

GRACIA

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

La proclamación de la gracia de Dios constituye un elemento esencial de la → predicación bíblica. La gracia es un concepto clave; en él se expresa la relación fundamental de Dios para con el hombre. Es verdad que la Biblia no conoce una «doctrina de la gracia», pero hace resaltar con gran énfasis la proclamación de la gracia como donación benévola de Dios al hombre y, sobre todo, como la *acción* salvífica divina sobre el hombre. En este sentido, el NT supera decisivamente al AT, si bien permanece dentro de los módulos de pensamiento prefigurados en el AT.

1. *AT*. La expresión decisiva de la revelación de Dios a Moisés, que sirve de introducción a la renovación de la alianza con Israel y la entrega de los mandamientos, es la frase de Ex 34,6: «¡Yahvé, Yahvé! Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel». Esta imagen de Dios hace que pueda ser considerado como señor fiel de la alianza y como soberano clemente (cf. Jl 2,13; Jon 4,2; Sal 86,15; 103,8). Todos los conceptos veterotestamentarios que pueden incluirse como contenido de nuestra palabra «gracia» convienen en expresar la donación personal de Dios a su pueblo. El Dios lleno de obsequiosa benevolencia para con todas sus

criaturas hace brillar el sol de su gracia (יָרָא; χάρις) sobre → Israel y se acerca al hombre en tal medida que concluye con él una → alianza, mantenida con lealtad y fidelidad (רַחֲמֵי; ἔλεος), aunque tenga que amortiguar incesantemente por medio de su bondadosa misericordia (רַחֲמֵי; οἰκτιρωδώς) la infidelidad de Israel, su esposa (Is 54,7s; Os 2,21s). La gracia de Dios es, pues, en primer término, una actitud fundamental de benevolencia, un *sentimiento* basado en la esencia del Dios de la revelación (cf. Ex 34,6). Así como puede descansar la benevolencia del rey sobre un hombre (Est 2,9) o la clemencia de los reyes de Persia sobre Israel (Esd 9,9), así descansa la gracia de Dios sobre su pueblo. El hombre que reconoce a Yahvé como a su Dios puede vivir en un clima de amor y de benevolencia divinas. Encuentra reflejada esta actitud de Dios en las vicisitudes de su propia vida, pero sobre todo en la historia de Israel, pues la gracia de Dios no es solamente un sentimiento, sino también una *actuación*. El hecho de que Dios concluya con Abrahán la alianza de la → promesa y de que conduzca a su pueblo lejos de la esclavitud (cf. Ex 3,7s), de que confirme y amplíe la alianza con Moisés, de que acompañe a Israel en su caminar por la historia (Ex 15,13), de que perdone los pecados (Nm 14,18-20) y conceda vida y fecundidad (Sal 136,1-9), todo ello es expresión y prueba de su gracia. Sobre todo, se hallan indisolublemente unidas las «alianzas» y la benevolencia graciosa de Dios (1 Re 8,23; Dt 7,12). La predicación profética (→ profeta) refiere constantemente la alianza pacífica entre Yahvé e Israel al amor del Señor de la alianza: «Te amé con amor eterno, por eso he mantenido mi benevolencia para contigo tanto tiempo». Este amor es fiel: el pacto jamás será puesto en tela de juicio, y la benevolencia de Dios no se apartará nunca de Israel (Is 54,10; cf. Sal 89,29; 106,45). Por eso puede atreverse el hombre piadoso a apelar a esta benevolencia (2 Cr 6,42; Neh 13,22; Sal 6,5): «Acuérdate de tus misericordias, que son impercederas» (Sal 25,6). Y Yahvé responde perdonando toda culpa según su gran misericordia (Nm 14,19; Jr 13,12; Miq 7,19). Consecuencia de una voluntad amorosa tan clara e imperturbable es el hecho de que aspire a la liberación y salvación *definitiva* del hombre frente a toda necesidad. La acción salvífica de Dios tiene un objetivo escatológico (Is 54,8; 55,3; Jr 31). Por ello Israel debe esperar la actuación escatológica de Yahvé: «Espera, Israel, al Señor, porque de él viene la misericordia y la generosa redención» (Sal 130,7). Por medio de la introducción de lo escatológico en la voluntad salvífica y en la fidelidad de Dios se amplía la → salvación más allá de las fronteras de Israel a todos los pueblos (→ paganos) (Is 42; 45; 49). En la voluntad salvífica escatológica hay que situar la diferencia decisiva respecto a las concepciones acerca de Dios que tienen otras religiones antiguas. También los dioses sumerios de cada ciudad, al igual que Shamash y Marduk, otorgan clemencia y misericordia, pero hay que asegurarse su gracia por medio de la mántica y la magia, y jamás se encuentra seguridad absoluta en una salvación definitiva, palpable en la historia, de toda la → creación (Eichrodt).

Las afirmaciones del AT acerca de Dios, de su naturaleza y su actuación incluyen, por tanto, las siguientes características de su gracia: como benevolencia misericordiosa y como actuación fiel, la gracia aparece siempre como

la donación libre y personal de Dios a su pueblo y al hombre en general. Esta donación encuentra su expresión en la fidelidad incondicional a la alianza sellada un día y a la palabra dada en otro tiempo, que no son revocadas ni siquiera en el caso del pecado humano y el castigo divino, sino que son renovadas en el → perdón. Por el contrario, toda actuación salvífica, sobre todo la salvación escatológica, es expresión y consecuencia de los sentimientos de benevolencia y de gracia de Dios.

