ligado, es cómo puede el hombre resistir a la moción divina. Sobre este punto escribió R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La prédestination des saints et la grâce*, 248: “il y a certes un mystère dans la conciliation de la liberté de nos actes méritoires avec les décrets infailliblement efficaces de Dieu ; mais beaucoup plus obscur encore est le mystère du mal permis par Dieu”. Cf. J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, 13-123; S.A. LONG, *Petite réflexion sur Marin-Sola et Torre à propos de la grâce et la liberté*, 469-80; B. VALUET, *Marin-Sola redivivus*, 481-493.

es el semipelagianismo. Para santo Tomás, Dios no solo mueve de manera general la voluntad de los hombres, sino que causa en ella un particular acto volitivo por el cual la criatura se dirige a Dios. Jean Valjean se convirtió porque Dios cambió su voluntad. Pero, precisando un poco más la doctrina tomista, hay que afirmar que esta moción puede ser doble. Dice santo Tomás:

De dos maneras mueve [Dios] la voluntad. De un primer modo i), simplemente moviéndola, a saber, cuando mueve la voluntad hacia algo sin que imprima una forma en la voluntad, tal como cuando sin la aposición de un hábito hace que el hombre quiera lo que antes no quería. Pero también de otro modo ii), imprimiendo una forma en la misma voluntad; al modo como la misma naturaleza (a la que Dios dio la voluntad) está inclinada a querer algo, de modo semejante, por algo añadido como la gracia o la virtud, se inclina luego el alma a querer aquello a lo no estaba determinada por natural inclinación<sup>15</sup>.

En este párrafo vemos esbozada la diferencia entre lo que posteriormente se denominó gracia actual y gracia habitual. Dios puede mover la voluntad humana ya sea puntualmente o infundiendo en ella una cualidad sobrenatural que la capacite para obrar conforme a ese nuevo principio. Según esta distinción, la justificación es el efecto de una gracia habitual, mientras que la preparación a ella sería el efecto de una gracia actual. Esta distinción, sin embargo, no da perfectamente cuenta del problema, y santo Tomás introduce otra distinción (recogiendo una doctrina agustiniana) que puede aplicarse a la precedente y que nos muestra cuál es la relación que la gracia guarda con la actividad humana<sup>16</sup>.

La gracia puede entenderse de un doble modo, a saber, como auxilio divino por el que nos mueve a querer el bien y a obrarlo, y como don divino habitual infundido en nosotros. *En ambos casos la gracia se subdivide en operante y cooperante*. Así, la actividad de un efecto no se atribuye al móvil, sino al motor. En tal efecto, por tanto, en el que nuestra mente es movida

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.8, c.

<sup>16</sup> Esto no implica multiplicar innecesariamente “las gracias”, pues como explica santo Tomás, nada impide que una y la misma gracia provoque ciertos efectos por ella misma y otros en conjunción con la libertad de la criatura; cf. *De Veritate*, q. 27, a. 5, sc; I-II, q. 111, a. 2, ad4.



y no agente (*movens*), pues solo Dios es agente, la operación se atribuye a Dios, y según esto hablamos de gracia operante. Pero en aquel efecto en el que nuestra mente mueve y es movida, la operación no solo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este caso hablamos de gracia cooperante<sup>17</sup>.

De este modo podemos tener una gracia habitual operante y otra cooperante, y también por parte de la gracia actual una operante y otra cooperante. Con respecto a la primera santo Tomás concibe la distinción en analogía a aquella del ser y el obrar. La novedad del ser sobrenatural que se infunde en el alma proviene de la sola actividad divina, pero a dicho ser sigue necesariamente un nuevo género de operaciones que brotan ya de una voluntad humana sanada y elevada.

