

# JUSTIFICACION

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

I. *Sagrada Escritura; → justicia*

II. *Historia de los dogmas*

En estrecha conexión con la redención objetiva realizada por Cristo está la apropiación subjetiva de la redención por cada hombre, apropiación que lleva a la justificación. Mientras la redención objetiva es una acción exclusivamente divina, en la justificación colaboran → Dios y el → hombre. Se suele distinguir entre justificación actual y habitual: se entiende por la primera el paso del pecador al estado de → gracia, y por la segunda, el estado mismo de justificación o de gracia, o dicho de otro modo: la recta relación del hombre con Dios, realizada por Dios mismo, pero que (en el adulto) depende también de la colaboración del hombre justificado.

Dado que la cuestión de la justificación abarca todo un complejo de problemas dentro de la doctrina de la gracia, nos limitaremos aquí a algunos puntos particulares. Ya la primitiva Iglesia se vio obligada a oponerse a interpretaciones erróneas de la justificación. Santiago, Pedro, Juan y Judas atacaron a los antinomistas, que sostenían la justificación únicamente por la → fe y rechazaban cualquier forma de → ley. Las grandes → herejías posteriores tocaron en parte también problemas de la justificación. Así, el gnosticismo (→ gnosis) profesa la opinión de que sólo el conocimiento libera la centella divina del cuerpo material y malo del hombre, mientras que el → mal

es aniquilado tanto por la ascesis como por la vía libertina. También en el maniqueísmo encontramos deformaciones de la concepción cristiana de la justificación; para él no existen ni la culpa ni el arrepentimiento, sino sólo la necesidad de la separación de las partes de luz y tinieblas mezcladas en el hombre; el maniqueísmo cree además posible un estado de perfección en el que los elegidos no podrán caer ya en el → pecado. Los mesalianos y euquitas creyeron poder renunciar a los → sacramentos de la Iglesia y alcanzar ya en la tierra la visión de Dios sólo mediante una vida de oración y sin trabajo. Para Joviniano, por el contrario, el → bautismo suprime toda posibilidad de pecar. La concepción católica de la justificación no tenía lugar alguno dentro del pelagianismo; el semipelagianismo negaba que el *initium fidei* sea un don de la gracia (DS 375; cf. además E. Krebs, *Rechtfertigung*: LThK VIII [1936] 675-680).

En las discusiones teológicas de los siglos XIV y XV en relación con la *teoría de la aceptación*, mantenida y desarrollada por Duns Escoto, fueron objeto de mayor atención y adquirieron mayor importancia algunos problemas de la doctrina de la justificación. Esta teoría trataba de responder ante todo a la pregunta siguiente: ¿de qué depende en último término que un hombre pueda alcanzar la vida eterna y por qué determinadas acciones humanas pueden merecerla? Duns Escoto parte del principio de que nada creado, es decir, ninguna realidad no divina puede forzar, en el sentido estricto de la palabra, la voluntad de Dios a que quiera algo (*nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum*). Como la gracia es algo creado, tampoco ella podrá *obligar* a Dios a dar la vida eterna a un hombre que la posee u obra movido por ella. No habría contradicción alguna (*de potentia Dei absoluta*) en que Dios concediese la vida eterna por sus buenas obras puramente naturales a un hombre que no posee la gracia o la *caritas*; en el actual orden de salvación (*de potentia Dei ordinata*), sin embargo, Dios acepta como meritorias para la vida eterna aquellas obras que se realizan en estado de gracia y en colaboración con ella. En todo caso, el fundamento propio del mérito (*ratio meriti*) está en la aceptación libre de la voluntad divina. La doctrina escotista distingue, pues, claramente entre el carácter *sobrenatural* de una acción, que le viene de la *caritas* que la informa, y su carácter de acción *meritoria*, que le viene de la aceptación divina. Sin olvidar la realidad de la gracia y la elevación que ésta procura al hombre y a sus actos, la doctrina escotista pone particularmente de relieve la trascendencia y absoluta independencia de Dios y el carácter absolutamente gratuito no sólo de la gracia, sino también de la recompensa eterna. Las no raras afirmaciones según las cuales Duns Escoto habría contribuido a una debilitación del concepto de gracia y habría mantenido la arbitrariedad de la voluntad divina se apoyan en un conocimiento insuficiente de los textos de Duns Escoto o en que se le han atribuido las opiniones de algunos de sus seguidores. En éstos, incluso en los que son tenidos por fieles escotistas, como Juan de Bassolis y Francisco de Mayronis, discípulos inmediatos de Escoto, tiene lugar una alteración y falseamiento de la doctrina escotista. Esta evolución ha influido en la teología de los reformadores no sólo provocándola, sino también determinando