2. En el NT es → *Pablo* el gran heraldo de la gracia de Dios. Con razón ha sido calificada su teología de «caritocéntrica» (Bonnetain). Al igual que todo su pensamiento teológico, su presentación de la gracia divina adquiere también sus características y su cercanía existencial a través de la experiencia personal del Apóstol. Dios, «que le eligió desde el seno materno» (Gál 1,15; cf. Is 49,1.6), le llamó por medio de su gracia a la → fe y al ministerio apostólico (→ apóstol) y «reveló en él a su Hijo» (Gál 1,16). La experiencia de su → conversión es la experiencia de la gracia de Dios. Esta gracia consiste, sobre todo, en la manifestación del Hijo, que «se revela en él como una potencia personal que se interfiere profundamente en su vida» (Wickenhauser). En adelante aparece toda gracia de Dios «por la redención de Cristo Jesús» (Rom 3,24), «por quien tenemos acceso a esta gracia» (Rom 5,2). «Por Cristo» ha recibido Pablo «la gracia y el apostolado» (Rom 1,5), al aparecérselo el Resucitado a él «después de todos», haciéndole así testigo (→ testimonio) (cf. 1 Cor 15,8). Como el Apóstol, también los creyentes «han sido llamados por la gracia de Cristo» (Gál 1,6; cf. 2 Cor 8,9). El motivo del puesto principal que corresponde a Cristo en la actuación graciosa de Dios fue expuesto detenidamente en Rom 5. Según esta epístola, «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (Rom 5,8). Pero esa incomprensible acción salvadora significa la → justificación del pecador ante Dios y, en consecuencia, el «acceso a la gracia» (Rom 5,2) como comunidad vivificante con él. Este proceso (decisivo para los hombres, por ser necesario para la salvación), que demuestra la exuberancia de la gracia de Dios (cf. Rom 5,17b), se ha hecho posible por medio de la obediencia del nuevo → Adán (cf. Rom 5,12-21), quien, por ser la cabeza de un nuevo linaje, comunica la → vida nueva: la → libertad frente al → pecado, la → ley y la → muerte para toda la Humanidad. Con estas reflexiones, la experiencia personal de la gracia por parte del Apóstol es ampliada hasta una validez universal. Con el término «gracia» se refiere Pablo principalmente a la donación personal del Dios salvador, donación que se realiza «por Cristo». La gracia de Dios entra en el ámbito de la experiencia humana por el hecho de que la comunión con Cristo hace posible una nueva vida y el acceso al mismo Dios.

Pero ¿cómo se establece esta comunidad con Cristo en la vida de cada uno? Pablo da una respuesta que se halla en estrecha dependencia de la concepción concreta según la cual Cristo ejerce su poder en la vida del bautizado a través de la fuerza divina del Pneuma (→ Espíritu Santo). Por medio de este Pneuma, entendido al mismo tiempo como πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Rom 8,9a)

y como πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ (Rom 8,9b), Cristo interviene desde su resurrección (cf. Rom 1,5) en la existencia del creyente y crea la vida y la libertad (cf. 2 Cor 3,18) frente al pecado y la ley (cf. Rom 6,18-23; Gál 4,21-31). Esta presencia operante de Cristo en el interior del hombre es prueba de la gracia de Dios y expresión de su → amor. «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Todos los carismas obrados por el Espíritu (Rom 12; 1 Cor 12) son, por tanto, efectos de Dios (→ ministerio, I), «que obra todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6). A estos carismas pertenecen no sólo los dones extraordinarios enumerados en 1 Cor 12 y 14, sino también las gracias cotidianas tal como se reparten para su *misión* en el organismo de la → Iglesia: el ministerio para servir, el don de la consolación, la sencillez, la fuerza para gobernar, la misericordia y la alegría (Rom 12,7s). Todos los dones de la gracia son otorgados, de este modo, «para la edificación de la comunidad» (1 Cor 14,22). Se puede afirmar que el Pneuma ha sido dado a la Iglesia como un todo y a los individuos sólo en cuanto pertenecen a la Iglesia y colaboran en su organismo en el puesto señalado por Dios. No obstante, es en el interior de cada individuo donde se hace realidad la donación de la gracia a la Iglesia (cf. en este sentido la existencia ejemplar de Pablo, Gál 2,9). Por eso, la gracia de Dios se da «para responder a ella». Así como el hombre puede «ahogar» el Pneuma concedido (1 Tes 5,19), puede también recibir en vano la gracia (cf. 2 Cor 6,1s); pero puede, por otra parte, permitir que actúe en él (cf. 1 Cor 15,10). La respuesta del hombre, que se expresa como «crecimiento en la gracia» (cf. 2 Pe 3,18), se realiza en la fe. La fe y la gracia son inseparables (Rom 4,16), porque la prueba de la misericordia salvadora de Dios —la justificación por → Jesucristo— es otorgada siempre y únicamente en virtud de la fe: «El hombre es justificado por la fe» (Rom 3,28). Pero si «hemos sido salvados por la gracia en virtud de la fe» (Ef 2,8), la gracia, en una relación dialogal con la fe, crea esa nueva realidad en la que es superada la potencia adversa de la ley y el pecado. Quien busca su justificación por la ley, se aparta de la gracia (Gál 5,4). Sólo «por el Espíritu de la fe» existe → esperanza de justificación (Gál 5,5). Y únicamente quien se encuentra bajo la gracia no es esclavo del pecado (Rom 6,14). El hombre no alcanza por su propio esfuerzo ni siquiera la libertad frente al pecado y culpa (cf. Rom 3,9s), mucho menos la justificación como aceptación graciosa por parte de Dios. Ambas cosas son un don gratuito (cf. Rom 5,15.20; 11,6). Puede ayudarnos a entender esto una comparación de la predicación paulina sobre la gracia con los textos de Qumrán. F. Mussner, que aduce una serie de ejemplos, describe la concepción de la gracia propia de la comunidad de Qumrán como «cierta forma previa de la doctrina paulina sobre la gracia».

Igual que en el AT, hay que tener en cuenta en la predicación neotestamentaria de la gracia divina una característica importante: la donación de Dios por la gracia tiene lugar en la historia. Así, la historia se convierte en → historia de la salvación, cuya meta es la soberanía definitiva de Dios (→ reino de Dios) sobre todo cuanto vive, y de este modo es la plenitud

de la creación (cf. Rom 8,21s). Toda gracia de Dios es —como el Pneuma— anticipo de esta meta final (cf. 2 Cor 1,22; 5,5). La voluntad salvífica de Dios y la acción salvadora de Cristo son aplicadas por medio del Pneuma a la existencia humana; por eso, la donación graciosa es el don divino introducido en el momento actual, que se halla bajo la opresión de las dificultades y permite, por tanto, al hombre hallarse en camino hacia el futuro próximo de la consumación. En la predicación del apóstol Pablo, la gracia es también un concepto escatológico.