Pero con el segundo grupo puede presentarse un problema. Santo Tomás afirma que en aquellos que gozan de libre albedrío, un acto voluntario es necesario para recibir la justificación (asentimiento). Entonces podemos preguntarnos: ¿dicho acto pertenece a la gracia operante o cooperante? Probablemente en este punto se encuentra gran parte del problema, pues conforme al principio de gratuidad, el santo dominico no duda en afirmar que pertenece a la gracia operante, es decir, solo a Dios atribuible, aunque debemos también decir que es el hombre quien acoge, respetando, sin embargo, que dicha acción “no es efecto de la gracia cooperante, porque este consentir del libre albedrío es ya el efecto mismo de la justificación que está obrando Dios”<sup>18</sup>. Dios cambia verdaderamente las voluntades sin violentarlas, pero dicho cambio es la impresión de su propio movimiento, que es justamente querer. La dificultad reside en comprender que hay verdaderamente una acción de la criatura (la voluntad se dirige a Dios), pero que no se trata de ninguna cooperación, porque de ningún modo puede la voluntad principiar un movimiento de ese orden. Canals lo expresaba de la siguiente manera recogiendo en su exposición el pensamiento del Doctor Común:

Esta moción del libre albedrío no podría ser entendida como independiente y no causada en la propia voluntad por la divina moción operante. Santo Tomás nota que al decir que Dios no nos justifica sin nosotros, afirmamos esto porque “por el movimiento del libre albedrío, al ser justifica-

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111 a. 2 c: el destacado es nuestro.

<sup>18</sup> A. AMADO, *Libre arbitrio y gracia*, 284.

dos, consentimos a la justicia de Dios. Sin embargo, aquel movimiento no es causa de la gracia, sino su efecto: por lo cual toda la operación pertenece a la gracia” (I-II, q.111, a.2 ad2)<sup>19</sup>.

## II.2. La escolástica tardía y el neo-semipelagianismo

Después de ver cómo santo Tomás ha hablado de la gratuidad divina de la salvación, puede parecer extraño que la revuelta luterana y protestante acusara de neo-pelagianismo a la Iglesia e incluso al santo doctor (“es la fuente y el caldo de cultivo de todas las herejías, errores y de la anulación del evangelio, como demuestran todos sus libros” [M. Luther, 1524. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*])<sup>20</sup>. Un estudio atento, sin embargo, de la evolución teológica de la escolástica tardía podría darnos la clave para comprender en parte dicha acusación.

La posición tomista sobre la absoluta gratuidad divina en el orden de la redención se oscureció primero con la aparición del nominalismo (fuertemente ligado a las cuestiones sobre la potencia absoluta de Dios) y también por un cierto oscurecimiento de las fuentes, de tal modo que no se tuvo conciencia clara de cuál era la línea que separaba la ortodoxia del error. Aparecieron así posturas que solo con el redescubrimiento del Concilio de Orange en el siglo XVI se vio que eran heréticas, aunque en su momento se creyó que pertenecían a lo teológicamente opinable<sup>21</sup>. Un caso claro y elocuente es la postura de Gabriel Biel, todavía más importante por la influencia cierta que ejerció en la formación teológica de Lutero<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> F. CANALS VIDAL, *Obras Completas*, 3, 383.

<sup>20</sup> Traducción directa del alemán por X. PREVOSTI VIVES. Este juicio, sin embargo, ha de ser matizado ya en el mismo Lutero, pues a lo largo de su vida guardó una posición ambivalente respecto a Tomás de Aquino. Lo mismo ha ocurrido en la teología protestante posterior, y no han faltado teólogos reformados que han querido ver en santo Tomás un proto-protestante; cf. M. ROOT, *Aquinas, Merit, and Reformation Theology after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, 5-10; F. BECKWITH, *Doting Thomist. Evangelicals, Thomas Aquinas and Justification*, 212-214.

<sup>21</sup> El Concilio de Orange II [Arausicanum] permaneció desconocido durante prácticamente toda la Edad Media, y solo reapareció a mediados del siglo XVI en una colección canónica realizada por Pedro Crabbe (1538); cf. G. H. TAVARD – P. DE LETTER, *Justification*, 82.

<sup>22</sup> Cf. H. OBERMAN, *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*, 177; R. KOLB, *Martin Luther. Confessor of the faith*, 26-41.