su contenido (especialmente por su debilitamiento del sentido de la noción de caridad, sus arriesgadas especulaciones sobre la *potentia Dei absoluta* y la desvinculación de la teoría de la aceptación de la doctrina sobre Dios). Las raíces de este desarrollo están, desde diferentes puntos de vista, en Pedro Auréolo, en Durando de San Porciano y Pedro de Palude. Guillermo de Ockham es en este punto menos extremista que otros. Un concepto insostenible de Dios está también en el fondo de la doctrina de la aceptación de Gabriel Biel, a quien su influjo sobre Lutero da una particular significación.

Los reformadores (→ Reforma) consideraron la justificación del hombre como el fruto propio de la redención. Mientras la teología católica no limita la colaboración del adulto en la obra de su justificación únicamente a la confesión creyente de las propias culpas, para la interpretación protestante la única contribución del hombre a la justificación consiste en la fe fiducial. En nada contribuye a la justificación la vida santa que el pecador, objeto de la gracia de Dios, lleva en virtud de la libertad con la que es agraciado por Cristo. Santificación y justificación fueron separadas con todo rigor por la antigua teología protestante; en la moderna, se distingue la santificación no de la justificación misma, sino del fundamento y condiciones de la justificación. Según esto, Dios no justifica porque ha santificado, sino santifica al declarar justo (cf. C. Andresen, *Erlösung, dogmengeschichtlich*: RGG II [31958] 593s, y W. Joest, *Heiligung, dogmatisch*: RGG III [31959] 180s).

La interpretación de la doctrina de Lutero sobre la justificación no es tampoco dentro de la teología protestante de ningún modo unitaria. Se podría, sin embargo, establecer como cierto que a Lutero le importaba sobre todo sustraer lo más posible la justificación a la acción del hombre y considerarla como obra de sólo Dios. Si se tiene en cuenta esto habrá que lamentar que Lutero, por un lado, haya conocido el pensamiento de Duns Escoto desfigurado por el nominalismo y que, por otro, los católicos en sus controversias teológicas, hayan adoptado como punto de partida, de forma casi exclusiva, la doctrina tomista que acentúa en esta cuestión otros aspectos. Por más diferencias que existan entre Duns Escoto y Lutero, éste podría haber entablado diálogo con el verdadero Escoto mucho más fácilmente que con Tomás de Aquino.

### III. *Elaboración sistemática*

La formulación clásica de la doctrina católica sobre la justificación se llevó a cabo en el Concilio de Trento, que la elaboró teniendo en cuenta las tesis de los reformadores. Mientras para Lutero la justificación es, en su aspecto negativo, no una anulación real del pecado, sino un encubrimiento o no imputación del mismo, y, en su aspecto positivo, no una renovación y santificación interna, sino una imputación externa de la justicia de Cristo, según la interpretación católica la justificación consiste, negativamente, en una verdadera anulación del pecado y, positivamente, en una santificación

y renovación sobrenatural (DS 1515, 1524, 1528, 1561; además Mt 9,2.6; Lc 7,47s, etc.; Jn 3,5; Tit 3,5s; 2 Cor 5,17; Ef 4,23s; 1 Cor 6,11, etc.).