El *resto de la predicación apostólica* acerca de la gracia divina refleja la visión inicial de Pablo en formulaciones muy diversas. En los Hechos de los Apóstoles se presenta la gracia de Dios como la benevolencia divina que descansa sobre aquellos que dan testimonio de la → resurrección de Jesús (Hch 11,33). La expresión «encomendar a alguien a la gracia de Dios» (Hch 14,26) muestra también una inteligencia de la gracia como benevolencia amorosa de Dios en la que se puede confiar (cf. también Hch 15,40). Los Hechos de los Apóstoles conocen además el don peculiar de la gracia otorgado a cada uno para el provecho de la comunidad: por ejemplo, el don de lenguas de Apolo (Hch 18,27). Encontramos otra correspondencia en la gracia de la conversión concedida a toda una comunidad (Hch 11,21s). La gracia significa la ayuda que procede de Dios, su proximidad y su benevolencia; por eso, el nuevo estado de salvación propio del cristiano en el que hay que perseverar (Hch 13,43) puede ser denominado con el apelativo de gracia (cf. también 1 Pe 5,12; Jud 4).

El Evangelio de Juan considera la gracia divina como tomando forma en la encarnación del Logos. «De su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Jn 1,16), gracia que es la antítesis de la Ley de Moisés y por ello significa vida (Jn 1,4), → luz (Jn 1,9) y manifestación del amor de Dios (cf. Jn 3,16).

Es común a toda la predicación apostólica acerca de la gracia divina el principio según el cual toda gracia de Dios se ha manifestado y se ha hecho historia «en Cristo». A partir de Cristo es verdad que *ahora* es el tiempo de la salvación (2 Cor 6,2). El fundamento para este conocimiento dentro de la fe sólo puede ser el mismo Cristo. Es verdad que Jesús no habla del concepto de gracia; sin embargo, el contenido de su mensaje se centra en la acción graciosa de Dios, que ha acercado todavía más su reino. El mensaje de Cristo sobre el inminente reino de Dios constituye ya la misma realidad de la gracia. Las parábolas del dominio soberano de Dios, sobre todo la parábola del amo bondadoso, que da también al último, en amable liberalidad, lo que necesita (Mt 20,1-16), y las parábolas de la misericordia divina para con lo que se ha perdido —la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo perdido (Lc 15,3-32)—, son imágenes del amor gracioso de Dios. En la «plenitud de los tiempos» este amor no conoce ya las fronteras de un pueblo elegido, sino que envía a sus mensajeros —una vez que los convidados han dado sus excusas— «a los caminos y por los vallados» para invitar a todos sin distinción (parábola del gran banquete [Mt 22,1-10; Lc 14,15-24]). Sobre todo, las bienaventuranzas, dirigidas a los pobres, a los hambrientos, a los que

lloran y a los que sufren persecución (Lc 6,20-23) demuestran que la salvación de Dios para el hombre es prometida por la predicación de Jesús como una gracia *escatológica*. Pero no sólo la predicación, sino también la actuación de Jesús constituyen la materialización y la expresión palpable de la misericordia divina sobre todas las criaturas: por eso cura enfermos (cf. Mc 2,1-12) y posesos (Lc 11,14-20), llama a publicanos y pecadores y mantiene relaciones con ellos (cf. Lc 7,36-50; 15,1-32). Todo esto son → «signos» de la venida del reino de Dios, «signos» de la gracia. Con mayor fuerza aún aparece esto mismo en la → palabra de perdón de los pecados que acompaña a muchos milagros (cf. Mc 2,5; Mt 9,2; Lc 5,20; 7,48), pero sobre todo en la muerte salvadora en la cruz (→ misión, I), considerada como pasión del Siervo de Yahvé sufrida en representación «por los muchos». Aquí la voluntad salvífica de Dios «no perdonó a su propio Hijo» (Rom 8,32). Toda reflexión sobre la gracia divina en la predicación apostólica no es, por tanto, más que la interpretación de la voluntad salvífica de Dios manifestada en Jesús (cf. Tit 2,11).

J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus*, Münster 1932; R. Winkler, *Die Gnade im Neuen Testament*: ZSTh 10 (1933) 642-680; R. Bultmann, "Ελεος: ThW II (1935) 479-482; C. R. Smith, *The Bible Doctrine of Grace*, Londres 1956; W. Grundmann, *Die Übermacht der Gnade*: NovT 2 (1957) 50-72; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga ³1958, 287-292; E. Würthwein-G. Stähling, *Gnade*: RGG II (³1958) 1632-1637; J. Schildenberger-G. Trenker, *Gnade*: BW (1959) 343-352; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* ([⁶1959], Ed. Cristiandad, Madrid 1975) I, 213-219; J. Haspecker-F. Mussner, *Gnade*: LThK IV (²1960) 977-984; K. W. Neubauer, *Der Stamm CHNN im Sprachgebrauch des AT*, Berlín 1964; N. Lohfink, *Gesetz und Gnade: Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfort 1965) 151-173; L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo*, Bilbao 1965; K. H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach Auslegung der Väter: Wort und Schrift* (Düsseldorf 1966) 251-272; K. Berger, *Gracia; I, Escritura*: SM III (1973) 307-314; H. Gross-F. Mussner, *La gracia según el testimonio de la Sagrada Escritura: Mysterium Salutis IV/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 579-607.

I. HERMANN

II. Historia de los dogmas

La inteligencia de la nueva «vida» traída por → Jesucristo a los hombres en la → Iglesia, que tiene su origen en la → encarnación, → redención y misión del Espíritu Santo, fue profundizándose y desarrollándose en la conciencia cristiana y en la teología mediante la confrontación con la tradición religiosa de la revelación veterotestamentaria judaica y con la piedad humana natural de las religiones del paganismo. Tal profundización se llevó a cabo conservando el dato revelado, respondiendo a los problemas y las aspiraciones del corazón humano y superando los errores y la hostilidad de los hombres.