Oberman sintetiza del siguiente modo su doctrina<sup>23</sup>: “Dios, conforme a su designio, premia a aquellos que hacen lo que se encuentra en su poder (*facere quod in se est*), sin embargo, en esta justicia se descubre la eterna ley de la misericordia, pues Dios libremente así lo ha dispuesto”. Biel reconoce que el pecador no puede pasar de la impiedad al estado de justicia sin el auxilio de la gracia, pero sostiene que en su poder está alcanzar la línea que separa el pecado y la gracia, haciéndose disponible a esta última cuando obra lo que está en su poder; incluso más, afirma que después de la caída original el hombre puede sin el auxilio de la gracia detestar el pecado y buscar a Dios.

Pero lo que realmente preocupa al pensador alemán es qué puede hacer un cristiano en una situación análoga a la de un pagano, es decir, en posesión de una fe adquirida (natural), pero carente de la gracia habitual. En este punto volvemos a encontrar la idea principal: tanto el cristiano en estado de pecado como el pagano, deben hacer todo cuanto puedan, y haciéndolo recibirán la infusión de la gracia (y por tanto esta es efecto de la obra, y no al contrario como postulaba santo Tomás): la voluntad es responsable de la bondad de sus actos, pero Dios es responsable de que sean meritorios.

Curiosamente Biel puede afirmar simultáneamente, aunque con distinto sentido, que la justificación es *sola gratia* y *solis operibus*. Por pura gracia, porque Dios ha dispuesto libremente un marco de salvación que no responde a una necesidad de naturaleza: por las obras solamente, porque el hombre debe obrar el bien para responder a lo que Dios ha dispuesto. Es como si Dios inventara un juego muy favorable a los jugadores, pero no interviniera en dicho juego y quedara simplemente como el árbitro que contempla y eventualmente premia a los que se ajustan a las reglas.

### II.3. La revuelta luterana<sup>24</sup>

Algunos maestros de Lutero en la universidad de Erfurt eran discípulos de Gabriel Biel, y en su formación nominalista habían recibido esta

<sup>23</sup> Cf. H. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, 175-176.

<sup>24</sup> En este apartado seguimos estrechamente la exposición de Alister McGrath: cf. A. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 208-307. Para conocer la biografía de Martín Lutero pueden consultarse: R. KOLB, *Martin Luther. Confessor of the faith*; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*; J. MARITAIN, *Trois Réformateurs*.

concepción concurrencial de la causalidad divina y humana que transmitieron al joven teólogo agustino. Aquí es necesario evitar un error. Al afirmar que Lutero es heredero de este planteamiento (que quizás podríamos calificar de ontoteología), no queremos defender que positiva y explícitamente fuera la estructura filosófica sobre la que construyera su pensamiento, sino que dicho modelo condicionó su particular visión del mundo, soportando además las soluciones a los problemas que el mismo modelo presentaba<sup>25</sup>.

Es difícil determinar la conexión causal entre la protesta de Lutero y la Reforma<sup>26</sup>, pero es innegable que la reflexión luterana sobre la justificación actuó como catalizador del nuevo movimiento y que en ese punto podemos encontrar el principal desacuerdo con la Iglesia católica; no es de extrañar, por tanto, que haya sido uno de los puntos fuertes en el diálogo católico-protestante del último siglo<sup>27</sup>. Como dijimos al comienzo, aquí está el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, porque aquí pueden descubrirse dos maneras de concebir la relación entre Dios y su creatura. Por el lugar que ocupa en la Reforma, expondremos brevemente algunos puntos clave de la teología de Lutero y luego de manera más general aquellas notas dominantes del protestantismo ortodoxo sobre la materia.

La reflexión del teólogo agustino en su origen (1515-1516) aparece como una reacción contra la teología escolástica, acusándola de haber caído en el pelagianismo. Es sabido que la referencia de Lutero a la “teología escolástica” nos remite directamente a la doctrina de Gabriel Biel; y su acusación de pelagianismo encuentra, por tanto, una justificación legítima,

<sup>25</sup> Cf. J. A. CUADRADO, *Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo*, 420-432; O. BOULNOIS, *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, 85-108; *Ibidem Reading Duns Scotus: from history to philosophy*, 603-608. Este planteamiento es probablemente el elemento fundamental que ha marcado la modernidad filosófica, y que condicionó también el pensamiento protestante.