1. *Proceso de la justificación.* En el proceso de la justificación hay que distinguir diversas fases y factores, como son: las causas de la justificación, la preparación a la misma, el perdón del pecado y la santificación; no se ha de imaginar, sin embargo, que éstos se den y actúen en un orden rigurosamente cronológico.

a) Apoyado en la teoría aristotélica escolástica de las causas (→ aristotelismo en la teología; → tomismo), el Tridentino ha precisado las causas de la justificación del siguiente modo: *causa finalis primaria* es la gloria de Dios y de Cristo; *causa finalis secundaria*, la vida eterna del hombre; *causa efficiens principalis*, Dios misericordioso; *causa meritoria*, → Jesucristo; *causa instrumentalis* de la justificación primera, el → sacramento del → bautismo, respecto al cual la fe (en el adulto) es presentada como *causa dispositiva*; *causa formalis*, la gracia santificante. Al declarar que la gracia santificante es la *unica formalis causa*, el Concilio de Trento quiso rechazar la doctrina de la doble justicia, que sostuvieron algunos reformadores (Calvino, Bucero) y también algunos teólogos católicos (Seripando, Contarini, Pighius, Gropper), doctrina según la cual el perdón de los pecados resulta de la justicia de Cristo imputada al pecador, y la santificación, de una gracia inherente al alma (DS 1529 y 1560).

b) La doctrina de Trento sobre *la preparación a la justificación* puede resumirse brevemente de este modo: el pecador puede y debe prepararse con ayuda de la gracia actual a recibir la gracia de la justificación (DS 1559). Con ello no se aparta el Concilio de la línea del Arausicano II (DS 375), pero se opone al pesimismo antropológico de los reformadores (cf. DS 1525ss, 1554, 1557 y los pasajes de la Escritura que allí se citan). Para el adulto la justificación no es posible sin la fe (DS 1532, 1529 y 3012). La fe a la que el Concilio se refiere no es la fe fiducial indeterminada en su contenido, sino la fe que profesa un contenido determinado (→ confesión; DS 1562) y que debe tener como consecuencia otros actos que dispongan al hombre a la justificación, actos que pueden resumirse en la *μετάνοια* (→ conversión) exigida por el NT, entendida en un sentido amplio (DS 1559, 1525s). Con ello se opone el Tridentino a la doctrina reformadora de la *sola fides*.

c) *El perdón de los pecados* consiste, según Lutero, no en que Dios nos hace libres del pecado, sino en que nos declara libres de él. Esta doctrina está resumida en la fórmula característica: *simul iustus et peccator*. Es difícil precisar si Lutero comprendía esta expresión sólo en el contexto de la → historia de la salvación o también en sentido metafísico; los mismos teólogos protestantes no son unánimes en la interpretación de la misma. El Tridentino la entendió en su sentido metafísico y la condenó afirmando la doctrina contraria (DS 1528, 1561). Entendida tan sólo en el contexto de la historia de la salvación, la fórmula está enteramente de acuerdo con la interpretación católica, ya que en este sentido preciso también el justo sigue

siendo «pecador», es decir, un hombre históricamente inclinado bajo el peso del pecado (el → pecado original y los pecados propios), expuesto a cada paso al riesgo de nuevos pecados y marcado, en virtud de esta situación, por el pecado. Estos pensamientos han sido conservados de forma especialmente viva en la → liturgia de la → Iglesia. En sentido metafísico, en cambio, el justificado ya no es «pecador», pues sus pecados han quedado realmente borrados (DS 1515, 1542, 1671). La recta interpretación del perdón de los pecados presupone, por lo demás, la recta interpretación del pecado (→ penitencia).

d) En el proceso de la justificación no se ha de separar del perdón de los pecados la *santificación*, es decir, la infusión de la gracia que santifica y renueva internamente al hombre (DS 1528); por eso el Tridentino habla también de la gracia como *unica formalis causa iustificationis* (DS 1529, 1561). La opinión, defendida entre otros por Duns Escoto (*Rep. Par. IV*, d. 1, q. 5, n. 5), según la cual el perdón de los pecados y la infusión de la gracia no tienen *de potentia Dei absoluta* que ir siempre unidas, es de carácter puramente teórico y no se opone a la doctrina de Trento.