En el siglo II, ciertos círculos judeo-cristianos dieron especial importancia, sobre todo, a las nuevas exigencias éticas (Did 1-6; Barn 18-21), o a

las obras que acompañan a la → fe (1 Clem 32-35), o a la fe y el → amor como vínculos de unión en la Iglesia (IgnEf 14). Los círculos pagano-cristianos, en cambio, daban mayor realce al → bautismo y la → eucaristía (Did 7-10; 14,2). Como gracia especial aparece la «penitencia» (1 Clem 7, 4-8,5), que ya desde muy pronto quedará plasmada en una institución propia (→ penitencia). En el siglo II, Ireneo desarrolla, frente a las tendencias maniqueas e intelectualistas de la → gnosis, apoyándose en Ef 1,10 y Rom 5, 12, su doctrina de la ἀνακεφαλαίωσις (*Adv. Haer.* I, 3,4; III, 18,7; V, 8,1) y distingue en el hombre —siguiendo a Gn 1,26— la semejanza o imagen (*imago*) general de Dios por la → creación, de una semejanza superior (*similitudo*), que se nos da por el bautismo y el Espíritu (→ Espíritu Santo; → imagen). Tertuliano introduce los conceptos de *natura* y *gratia*, que corresponden a la anterior distinción (*De Bapt.* 5; *De An.* 21). Al igual que Orígenes (*De Princ.* 3,1,18s; *In Ep. ad Rom.* 4,5), también Tertuliano (*Adv. Marc.* II, 5-10) destaca la necesidad de la gracia para la vida cristiana y hace notar ya que la «libre voluntad» es un especial regalo de la gracia de Dios (→ libertad). Clemente de Alejandría desarrolla, basándose en 2 Pe 1,4 («partícipes de la naturaleza divina»), la doctrina de la filiación divina (*Paed.* I, 6; VII, 1), mientras Cipriano describe la experiencia de la gracia en su conversión (*Ad Donat.* 4s).

En las controversias cristológicas y trinitarias del siglo IV, los grandes teólogos de la Iglesia griega elaboran la doctrina de la «divinización del hombre» (θεϊωσις; cf. Atanasio, *Contr. Ar.* IV, 2,59; *Ep. de Syn.* 51, según Jn 1,12s; Gál 4,6; 1 Cor 3,16; Gregorio Nacianceno, *Or.* I, 5, según Flp 2,7; 2 Cor 8,9) como interpretación cristiana e histórico-salvífica de la especulación platónica (Platón, *Pol.* X, 613 B; *Phaid.* 62 B; Plotino, *Enn.* I, 2,3; V, 8, 11). Esta doctrina representa aún hoy día el núcleo del tratado de la gracia en la Iglesia oriental. Su fundamento se encuentra en la doctrina bíblica de que el «Hijo unigénito de Dios» (Jn 1,14) es al mismo tiempo «el primogénito entre muchos hermanos» (Col 1,15), o en las afirmaciones acerca de la inhabitación del Espíritu Santo (Rom 8,11) o del Dios Trino (Jn 14,23; cf. Cirilo de Alejandría, *De Trin.* III). Juan Damasceno recopila esta doctrina (*De Fide Orth.* IV, 8).

En el espíritu griego del neoplatonismo (→ platonismo y neoplatonismo) hunde sus raíces una forma de la → mística de sabor intelectualista (Plotino, Proclo y, alrededor del 530, el Pseudo-Dionisio) que, unida a la mística bíblica de Cristo y del amor (cf. Gál 2,20; 2 Cor 5,14; Col y Ef: ἐν Χριστῷ), habría de alcanzar gran importancia en lo sucesivo. Por los tres grados de la vía purgativa, iluminativa y unitiva (*Eccl. Hier.* V, 3) se eleva el hombre hasta aquella interioridad en la que Dios le regala la gracia de la unión en el éxtasis (cf. Plotino, *Enn.* VI, 9,7,11; Pseudo-Dionisio, *De mystica theologia*). Es entonces cuando se acuña el término ὑπερφυσῆς (= *supernaturalis*, traducido así por Escoto Eriúgena), que en la explicación teológica de Tomás de Aquino (*De Ver.*, 27) habría de adquirir suma importancia en la doctrina de la gracia y en la teología en general.

La doctrina de la gracia como tratado independiente se formó en el

siglo v en la *Iglesia latina occidental*, sobre todo por influjo de Agustín en su lucha contra el eticismo naturalista del pelagianismo. Contra los errores del monje irlandés Pelagio y del obispo Julián de Eclano, para quienes el pecado original es el mal ejemplo de nuestros primeros padres y la gracia nos es dada en la voluntad libre, en el ejemplo y la doctrina de Jesús y en el perdón de los pecados, destacó Agustín —siguiendo la interpretación de la doctrina de san Pablo— la interioridad de la gracia y su necesidad para todas y cada una de las obras del hombre santas y dirigidas a la salvación. En este sentido habla Agustín en numerosos escritos suyos entre los años 412-430. Además aclaró las grandes cuestiones acerca del → pecado original y la gracia, la → naturaleza y la gracia, la → libertad y la gracia (desarrollando los términos *gratia praeveniens* y *subsequens*, *gratia operans* et *cooperans*). Contra ciertas objeciones de algunos monjes de Adrumeto (Africa) y Marsella, esclareció también Agustín la doctrina de la importancia de las obras ascéticas además de la gracia, así como el problema de la gracia de la → predestinación y la perseverancia. Esta doctrina encontró su formulación en el sínodo de Cartago, en el 418 (DS 222-230), y en el *Indiculus Caelestini* (compilado alrededor del 440 por Próspero de Aquitania y reconocido en Roma hacia el año 500; DS 238-249). Finalmente, el Concilio de Orange II, que en el 529 se levantó contra el error conocido a partir del siglo xvi con el nombre de semipelagianismo (según el cual el *initium fidei* y la *perseverantia* son obra del hombre: Fausto de Riez, Gennadio), incluyó en sus decretos la mayor parte de la doctrina agustiniana.

Durante la época carolingia surgió una controversia teológica en torno a la doctrina de Agustín acerca de la predestinación —que había quedado incompleta—. Así encuentran resonancia en la mística de Bernardo de Clara-val, centrada en Cristo, algunas cuestiones acerca de la gracia. Las sumas teológicas de la temprana escolástica (colecciones de Sentencias y Sumas desde 1190 a 1250) trataban la doctrina de la gracia de un modo incidental, bajo los temas *fides*, *caritas*, bautismo, Cristo y Espíritu Santo. Sólo bajo la influencia de la psicología y la metafísica de Aristóteles (→ aristotelismo) es estudiada la doctrina de la gracia de un modo más completo (cf. las cuestiones de la gracia de Juan de la Rochelle en la *Suma* de Alejandro de Hales, de Odón de Rigaldo y de Tomás de Aquino), sobre todo en los *Comentarios a las Sentencias* (I, d. 17; II, d. 27-31; IV, d. 17). Si en el NT, en Agustín y en la escuela bonaventuriana la gracia era calificada principalmente como → «luz» y «fuerza» procedentes de Dios, ahora es definida sobre todo —en contra de la doctrina de Pedro Lombardo (*Sent.* I, 17)— como el Espíritu Santo que habita en el hombre (Rom 8,11), como *habitus supernaturalis* en el hombre (Tomás, *In Sent.* II, 26; *De Ver.* 27; *S. Th.* I-II, 110), como nueva cualidad entitativa regalada por Dios al alma; en Duns Escoto y en los franciscanos siguientes, como *caritas* sobrenatural (virtud habitual de la voluntad). «Sobrenatural» significa para los franciscanos «que hace agradable a los ojos de Dios» (*acceptabilis*: esquema neoplatónico), mientras que la escuela tomista entiende bajo esta denominación una fuerza sobreañadida a la naturaleza del hombre (teológicamente: esquema aristotélico) por medio