<sup>26</sup> No es fácil hablar de protestantismo, pues dicha denominación general incluye en su interior multitud de sistemas muy diferentes entre sí (luteranismo, teología reformada, anabaptistas, anglicanos...). Al hablar, por tanto, de protestantismo entendemos de manera general el sistema teológico ortodoxo europeo continental, expuesto entre otros por Lutero y sus sucesores, Calvino o Barth más recientemente, a pesar de las múltiples diferencias que pueden existir entre ellos. Dicho sistema, por otra parte, no puede ser pensado como un cuerpo doctrinal cerrado y autoritativo; cf. A. MCGRATH – D. MARKS, *The Blackwell Companion to Protestantism*, 40-95.

<sup>27</sup> Cf. A. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 24. 45, 52-3, 142; J. VILLAR, *La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación*, 112; A. LANE, *Justification by faith in catholic-protestant dialogue. An evangelical assessment*, 87-126.

pero no su respuesta. Así, en esta etapa primera vemos cómo se opone claramente a la idea que Dios da su gracia a aquellos que hacen lo que está en su poder, ya que eso significaría aceptar que en el hombre se encuentra en último término la razón de su salvación o condenación, por mucho que el marco en el que debe desarrollarse su operación sea de misericordia. Pero vemos también cómo aparecen ideas que señalan el esquema mental desde el que ofrece su solución: en primer lugar, la afirmación de una pasividad absoluta de la creatura en el orden de la salvación, como reacción a las obras que postulaba la “teología escolástica” y, en segundo lugar, la captividad del libre arbitrio por el pecado, que lo incapacita incluso para obrar el bien<sup>28</sup>.

Pero donde se da verdaderamente el quiebre es en su nueva comprensión de la expresión “*Iustitia Dei*”. Para Lutero la justicia de Dios no debe interpretarse como la justicia por la cual Dios premia o castiga (contra Biel), sino como la justicia por la que nos hace justos. Sin embargo, este hacernos justos se entiende en un sentido forense y extrínseco: la justificación no es una transformación interior, sino una declaración jurídica absolutoria (y por eso se comprende que Lutero rechazara aplicar aquí la categoría teológica de gracia como hábito sobrenatural). La verdadera novedad teológica del pensamiento protestante fue la distinción entre la justificación y la santificación, y con ella una nueva concepción de la relación que Dios establece con el hombre.

El protestantismo ortodoxo (principalmente luteranos y reformados) recoge como elemento clave esta idea de la justificación como declaración forense, pensándola sobre todo como la disolución de una obligación contraída: el hombre por su pecado se había hecho merecedor del infierno, pero por misericordia de Dios es absuelto de su culpa. La justificación es la no imputación de sus pecados por la fe en Cristo Jesús. A diferencia de la posición católica, la justificación es más un cambio de estado que un cambio de naturaleza. Además, la justicia que justifica es la justicia extrínseca de Cristo, que Dios imputa al creyente, pero que no le aplica para transformarlo. La teología protestante habla también de la santificación o regeneración, pero la distingue nocionalmente de la justificación, pues esta consiste

<sup>28</sup> Este punto es interesante porque nos muestra que la perspectiva desde donde Lutero postulaba su doctrina era primeramente existencial (es decir, que respondía a la condición actual de la creatura post-pecado), pero dicho planteamiento en la teología posterior deviene ontológico, argumentándose que la incapacidad del libre arbitrio para cooperar en la salvación no se debe tanto al pecado, sino al hecho de ser creatura. Cf. E.VADILLO, *Antropología Teológica*, 206-209.

en el levantamiento de una pena y aquella en el proceso regenerativo que le sigue<sup>29</sup>.