2. *El estado de justificación.* a) El lenguaje teológico escolástico designa la gracia santificante causa formal del estado de justificación como accidente real cualitativo o *habitus operativus*, que eleva en primer lugar al sujeto en su ser, pero incluye además un momento operativo. No hay acuerdo entre los teólogos sobre la diferencia (tomistas) o identidad (escotistas) entre *gratia* y *caritas*. Apoyados en la Sagrada Escritura, los teólogos emplean diversas imágenes para describir el estado del hombre justificado en sí mismo y en su relación con Dios. Así, la gracia santificante concede al alma una belleza sobrenatural (cf. Sal 45,8; Rom 8,29; Gál 4,19, y la imagen de la vestidura de bodas, Mt 22,11s); hace al hombre amigo de Dios (Sab 7,14; Jn 15,14s; Rom 5,10; Ef 2,19; DS 1528, 1535); le hace hijo de Dios y heredero del cielo (Rom 8,15; Ef 1,13s; Tit 3,7; DS 1524, 1528) y le convierte en templo del Espíritu Santo (1 Cor 3,16; Ds 1678, 1915).

Según la doctrina del Concilio de Trento, acompañan a la gracia santificante otros dones sobrenaturales (siguiendo al *Catecismo Romano* II, 2,50, se habla del «séquito» de la gracia santificante). Estos dones son las tres virtudes divinas o teologales: → fe, → esperanza y caridad (→ amor) (DS 1530; se llaman «teologales» porque son concedidas por Dios y se refieren inmediatamente a Dios). Según el parecer común de los teólogos, con la gracia santificante le son concedidos al hombre los dones del → Espíritu Santo (cf. Is 11,2s) y las → virtudes morales, especialmente las llamadas virtudes cardinales: prudencia, → justicia, fortaleza y templanza. La inclusión de estas virtudes cardinales es problemática, ya que constituyen un fruto típico del pensamiento occidental y no un elemento genuinamente cristiano (cf. M. Heinrichs, *Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden*, Münster 1954).

b) También en la doctrina sobre las propiedades del estado de justi-

ficación aparece la diferencia entre la interpretación católica y la reformada. Mientras para los reformadores el hombre justificado está, mediante la confianza en Cristo, absolutamente cierto de su justificación, el Tridentino, de acuerdo con la Sagrada Escritura (cf. 1 Cor 4,4; Flp 2,12) enseña que nadie puede estar cierto, con certeza de fe, de que posee la gracia de Dios (DS 1534 y 1563-1565). Tal certeza sólo podría apoyarse en una revelación especial de Dios (cf. Lc 1,28; 5,20; 7,47). La incertidumbre enseñada por la Iglesia no excluye, sin embargo, una gran certeza moral apoyada en el testimonio de la propia → conciencia. Una nueva diferencia entre ambas interpretaciones reside en que para los reformadores la «medida de la gracia» es igual para todos los justificados, pues la justicia de cada uno de ellos no es sino la de Cristo imputada por el Padre; en la doctrina católica, en cambio, la medida de la gracia de la justificación recibida es desigual conforme a la medida de la libre donación de Dios y de la disposición propia del sujeto (DS 1529); la justificación puede, por otra parte, ser aumentada mediante las buenas obras (DS 1535, 1574, 1582; 1 Cor 12,11; Ef 4,7; 2 Pe 3,18). Se distinguen, por último, ambas interpretaciones en la cuestión de la posibilidad de perder la gracia. Los reformadores enseñan que la justificación es inadmisibile (relativamente según Lutero, absolutamente según Calvino); la doctrina católica enseña, por el contrario, que la gracia de la justificación puede perderse y de hecho se pierde por el pecado mortal (DS 1544, 1573, 1577; Mt 26,41; 1 Cor 10,12; 6,9s).