de la cual las acciones humanas se hacen «meritorias» indirectamente (*de congruo*) o directamente (*de condigno*), es decir, conducen a su fin, que es la visión y posesión de Dios; este fin ha sido determinado para el hombre por Dios y supera toda virtud natural suya. Así se convirtió la «santificación interior» del hombre en el tema principal de la doctrina de la gracia, mientras que para Agustín ocupaba aún el centro de la reflexión el «amor justificante de Dios» para con el pecador. El problema de la justificación fue abordado principalmente al hacer referencia al problema de la naturaleza (sobrenatural) de la contrición y su importancia para el perdón de los pecados.

Las grandes discrepancias entre el *aristotelismo* —colocado de nuevo en el centro del interés y de la discusión por sus comentaristas Averroes y Avicenna— y la tendencia agustiniana —propia sobre todo de la → teología franciscana— condujeron a un aumento de los comentarios al primer libro de las *Sentencias* con olvido de los libros restantes. En consecuencia, la doctrina de la gracia aparece casi exclusivamente como doctrina del amor y de la predestinación por parte de Dios. La condenación del averroísmo (1277) favoreció las afirmaciones acerca del «absoluto poder y libertad de Dios», lo que condujo a interpretar el *meritum* (condicionado por la gracia y el precepto divinos y por la acción obediente y libre del hombre) como *mera acceptatio* por parte de Dios. La crítica del conocimiento, que se desarrolló principalmente en Oxford, terminó por convertir lo «sobrenatural» (la gracia y el estado de gracia del hombre) en objeto sólo de fe. (La escuela de Tomás y Buenaventura veía aún en la experiencia interna de una conciencia limpia, de un amor altruista o del deseo de buenas obras suficientes indicios para una deducción válida respecto al propio estado de gracia). Ello condujo muy pronto a atribuir a la «fe» por sí sola (en cuanto opuesta a la gracia y a la *caritas*) una dimensión propia, totalmente nueva. La «mística» que se formó paralelamente a esta evolución teológica, sobre todo entre los dominicos (el maestro Eckhart, Juan Taulero, Enrique Suso), en el clero secular (Juan Gerson, Hugo de Balma, Juan Kempf de Estrasburgo) y en los monasterios femeninos (Matilde y Gertrudis de Helfta, Juliana de Norwich, etc.), acentuó todavía más la oscuridad de esta fe (influjo neoplatónico: Pseudo-Dionisio, *De mystica theologia*). Por el contrario, la piedad popular se inclinó cada vez más hacia una piedad externa, centrada en las obras.

El divorcio, propio del nominalismo, entre fe y ciencia, natural y sobrenatural; la tensión entre la teología científica, la piedad monacal y la devoción popular, así como un distanciamiento general de la escolástica y una tendencia hacia el nuevo humanismo y hacia una teología fundada en la Escritura, condujeron a una nueva concepción teológica de la gracia por parte de los *reformadores* (→ Reforma protestante), que pone la «justificación del hombre» simplemente en la predestinación absoluta por parte de Dios (Calvino, Zuinglio) o en la imputación de los méritos de Cristo —en virtud de la fe en él— al hombre que sigue siendo pecador (Lutero). → Ley y → evangelio, fe y obras, al igual que la corrupción experimentada por el hombre (Rom 7,14-25; cf. Agustín: *massa damnationis*) y la justificación, regalo de

Dios por la fe firme en Cristo, aparecen dentro de esta teología más personalista en una yuxtaposición «dialéctica». Todo lo que la teología de la Edad Media (a causa de una interpretación mística de 2 Pe 1,4 dentro de categorías aristotélicas) había elaborado en el intento de explicar la realidad intramundana (creada) de la gracia y los medios o signos sacramentales, se desvaneció rápidamente en las nuevas doctrinas de la Reforma, que tendían cada vez más a un «espiritualismo».

Fue necesaria la espléndida teología surgida en la España del siglo xv (Andrés de Vega, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Jerónimo Seripando, etc.) para poder dar una respuesta a los innovadores, como de hecho sucedió en el *Decretum de iustificatione* (DS 1520-1583) del Concilio de Trento, conservando la tradición católica y sobre todo partiendo de una nueva inteligencia de la Escritura. La preparación, el desarrollo y los efectos del proceso en que el hombre recibe la curación de su pecado y es santificado por Dios son expuestos con gran profundidad, manteniendo claramente la gratuidad de la primera gracia y de la perseverancia. La doctrina acerca de la «doble justicia», esbozada ya en la teología franciscana del siglo XIII (Guillermo de Ware, Pedro de Falgario habían exigido, además de la gracia, la inhabitación del Espíritu Santo; Pedro de Trabes, la imputación de los méritos de Cristo) y que tendía a armonizar la *gratia informans* católica y la *imputatio meriti Christi* luterana (así Seripando Pighius, entre otros), fue rechazada. De esta manera se abandonó el planteamiento dialéctico de la cuestión en favor de un tratado más orgánico de la gracia dentro de la visión tomista.