Desde esta perspectiva la distinción entre justificación y santificación es quizás donde se ve mejor la ruptura entre el planteamiento católico y el protestante, porque para el primero, la justificación se comprende como una transformación que supone una intrínseca elevación al nivel sobrenatural, y es justamente dicha elevación la que supone la remisión de los pecados: la santificación y la justificación son los dos términos de una misma realidad. Puesto que el hombre es dirigido a un nuevo fin, eso supone dejar el que tenía anteriormente. Para el pensamiento protestante, por el contrario, la dimensión elevante de la justificación queda oculta en la sentencia absolutoria, de tal modo que la creatura no parece llegar nunca al nivel divino. Es verdad que hablarán de la regeneración del creyente, pero curación no es lo mismo que elevación a la vida sobrenatural.

### III. UNA DIFERENCIA FUNDAMENTAL

#### III.1. De la exclusividad a la pasividad

Pero, ¿qué subyace a esta solución? Aunque sea una ficción histórica, si santo Tomás hubiera tenido en frente suyo las doctrinas de la teología escolástica tardía, también hubiese reaccionado con fuerza señalando su error semipelagiano. Sin embargo, el protestantismo respondió con un *novum* teológico, explicando de distinta manera la aplicación de la redención. Lo que subyace, como explica Morerod, es la idea que la creatura y el Creador comparten el mismo campo de acción: ambas causalidades poseen magnitudes diferentes, ciertamente, pero comparten un mismo dominio<sup>30</sup>. Lo que hace la creatura, por tanto, concurre con la actividad de Dios en la producción de ciertos efectos. Pero, desde un postulado así, no se comprende cómo puede salvarse la gratuidad de Dios si la creatura tiene que compartir con él la producción del efecto; “por eso, el protestantismo es estructuralmente un sistema de pensamiento que busca *una absoluta concentración de*

<sup>29</sup> Cf. A. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 212-213.

<sup>30</sup> Cf. C. MOREROD, *Œcuménisme et Philosophie. Questions philosophiques pour renouveler le dialogue*, 99-107.

*todo sobre el polo divino*, en detrimento de la acción humana”<sup>31</sup>, porque atribuir algo al hombre significa quitarle algo a Dios.

Se dice que en una ocasión le preguntaron a Karl Barth cuál era la gran diferencia o el obstáculo que separaba a los católicos y protestantes, a lo que habría respondido con cierto humor: “una palabra sumamente pequeña, la palabra *et*, la conjunción *y*”. Lo que reprochaba el teólogo protestante al pensamiento católico era añadir o sumar el elemento humano al divino: es el mismo reproche que Lutero podía dirigir contra la escolástica de Biel. Obviamente Barth se da cuenta del problema que plantea un sistema de pensamiento en el cual Dios se incluye dentro de la idea común de ente, y por eso reacciona distinguiendo y separando claramente ambos niveles, para otorgar solo a Dios toda obra en el orden de la redención<sup>32</sup>. Pero, aunque aplicadas a otro contexto, aquí podríamos citar las palabras de Benedicto XVI: “Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros”<sup>33</sup>.

Esta concepción resulta tanto más elocuente, cuanto supone una solución que rechaza el ontoteologismo que habría marcado el desenvolvimiento del pensamiento moderno, pero que no consigue ofrecer una respuesta adecuada que salve ambos polos del problema: lo divino permanece extrínseco a la creatura, porque lo finito no es capaz de Dios<sup>34</sup>. Se comprende así que desde este principio de exclusividad se termine postulando un principio de pasividad, según el cual la creatura puede recibir la acción de Dios, pero nunca ser asociada a ella. Ya no se trata solo de que el primer movimiento en el orden de la redención deba siempre ser efecto de la gracia “operante”, sino que constitutivamente la creatura no puede nunca cooperar con la gracia divina.

<sup>31</sup> L. PRIETO, *La justificación, signo eminente de la gratuidad divina*, 21.