3. *Importancia de la justificación para la acción humana y su carácter meritorio.* Al transformar la justificación el ser del hombre, transforma también su acción con relación a Dios. Los teólogos dicen que ésta se hace «meritoria». La doctrina del mérito es uno de los temas más discutidos en la controversia teológica entre católicos y protestantes. Si se parte de una noción de «mérito» según la cual éste consiste en la acción de uno en beneficio de otro, acción que obliga en justicia a este otro a una recompensa que corresponda a la acción del primero, fácilmente se comprende la cantidad de problemas que comportará la aplicación de la noción de mérito a la acción del hombre en gracia en orden a la recompensa eterna. La idea de que el hombre pudiera merecer la recompensa divina a la manera, poco más o menos, como se merece entre los hombres no pudo menos de aparecer como inaceptable a los reformadores, preocupados sobre todo por excluir en el proceso de la justificación toda intervención del hombre fuera de la fe fiducial. Por eso tiene tanta importancia comprender rectamente qué significa en la doctrina católica merecer a los ojos de Dios.

No necesitamos probar aquí detalladamente que el pensamiento y el tema de la → retribución ocupan un lugar importante en la Biblia. Aunque el tema de la retribución no sea uno de los motivos centrales, Jesús lo ha hecho igualmente suyo (Mt 5,12; 19,29; 24,45ss, etc.), aunque sin darle una significación central. Jesús no ha aplicado nunca la idea de mérito y retribución en el sentido de una correspondencia jurídica entre retribución y prestación. La parábola de los trabajadores en la viña (Mt 20,1-16) mues-

tra con la mayor claridad que toda retribución ha de ser entendida en último término como retribución gratuita. Los textos del NT relativos a este tema nos obligan a afirmar que Dios no da algo al hombre porque éste le haya dado algo a él —el hombre no puede dar a Dios algo como si Dios lo necesitase—, sino que quiere hacer justicia al hombre mismo, recompensando el bien y castigando el mal. Si la idea de la retribución fue ganando terreno dentro del cristianismo, se debió en parte a la penetración de ciertos elementos de la piedad del judaísmo tardío y al desarrollo de la práctica de la penitencia. Es posible que también la soteriología de Anselmo de Canterbury haya influido en este sentido. Algunas tesis de la escolástica tardía, en parte exageradas y en parte provocadoras al ser sacadas de su contexto, dieron lugar a la reacción, más o menos extrema a su vez, de los reformadores. Contra ambas tendencias precisó el Tridentino la doctrina católica del mérito.

Según la doctrina católica, hay que mantener que se puede merecer realmente la vida eterna. El sentido de esta afirmación aparece claro si se tiene en cuenta la definición del Concilio Arausicano II, según la cual a las buenas obras que el hombre realiza se les debe ciertamente recompensa, al mismo tiempo que, para realizarlas, el hombre necesita de la gracia, la cual no le es en modo alguno debida (DS 388). También en la doctrina del Concilio de Trento las buenas obras son a la vez don de la gracia divina y causa de mérito para el hombre (DS 1546, 1548; DS 248). Al hablar de un *vere mereri* (DS 1582), el Concilio no quiso evidentemente decidir en la disputa entre tomistas y escotistas, en la que estos últimos rechazan un riguroso *meritum de condigno*. Por eso se equivocan los tomistas que interpretan el *vere mereri* del Concilio en el sentido de *de condigno mereri* que ellos defienden.

El mérito mismo presupone determinadas condiciones tanto por parte de la obra meritoria como por parte del hombre que merece con ella y de Dios que le recompensa. *La obra meritoria* ha de ser moralmente buena, libre y sobrenatural, es decir, suscitada por la gracia actual y acompañada por la caridad. A la cuestión sobre la relación que guardan la voluntad libre y la gracia en la ejecución del acto meritorio responde Duns Escoto que gracia y libertad han de concurrir en él como sus causas parciales; la voluntad ejecuta como *causa principalis* el acto en su sustancia y la *caritas* (*gratia* y *caritas* son para él idénticas) lo hace como *causa secundaria*; en cambio, la *caritas* es la *causa principalis*, y la voluntad, *causa secundaria* del acto en su condición de meritorio. Pero cada una de las dos causas parciales interviene activamente tanto en la sustancia como en el carácter meritorio del acto. La aceptación divina resulta ante todo de la *caritas* que interviene en el acto; la razón de ello está, según Escoto, en que mediante la *caritas*, que informa al hombre e interviene en su actividad, entra éste en el movimiento de amor por el que Dios se ama a sí mismo. El *hombre que merece* ha de encontrarse en el estado de viador y en el de gracia (esto último, en la medida en que se trata de un *vere mereri*). El mérito depende, por último, de la *libre disposición divina* de recompensar con la felicidad eterna las buenas