Las diversas interpretaciones de la doctrina de Trento por parte de la teología católica condujeron, en el siglo xvi, a la formación de una doble «escuela»: la «tomista» (Domingo Báñez) y la «molinista» (Luis Molina). El pensamiento de la primera se desarrollaba dentro de un esquema orgánico intelectualista; la segunda era más actualista y personalista. Ambas escuelas mantuvieron una prolongada *controversia de la gracia* (1582 hasta 1601) que, al no llegar a una solución a pesar de las disputas (1602 al 1607) y las comisiones papales, terminó con la prohibición de toda discusión. Esta controversia hizo patente la gran tensión interior propia del concepto católico de gracia y condujo a la formación de los diversos «sistemas de la gracia» en las distintas órdenes y escuelas de espiritualidad. Con motivo de esta controversia se formaron los conceptos de *gratia sufficiens* y *gratia efficax*, de igual modo que de la controversia entre → agustinismo y → tomismo en el siglo XIII (sobre todo por obra de Ricardo de Mediavilla y Mateo de Aquasparta) había surgido la distinción entre *gratia habitualis* (anteriormente denominada *gratum faciens* y desde el Tridentino *gratia sanctificans*) y *gratia actualis* (término que se ha ido imponiendo cada vez más después de Trento). La lucha contra los nuevos errores predestinacionos (M. Bayo, C. Jansenio, P. Quesnel: DS 1901-1980, 2001-2007, 2305-2313, 2401-2440) condujo —sobre todo en Cayetano de Vio— a la formación del concepto auxiliar de *natura pura* (que se refiere a la naturaleza humana sin gracia, pero también sin las consecuencias del pecado original), a cuya luz fue reelaborado el con-

cepto de «sobrenatural», aunque ello trajo consigo la amenaza de un «extrinsecismo» en la teología de la gracia. En la España del siglo XVI surgió el gran movimiento de la mística de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, de tendencia psicológica. Durante el siglo XVII, en Francia, la «Escuela Francesa» (cardenal Pedro de Bérulle y Francisco de Sales) y el «Oratorio», fundado entonces, cultivaban una piedad cristocéntrica, en la que la gracia era interpretada como un asemejarse a Cristo.

En contra del moralismo pedagogizante que surgió en la teología de la Ilustración del siglo XVIII, aparece en el curso del siglo XIX —condicionada por una vuelta a la alta escolástica (M. J. Scheeben, J. Kleutgen: «neoescolástica») — una interpretación más profunda (de carácter metafísico-orgánico) de la gracia —«desposorios de la naturaleza y la gracia»—, a cuyo efecto fue introducido el vocablo, poco feliz, de «sobrenaturalidad». En la actualidad, gracias a una nueva reflexión sobre la *potentia oboedientialis* y sobre el *desiderium naturale in (visionem) supernaturalem*, se ha conseguido una interiorización de la doctrina de la gracia frente a la amenaza del extrinsecismo. A ello va unido el intento de investigar más profundamente el aspecto personal de la gracia a partir de una piedad centrada en Cristo (Dom Marmion, R. Guardini), o de la mística de la Trinidad (J. Alfaro), o de la teoría de los misterios (O. Casel), o de la doctrina de la inhabitación del Espíritu Santo en la Iglesia (H. Volk).

En la doctrina de la justificación, los contactos entre la teología católica y la luterana sobre la base del NT han conducido a una acogida cada vez mayor por parte del luteranismo de la doctrina del NT acerca de las «buenas obras» y del «premio» prometido, mientras por parte católica se ha llegado a descubrir y rechazar una «santidad por las obras», que caía dentro del espíritu de la Ilustración (J. Pascher). Junto a estos elementos personales que integran el concepto de gracia no hay que olvidar los componentes éticos y metafísicos.

III. *Elaboración sistemática*

El punto de partida para una visión sistemática de la doctrina de la gracia está constituido por las siguientes verdades reveladas:

1.^a El → hombre, «espíritu encarnado», es en lo más profundo de su ser personal «creación» del amor de Dios; por ello depende totalmente de su «Creador» en un plano salvífico.

2.^a En su mismo «ser natural», el hombre es creado por Dios como «imagen» suya (*imago*: Gn 1,26), capaz como → «persona» de dar una respuesta consciente y libre a la → palabra amorosa de Dios, y obligado a ello.

3.^a El hombre es llamado desde un principio (ya en la situación del paraíso; → Adán), a través de una «alianza divina» por medio de Abraham y Moisés y que se hace personal en Jesucristo (→ alianza), a una comunidad personal con Dios, a un «ser sobrenatural» (*similitudo* con Dios: cf. 2 Pe 1,4) que supera la naturaleza humana. La raíz y la esencia de todo → pecado

descansa en la libre no correspondencia a esa vocación, a causa de la soberbia o la autosuficiencia.

4.^a Por el contrario, el seguimiento de tal vocación y la aceptación de esta verdadera «filiación divina» (1 Jn 3,1) abren el camino hacia una plenitud del hombre que supera toda capacidad humana (1 Cor 2,9; 1 Jn 3,2) en la glorificación y en la bienaventuranza por medio de la → participación de la → «gloria» de Dios (1 Tes 2,12; Col 3,4; 2 Cor 3,18; Gál 4,6). En esta consumación de la *gloria* se revela la *gratia* como consumación sobrenatural de la *natura* del hombre. Así aparece cómo la gracia tiene que abarcar todos los estratos del ser humano y, por consiguiente, ha de ser concebible como un elemento formal en cada uno de esos planos, manteniendo por encima de todo ello el supremo fundamento de su ser y de su comprensión en la misma esencia sagrada de Dios.

Como consecuencia de lo expuesto hasta aquí, hemos de decir en primer término que todo lo creado en cuanto tal es gracia en un «sentido amplio», tal como aparece en la revelación del AT y en la → esperanza escatológica. Desde esta perspectiva es posible también llegar a comprender por qué la gracia presupone' (*praesupponit*) y perfecciona (*perficit*) la → naturaleza. Esta perfección toma su medida, en último término, de la fuerza de Dios, que llega a su plenitud precisamente en la debilidad de la naturaleza (2 Cor 12,9). En «sentido estricto», la gracia es un diálogo entre Dios y el hombre, en el que Dios se entrega libremente al hombre y éste acepta libremente a Dios. En el carácter dialogal y en el mismo ser creado descansa la posibilidad, propia de la gracia, de ser «producida» (*infundere, concreate*: Ef 2,10) y de «desaparecer» (*desinere, destruere dispositive*), de igual manera que en su ordenación a la naturaleza histórica corpóreo-espiritual del hombre se basa la posibilidad de acrecentamiento (2 Pe 3,18) y de disminución. Pero, como la plenitud de la gracia es «Dios y su don» simultáneamente (Is 40,10; Ap 22,12), hay que mantener, junto a la gracia creada (don), la gracia increada (Dios) como componente esencial de la gracia total en el hombre.