<sup>32</sup> Como lo han mostrado estudios recientes, cuando Karl Barth afirmó que la *analogía entis* era una invención del Anticristo, no estaba reaccionando contra la analogía tal como la enseñó santo Tomás, sino contra la postura de Pryzwara, heredera del univocismo escotista que transformaba a Dios en un ente de la misma categoría que la creatura, pero infinito. Así, por ejemplo, lo afirma VAN DER KROOIS, *As in mirror. John Calvin and Karl Barth on knowing God*, 299: “According to Barth that is the sin, the mortal sin, of the *analogía entis* doctrine: the same concept of being which is attributed to God as a predicate in a sublime sense is also attributed—to be sure, not in equal measure, but indeed in a similar manner—to the creature”. Cf. K. JOHNSON, *Karl Barth and the Analogía Entis*, 122-157; C. MOREROD (2004) 109-112. La anécdota sobre Karl Barth está recogida en C. POZO, *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*, 11.

<sup>33</sup> [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)

<sup>34</sup> Cf. C. POZO, *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*, 26.

### III.2. Dios no solo nos ha dado el ser, sino que nos ha hecho ser causa

La concepción de santo Tomás es muy diferente. El cardenal Cayetano, en polémica con el luteranismo gustaba de citar la siguiente frase del Pseudo-Dionisio que expresa también el pensamiento del Doctor Angélico: *omnium divinissimum est Dei cooperatorem fieri* (no hay nada más divino que ser hecho cooperador de Dios: *In Iam* q.44 a.4 n.iv). Esta es la nuclear comprensión de santo Tomás: la trascendencia de Dios no anula a la criatura cuando se acerca a ella, antes, al contrario, funda su operación y le concede una más alta dignidad al hacerla partícipe de su mismo obrar divino. Bien lo expresa un teólogo tomista:

Firmemente apoyados en la conjunción que descubrimos en la Biblia y en la Tradición cristiana entre el asombro por la belleza de la creación y la adoración exclusiva del Creador; de la vocación de las creaturas a glorificar al Creador y del amor que empuja al Creador a enaltecer a su criatura, el teólogo, lo mismo que el filósofo cristiano, debe buscar en la trascendencia del Creador la fuente de la dignidad de lo creado, de la realidad y de la eficacia de su obrar<sup>35</sup>.

La criatura es eficaz no al margen de Dios, sino en Dios. Por eso la afirmación de la actividad creada en ningún caso significa caer en el modelo concurrencial, pues Dios no se encuentra al nivel de la criatura, de modo que la causalidad divina no comparte nada con la causalidad finita, sino que la introduce según su modo propio en la producción de un efecto que la sobrepasa. La relación con respecto a la causa trascendente es de subordinación (ya a nivel natural, pero sobre todo en el sobrenatural), nunca de competencia.

### IV. LA PARTICIPACIÓN EN LA OBRA REDENTORA: TRES EJEMPLOS

A modo de conclusión, quisiéramos simplemente mostrar tres campos en los que aparece claramente cómo lo finito coopera en la obra de la redención, sin restar nada a la absoluta prioridad ontológica (no necesariamente temporal) de la causalidad divina: i) primero, los sacramentos como signos

<sup>35</sup> J.-H. NICOLAS, *L'origine premier des choses*, 196. (*La traducción es nuestra*).



que producen la gracia, ii) en segundo lugar, la mediación de María en la obra de la redención, y iii) por último el lugar del mérito en la doctrina católica.

#### IV.1. La humanidad de Cristo y los sacramentos

Para santo Tomás los sacramentos reciben su eficacia del Verbo en cuanto encarnado, es decir, toman su eficacia de la humanidad de Cristo en cuanto *instrumentum coniunctum* mediante el cual se nos comunica la gracia. No niega que la primacía y exclusividad provenga de la divinidad de Cristo (pues jamás la creatura por sus propias fuerzas puede producir algo que está más allá de ella), pero acepta la introducción *en* dicha causalidad del elemento creado: no solo de la humanidad de Cristo, sino incluso de la realidad sacramental por el mismo principio.

El sacramento produce la gracia por modo de instrumento. Pero existen dos tipos de instrumentos, uno separado, como el bastón y otro conjunto, como la mano. Por el instrumento conjunto se mueve el separado, como el bastón por la mano. La causa eficiente principal de la gracia es el mismo Dios, al cual la humanidad de Cristo se compara como el instrumento conjunto, y el sacramento como el instrumento separado. Por ello es necesario que la virtud salvífica se derive de la divinidad de Cristo por su humanidad en los sacramentos<sup>36</sup>.