obras hechas por su gracia. La existencia de tal disposición divina se deduce de su promesa de la vida eterna (Mt 5,3ss; 19,19; 25,34ss) y se trata de una libre disposición divina, ya que el único objeto necesario de la voluntad divina es la misma esencia divina, es decir, que nada que no sea él, ni siquiera la gracia creada, puede obligar a Dios a una conducta determinada como el dar la vida eterna. Por eso enseña Duns Escoto que el carácter meritorio de un acto depende en último término de la libre aceptación divina, que, *de potentia absoluta*, podría aceptar como meritorios para la vida eterna actos de bondad puramente natural; pero, *de potentia ordinata*, acepta sólo aquellos actos que proceden conjuntamente de la voluntad humana y de la *caritas*. No desconoce por ello Duns Escoto ni la bondad natural del acto al que la aceptación divina hace *meritorio* ni su elevación *sobrenatural* mediante la *caritas* que lo informa y coopera con él; pero destaca sobre todo el momento personal de la aceptación divina al mismo tiempo que la doctrina neotestamentaria de que toda recompensa es recompensa por gracia (cf. Mt 20,1-16). Tomás de Aquino, por el contrario, destaca el valor interno de los actos realizados con la gracia y ve una cierta igualdad de valor entre ellos y la recompensa eterna; por eso cree su escuela poder hablar, en algún sentido, de un verdadero *meritum de condigno*.

Dada la situación histórica, se comprende que, a pesar del mayor número de teólogos escotistas presentes en el Concilio de Trento, éste opusiera al pensamiento acentuadamente dinámico y personalista de los reformadores no el pensamiento igualmente dinámico y personalista del escotismo, sino el sistema tomista, más estático y esencialista (→ tomismo). Pero esta afirmación no debe hacernos olvidar que en Duns Escoto nos encontramos ante un personalismo distinto del de los reformadores. Sin embargo, precisamente en este problema de la justificación podría ser provechoso (y el clima de las controversias teológicas es hoy muy favorable para ello) entablar el diálogo con los teólogos protestantes a partir del pensamiento escotista, que responde plenamente a las afirmaciones justificadas de los reformadores, sin abandonar el campo católico.

La teología escolástica distingue, en particular, entre un *meritum de condigno* (tomistas) o *verum meritum* (como se le podría llamar desde el punto de vista escotista) y un *meritum de congruo*. Objeto del *meritum de condigno* (mérito de justicia) o *verum meritum* son, según la doctrina de Trento, el aumento de la gracia, la vida eterna y el aumento de la gloria del cielo (DS 1582). Sobre el *meritum de congruo* (mérito de benevolencia) el magisterio de la Iglesia no ha hecho ninguna definición con fuerza de ley. Según una opinión probable, el hombre en pecado mortal que colabora libremente con la gracia actual puede merecer de *congruo* para sí ulteriores auxilios gratuitos que le preparen para la justificación y, en último término, la justificación misma (cf. Sal 50,19; Lc 18,14); con el mismo mérito, el justo, por su parte, puede merecer, entre otras cosas, para sí mismo y para otros, la gracia de la perseverancia. Este *meritum de congruo* no es en definitiva otra cosa que la oración de petición confiada, inspirada por la gracia actual, y que va acompañada por una conducta de acuerdo con ella. Puede consi-



derarse como doctrina teológicamente cierta que por el pecado mortal se pierden todos los méritos y que éstos reviven al recuperar la justificación. De todas formas, hay que guardarse cuidadosamente de esquematizar demasiado con distinciones y divisiones que podrían destruir el carácter personal y vivo de la relación entre Dios y el hombre y de la obra divina de la salvación.