A partir de la → existencia histórica del hombre puede entenderse la gracia como un «proceso» entre Dios y el hombre. Las principales etapas de este proceso son: predestinación eterna, justificación como comienzo del proceso de la gracia para el pecador en este tiempo y como acontecer que perdura en la vida terrena del hombre, en la cual se realiza y se revela el misterio de la «gracia y la libertad», lo mismo que en la lucha por el → reino de Dios (Mt 11,12) se revela la tensión entre el espíritu y el cuerpo, entre la persona y el mundo, hasta llegar al misterio de la «perseverancia final» (Mt 10,22; 24,13). En este proceso decide la criatura bajo la gracia de Dios y ante el tribunal de la propia → conciencia moral (Rom 14,23; 1 Cor 11,31) aquello que en el juicio final recibirá remuneración (Mt 25,46) en un acto de la gracia y de la → justicia de Dios.

La decisión eterna del amor de Dios es el principio de toda gracia. Esta se manifiesta en la elección, vocación, santificación y conducción del hombre que camina y alcanza su madurez en el tiempo gracias al Dios eterno que sobrepuja al tiempo (Ef 1,3-6; Rom 8,29s).

Esta gracia del Dios eterno se plasma en el proceso histórico de la vida humana como «gracia justificante», la cual se nos da como gracia sanante (la *gratia sanans* en que insiste Agustín), como gracia que eleva sobre las realidades terrenas (*gratia elevans*: elaboración conceptual de Felipe el Canciller, hacia 1250), como gracia que nos hace gratos a Dios (*gratia gratum faciens*: denominación procedente de la Edad Media), como gracia santificante (*gratia sanctificans* es un término empleado a partir del Tridentino) y como gracia que ayuda a toda obra buena y meritoria (llamada *gratia adiuuans* desde Agustín y *gratia actualis* a partir del Tridentino).

La *santificación* es una extinción real de la culpa aneja al pecado (*reatus peccati*), aunque como consecuencia de éste permanece la corrupción de la naturaleza, que es punto de arranque para la → tentación interior y exterior (*fomes peccati*), la cual da pie a su vez tanto a la confirmación en el bien como al pecado. Todo inicio de salvación presupone en el hombre la fe en Dios creador y remunerador (Heb 11,6), la esperanza confiada en el amor divino que perdona y, por fin, un amor incipiente (DS 1520-1583; Flp 1,6); actos o actitudes que únicamente son posibles con la ayuda de la gracia actual de Dios. El hombre tiene que ser sanado primeramente de su orgullo hereditario y su dispersión en el mundo (1 Jn 2,15ss) por medio de la penitencia y del arrepentimiento gracioso: debe llegar a ser libre y capaz para un diálogo real con Dios.

La verdadera *justificación* del hombre por parte de Dios significa a la vez «anulación de la culpa» e «infusión de la gracia santificante», curación y santificación por medio de la *gratia sanctificans et habitualis*, cuya esencia y efectos nos son revelados por primera vez en Cristo. La gracia significa «nacimiento de Dios» (*ex Deo*) (Jn 1,13; 3,5) para ser «hijo de Dios» por medio de su Espíritu (Rom 8,15s; Gál 4,5ss). En la gracia el hombre llega a ser por la palabra de Dios (1 Pe 1,23), por la fe en Cristo (Gál 3,26) y, sobre todo, por el misterio del bautismo (Hch 2,38; Tit 3,5; Rom 6,2-11) una «nueva creación» (2 Cor 5,17). El bautismo nos hace miembros del cuerpo de Cristo (de la Iglesia: 1 Cor 12,12; Rom 12,5), semejantes a Cristo (Rom 8,29; Gál 4,19), partícipes de la «plenitud» de Cristo (Ef 1,8; Col 2,9s). En este nuevo ser «en Cristo» puede el hombre realizar obras que producen frutos según la exigencia de Cristo (Mt 3,10; 7,17; 13,8; Jn 4,36; cf. Ef 2,10) y «merecen» de Dios un premio (Mt 5,12; Ap 11,18).

Toda «obra meritoria y sobrenaturalmente buena» está además bajo la ley de la *gracia adyuvante* (*gratia actualis, adiuuans*: cf. Jn 6,44; 15,5), que consiste —según los tomistas— en mociones sobrenaturales, actuales y transitorias, o —según los molinistas— en valoraciones o deseos subconscientes del corazón humano producidos por Dios. La doctrina de la «necesidad de la gracia» (sin gracia no puede el hombre evitar el pecado, ni puede cumplir debidamente los mandamientos, ni realizar obras meritorias, ni levantarse después de haber caído en la culpa: cf. Tomás, *S. Th.* I-II, 114) no excluye —ni siquiera en el pecador— la capacidad de la naturaleza humana para realizar «obras naturalmente buenas» (DS 2215, 2307s). Aunque estas obras no sean meritorias, tienen su importancia como preparación para recibir la

gracia que, en el plano de la historia de la salvación, es ofrecida sin cesar. Si se entiende además la libertad humana como un don creado y la gracia como un efecto del Creador, se explica que el hombre conserve también bajo la gracia la libertad de su actuación. La gracia, en efecto, libera al hombre en su obrar dándole la auténtica «libertad de los hijos de Dios» (Jn 8,36; Rom 8,21; cf. el escrito pseudoagustiniano *Hypomnesticon* III, 11: «recte arbitror comparari liberum arbitrium iumento, gratiam vero sessori»; un nuevo sentido en M. Lutero, *De servo arbitrio*).

El objeto de la acción divina al otorgar la gracia es el «reino de Dios» no sólo en el individuo, sino en todo el mundo. Por ello habla la revelación de «dones de gracia» específicos (χαρίσματα = gracias de estado: 1 Cor 12,4-11) que son concedidos al individuo no para sí mismo, sino para su servicio en el reino de Dios (Mt 18,23; 24,45; 25,14). La libertad del hombre antes y después de recibir estas gracias —que pueden estar también vinculadas a algunos sacramentos relativos a un estado (ordenación sacerdotal; → matrimonio)— se hace visible sobre todo en los «consejos evangélicos» (→ pobreza: Mt 19,21; → virginidad: Mt 19,12; → obediencia: Mt 20,26).