#### IV.2. La cooperación de la Virgen María

Un contacto mínimo con el protestantismo nos muestra que a nivel más psicológico que dogmático la Virgen María constituye una verdadera piedra de toque para la comprensión mutua. Y en este punto solo quisiera citar un texto del Concilio Vaticano II que refleja cuál es el pensamiento católico sobre la mediación de María (y de la mediación de la creatura en general):

Uno solo es nuestro Mediador según las palabras del Apóstol: “Porque uno es Dios, y uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos” (1 Tm 2, 5-6). Sin embargo, la misión maternal de María para con los hombres

<sup>36</sup> *Summa Theologiae* III, q. 62, a. 5 c; cf. III, q. 8 a. 1 ad2

no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien sirve para demostrar su poder. Pues todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de éste, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder [...].

Por este motivo, la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora. Lo cual, embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador. Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado y Redentor; pero, así como el sacerdocio Cristo es participado tanto por los ministros sagrados cuanto por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las criaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente<sup>37</sup>.

### IV.3. El mérito

Muchas veces se piensa que desde la concepción protestante de la justificación se sigue como consecuencia un desprecio de toda obra buena, justificándose en cierta manera la inacción o incluso la falta moral. Aun cuando en Lutero pueden encontrarse algunas afirmaciones en esta línea, es falso afirmar que el protestantismo niegue la obra buena (como recuerda ya la *Confessio Augustana*)<sup>38</sup>. Ya hemos dicho que junto con la justificación se suele reconocer la regeneración o santificación del creyente.

Calvino, por ejemplo, acepta incluso hablar de premio (al fin y al cabo, es un lenguaje bíblico), pero rechaza completamente la terminología y la idea de mérito. ¿Por qué? Porque nuestras obras nunca pueden ser suficientemente proporcionadas a Dios: “nunca existirá una obra realizada por un buen hombre que examinada por Dios no merezca la condenación.

<sup>37</sup> LUMEN GENTIUM, 60.62

<sup>38</sup> Cf. A. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 243-244; J. VILLAR, *La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación*, 125-128; J. RIVIÈRE, *Justification*, 2144.

Nuevamente tenemos aquí la posición dura [de Calvino]<sup>39</sup>. Lo imperfecto es cubierto por Cristo, pero nunca puede decirse que la obra en sí sea proporcionada a Dios, porque siempre permanece únicamente como humana.

Santo Tomás, por el contrario, afirma luego de haber tratado de la justificación que el hombre puede merecer en razón de la gracia cooperante, lo cual supone que Dios en justicia (y no ficticiamente) otorga a la creatura la recompensa proporcionada a su obra y por tanto que la creatura ha entrado en la vida divina. Obviamente esta justicia presupone la acción divina, pero eso no quita que la creatura sea verdaderamente agente en su vida sobrenatural, es decir, que obra en el nivel divino. Quizás la frase que mejor resume el problema la encontramos en el prefacio de la misa de los santos: “Dios al coronar sus méritos, corona su propia obra”.

Lucas Pablo Prieto  
lucaspablo.prieto@gmail.com

## Referencias bibliográficas

AMADO, A. (2016). Libre arbitrio y gracia. En C. CASANOVA (ed.), *Gratia non tollit natura sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*. Santiago de Chile: UST, 281-288.

BECKWITH, F. (2013). Doting Thomist. *Evangelicals, Thomas Aquinas and Justification. Evangelical Quarterly* 85/3, 211-227.

BOULNOIS, O. (1995). Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue Thomiste* 115, 85-108.

— (2005). Reading Duns Scotus: from history to philosophy. *Modern Theology* 21/4, 603-608.

CANALS VIDAL, F. (2004). *Santo Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.

— (2015). *Obras Completas* 3. Escritos Teológicos I. Barcelona: Editorial Balmes.

CUADRADO, J.A. (2016). Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo. *Espíritu* 65, 407-432.

EMERY, G. (2005). *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf.