De lo expuesto aquí debería deducirse en qué sentido se puede hablar de mérito y recompensa en la interpretación católica de la justificación. No se trata en ella de exigencias humanas ni se puede en modo alguno hablar de una justicia de las obras capaz de obligar a Dios. Dado que por voluntad de Dios el hombre no es *obligado* en orden a su  $\rightarrow$  salvación, sino que ha de colaborar con la gracia mediante su  $\rightarrow$  *decisión responsable y libre*, el seguir el llamamiento divino constituye un «mérito» de su parte, mientras el rechazarlo constituye una culpa condenable. Queda, pues, enteramente a salvo el carácter radicalmente gratuito tanto de la justificación como del «mérito» y la recompensa. Pero así aparece también claramente que cada hombre particular es moralmente responsable en orden a su salvación y que, por tanto, debe colaborar con la gracia de Dios para conseguirla.

P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, París 1934; E. Krebs, *Rechtfertigung*: LThK VIII (1936) 675-680; W. Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954; L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, París 1956; H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine II*, París 1957; E. Chavaz, *Catholicisme romain et protestantisme*, Tournai 1958; A. Andresen, *Erlösung* (historia de los dogmas): RGG II (<sup>3</sup>1958) 590-594; W. Joest, *Heiligung* (aspecto dogmático): RGG III (<sup>3</sup>1959) 180-181; J. Haspecker-F. Mussner-J. Auer-K. Rahner, *Gnade*: LThK IV (<sup>2</sup>1960) 977-1000 (bibliografía); K. Rahner, *Heiligmachende Gnade*: LThK V (<sup>2</sup>1960) 138-142; W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologie*, Münster 1963; V. Vajta, *Gelebte Rechtfertigung*, Gotinga 1963; K. Rahner, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación*: Escritos de Teología IV (Madrid 1964) 245-280; M. Greschat, *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537*, Witten 1965; H. Küng, *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1965; P. Manns, *Fides absoluta-fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im grossen Galaterkommentar*: Reformata Reformanda. Hom. a H. Jedin (Münster 1965) 265-312; *Rechtfertigung heute. Studien und Berichte* (ed. por la comisión y el departamento teológico del Lutherischen Weltbundes), Stuttgart 1965; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Gotinga 1965; E. Wolf, *Reformatorsche Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*: Peregrinatio II (Munich 1965) 11-21; E. Schillebeeckx, *Una opinión nueva sobre el Decreto de la Justificación en el Concilio de Trento*: Concilium 5 (1965) 168-171; H. Küng, *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute*: Theologie im Wandel (Munich 1967) 449-468; O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Maguncia 1967; A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern*, Munich 1968; B. Jörg, *Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*, Gütersloh 1968; M. Kroeger, *Rechtfertigungslehre und Gesetz*, Gotinga 1968; M. Barth, *Rechtfertigung*, Zurich 1969; G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung. Eine Kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Gotinga 1969; K. Rahner, *A la par justo y pecador*:

Escritos de Teología VI (Madrid 1969) 256-270; R. Weth, «*Theologie der Revolution*» *im Horizont von Rechtfertigung und Reich*, en E. Feil-R. Weth (eds.), *Diskussion zur Theologie der Revolution*, Munich 1969, 82-109; M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florencia 1970; G. Philips, *La justification lutherienne et le Concile de Trente*: EpThLov 47 (1971) 340-385; J. Alfaro, *Persona y gracia: Cristología y antropología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 345-366; K. Rahner, *Justificación*: SM IV (1973) 177-186; W. Grundmann, *Das Angebot der eröffneten Freiheit. Zugleich eine Studie zur Frage nach der Rechtfertigungslehre*: Cath 28 (1974) 304-333; P. Franzen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*: *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 611-730; J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 146-171, 249-304, 373-394; O. H. Pesch, *La gracia como justificación y santificación del hombre*: *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 790-878 (bibliografía); *Lutero ayer y hoy*: *Concilium* 118 (1976).