Por ser necesario el estado de gracia no sólo para que nuestras propias obras sean meritorias, sino también para que sean «fructuosas» para el reino de Dios, la Iglesia ha enseñado y defendido expresamente sólo una «certeza moral» acerca del estado de gracia, frente a la «certeza de la fe» cognoscible por la experiencia que propone Lutero. Esta certeza moral viene dada en la vida práctica por el mismo hecho de la fe y garantiza la apertura escatológica a la «esperanza» (Rom 8,24; DS 1533, 1563), deja lugar para el «temor de Dios» junto al amor (Eclo 2,15ss; Prov 1,7) y por otra parte excluye toda «duda» contraria a una verdadera existencia cristiana (Mt 21,21; Sant 1,6), así como la «angustia» (1 Jn 4,18; Lc 12,7.32) y la «pusilanimidad» (Is 35,4; Mt 17,20; Lc 12,28).

Este es el punto de partida para plantear la cuestión de una «experiencia de la gracia». La gracia sobrenatural no puede ser objeto formal de experiencia natural refleja. Sin embargo, la gracia, según la revelación, va acompañada de ciertos elementos que, en la aceptación y cooperación por parte del hombre, hacen posible una experiencia no refleja, como don propio del espíritu o de la luz de Dios (Rom 8,16.26; Sal 36,10) y que en «estados místicos» pueden ser experimentados de un modo reflejo como auténticos dones de la gracia.

Como Jesús ben Sirac (Eclo 43,27), llevado del asombro ante el «Creador en su creación», clama: «Dios es el todo», también puede el cristiano, admirado ante la consumación de toda la historia de la salvación en Cristo y en su reino, exclamar con Teresa de Lisieux: «Todo es gracia». Como ya mucho antes había confesado Pablo de sí mismo: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20).

DThC VI (1920) 1554-1687; J. Rivière, *Justification*: DThC VIII (1925) 2077-2227; H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn 1925; M. Merlin, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Paris 1931; F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Friburgo 1933; F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria*, Basilea 1934; H. Rahner, *Gottesgeburt im Herzen des Menschen*: ZkTh 59 (1935) 333-418; B. Froget, *De l'habitation du St.-Esprit dans les âmes justes*, Paris 1938; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris 1938; W. Rostan, *Der Begriff der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter*: ThQ 119 (1938) 200-225, 275-317, 470-503; J. Auer, *Entwicklung der Gnade in der Hochscholastik I*, Friburgo 1942; H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946; J. Auer, *Um den Begriff der Gnade*: ZkTh 70 (1948) 341-368; H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris 1948; H. Rondet, *La divinisation du chrétien*: NRTh 71 (1949) 449-476, 561-588; J. Trütsch, *Sanctae Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949; M. Daffara, *De gratia Christi*, Roma 1950; J. Auer, *Entwicklung der Gnade in der Hochscholastik II*, Friburgo 1951; C. Fernández, *La gracia según San León el Grande*, Madrid 1951; J. H. Nicolas, *Le mystère de la grâce*, Lüttich 1951; J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid 1952; A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1-2*, Ratisbona 1952; J. B. Terrien, *La gracia de Dios y la gloria*, Madrid 1952; J. Pohle-J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn ¹⁰1956; J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gr 38 (1957) 5-50; H. Jedin, *Das Konzil von Trient*, Friburgo 1957, 139-164, 201-268; H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957; M. J. Scheeben-H. Schauf, *Handbuch der katholischen Dogmatik VI*, Friburgo ³1957; A. Piolanti, *Natura e grazia*, Roma 1958; E. Kaehler-W. Joest, *Gnade Gottes*: RGG II (³1958) 1637-1645; F. Diekamp-K. Jüssen, *Katholische Dogmatik II*, Münster ¹²1959; H. de Lavalette, *Extrinsezismus in der Gnadenlehre*: LThK III (³1959) 1322-1323; J. Auer-F. Lakner, *Gnadenverlust, Gnadenwachstum*: LThK IV (²1960) 1014-1016; J. Auer-K. Rahner, *Gnade*: LThK IV (²1960) 984-998; K. Rahner, *Gnadenerfahrung*: LThK IV (²1960) 1001-1002; K. Rahner, *Gnadenlehre*: LThK IV (²1960) 1010-1014; F. Stegmüller, *Gnadenstreit, Gnadensysteme*: LThK IV (²1960) 1002-1010; M. Schmaus, *Teología dogmática V*, Madrid 1961; W. Joest-E. Kinder-R. Hermann, *Rechtfertigung*: RGG V (³1962) 828-846; K. Rahner, *Naturaleza y gracia*: Escritos de teología IV (Madrid 1964) 215-244; *ibíd.*, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación*: *ibíd.*, 245-280; I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964; H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966; E. Schillebeeckx, *Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el Concilio de Trento*: Concilium 5 (1965) 168-171; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster ²1966; M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia*, Salamanca 1967; H. Küng, *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, Barcelona 1967; K. Rahner, *Teología de la libertad*: Escritos de teología VI (Madrid 1967) 210-232; *ibíd.*, *A la par justo y pecador*: *ibíd.*, 256-270; H. de Lubac, *El misterio del sobrenatural*, Barcelona 1968; C. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1969; F. Funke, *Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung*, Gotinga 1969; F. Arduzzo, *Natura e grazia*, Brescia 1970; C. R. Meyer, *A Contemporary Theology of Grace*, Staten Island 1971; J. Sittler, *Essays on Nature and Grace*, Filadelfia 1972; J. Auer-K. Rahner, *Gracia*: SM III (1973) 314-345; J. Alfaro, *La gracia de Cristo y del cristiano*: *Cristología y antropología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 45-103; *ibíd.*, *El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia*: *ibíd.*, 227-343; *ibíd.*, *Persona y gracia*: *ibíd.*, 345-366; G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1974; J.-L. Segundo, *Grazia e condizione umana*, Brescia 1974; J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 137-172; 249-304; B. Derwery, *Deification*, Londres 1975; P. Fransen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*: *Mysterium Salutis IV/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 611-730; O. H. Pesch, *La gracia como justificación y santificación del hombre*: *ibíd.*, 790-877; P. Fransen, *El ser nuevo del hombre en Cristo*: *ibíd.*, 879-937; L. Boff, *Gracia y liberación del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.