<sup>39</sup> A. LANE, *Justification by faith in catholic-protestant dialogue. An evangelical assessment*, 32.

GARCÍA VILLOSLADA, R. (1973). *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*. Madrid: BAC.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1936). *La prédestination des saints et la grâce*, Doctrine de saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques. Paris: DDB.

GAUTHIER, R.-A. (1952). Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 271-326.

JEDIN, H. (1972). *Manual de Historia de la Iglesia V. Reforma, reforma católica y contrarreforma*. Barcelona: Herder.

JOHNSON, K. (2010). *Karl Barth and the Analogia Entis*. New York: T&T Clark.

KOLB, R. (2009). *Martin Luther. Confessor of the faith*. New York: Oxford University Press.

LANE, A. (2006). *Justification by faith in catholic-protestant dialogue. An evangelical assessment*. New York: T&T Clark.

LONERGAN, B. (2000). *Collected Works of Bernard Lonergan 1. Grace and Freedom: operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press.

LONG, S. A. (2015). Petite réflexion sur Marin-Sola et Torre à propos de la grâce et la liberté. *Revue Thomiste* 115, 469-496.

LUTHER, M. (1897/1899). *Werke. Kritische Gesamtausgabe* vols.7/15 (WA). Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.

MARITAIN, J. (1984). *Œuvres Complètes 3: [Trois Réformateurs (1925)]*. Fribourg-Paris: Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint Paul.

— (1992). *Œuvres complètes 12. [Dieu et la permission du mal (1963)]*. Fribourg-Paris, Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint Paul.

MCGRATH, A. – MARKS, D. (2004). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Chelsea: Blackwell.

MCGRATH, A. (2001). *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. New York, Cambridge University Press.

— (2011). *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's theological breakthrough*. Oxford: Wiley-Blackwell.

MCKIM, D. (2003). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. New York: Cambridge University Press.

— (2004). *The Cambridge Companion to John Calvin*. New York: Cambridge University Press.

MOREROD, C. (2004). *Œcuménisme et Philosophie. Questions philosophiques pour renouveler le dialogue*. Saint Maure: Parole et Silence.

NICOLAS, J.H. (1991). L'origine premier des choses. *Revue Thomiste* 91/2, 181-218.

OBERMAN, H. (1962). *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. Robert Holcot and the beginnings of Luther's theology. *The Harvard Theological Review* 55/4, 317-342.

- (1963). *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1966). *Iustitia Christi and Iustitia Dei*. Luther and the Scholastic Doctrine of Justification. *The Harvard Theological Review* 59/1, 1-26.
- PÉREZ-MOSSO, A. (próxima aparición). *Apuntes de Historia de la Iglesia III*.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS – FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, (2013). *Del Conflicto a la Comunión*. Maliaño: Sal Terrae.
- POZO, C. (1974). *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- PRIETO, L. (2016). La justificación, signo eminente de la gratuidad divina. *Cristiandad* 1026, 19-21.
- RIVIÈRE, J. (1925). Justification. En J.M.A. VACANT (éd.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8/2,
- ROOT, M. (2004). Aquinas, Merit, and Reformation Theology after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification. *Modern Theology* 20/1, 5-22.
- TAVARD, G.H. – DE LETTER, P. (2002). Justification. En *New Catholic Encyclopedia* 8. Washington, DC: Catholic University of America Press, 75-91.
- TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). *Opera Omnia*. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>
- TORRELL, J.-P. (2015). *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre. Paris: Cerf.
- VADILLO, E. (2012). *Antropología Teológica*. Toledo: ITSI.
- VALUET, B. (2015). Marin-Sola redivivus. *Revue Thomiste* 115, 481-493.
- VAN DER KOOI, C. (2005). *As in mirror. John Calvin and Karl Barth on knowing God*. Leiden-Boston: Brill.
- VILLAR, J. (2000). La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación. *Scripta Theologica* 32/1, 101-129.
- WAWRYKOW, J. (2005). Grace. En R. VAN NIEUWENHOVE – J. WAWRYKOW (ed.), *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 199-221.