

# PARA UNA COMPRENSIÓN DEL CARÁCTER «CRISTIANO» DE LA GRACIA

**Pedro Rodríguez**

De todos es bien conocido cómo la eclesiología que se elabora en los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo —entre la encíclica *Mystici Corporis* y el Concilio Vaticano II— estuvo en parte polarizada en torno a la comprensión de la Iglesia desde las nociones bíblicas de Pueblo de Dios y/o de Cuerpo de Cristo, esta última fuertemente potenciada por la encíclica de Pío XII. Es igualmente sabido que el Concilio Vaticano II, y especialmente su Const. *Lumen Gentium*, tiene como nervadura eclesiológica la noción de Pueblo de Dios, pero en temática relación con el conjunto de las imágenes bíblicas de la Iglesia y de manera destacada con la de la Iglesia Cuerpo de Cristo. Sin embargo, en el primer posconcilio —años sesenta y setenta del siglo XX— esa opción del Vaticano II fue considerada en algunos sectores de la teología y de la pastoral como una descalificación hermenéutica de la doctrina de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en favor de una teología del Pueblo de Dios en la que ese Pueblo se autointerpretaba desde la categoría social y política «pueblo». Fue surgiendo así, acá y allá, un esquema de comprensión, sumamente depauperado, del Pueblo de Dios, que se elaboraba desde los modelos de la moderna sociedad democrática y no desde el acto soberano de Dios, origen de ese Pueblo. De ahí que la teología sólida que sigue al Vaticano II pusiera de relieve algo esencial: que los hombres sólo puedan llegar a ser «el Pueblo de Dios» incorporándose como miembros al Hijo Unigénito, en el que reside la plenitud de la Dvinidad corporalmente (*Col* 2, 9) es decir, siendo Cuerpo de Cristo. Ya en el año mismo en que se clausura el Concilio (1965), Yves Congar, uno de los hombres clave en el planteamiento teológico de *Lumen Gentium*, tuvo que explicar detenidamente que la «novedad» del Nuevo Pueblo de Dios que es la Iglesia consiste precisamente en que es el Cuerpo de Cristo<sup>1</sup>.

Traigo a colación esta peripecia histórica porque el Concilio del siglo XX sigue siendo, según el Papa Juan Pablo II, el foco de luz para el tercer milenio y

1. «Bajo la nueva Disposición —la de las promesas realizadas por la Encarnación del Hijo y el don del Espíritu—, el pueblo de Dios recibe un estatuto que sólo es expresable en las categorías y en la teología del Cuerpo de Cristo» (Y. CONGAR, en «Concilium» 1 [1965] 32).

las cuestiones —viejas y nuevas— sobre ese Nuevo Pueblo de Dios y sobre la consecuente antropología sólo podrán encontrar una respuesta teológica adecuada, si no se olvida en ningún momento la novedad de ese Pueblo, que es como decíamos su condición de Cuerpo de Cristo (cfr. *Col* 1, 24). Hay, pues, que plantearlas radicalmente, es decir, desde Jesucristo, Cabeza de su Cuerpo. Por eso es tan decisivo en este campo volver a echar mano del gran patrimonio teológico sobre la gracia *capital* de Cristo, la gracia que santifica su humanidad y que le constituye Cabeza de la Iglesia: «*gratia qua Christus es caput Ecclesiae*»<sup>2</sup>. De ahí penden el hombre cristiano y el nuevo Pueblo de Dios. La clara comprensión de la gracia en cuanto que es gracia de Cristo, cristiana o crística, cristificante, cristoconformante... tiene, en efecto, una sorprendente capacidad para iluminar las grandes cuestiones de la existencia cristiana. Las breves consideraciones que siguen querrían contribuir a esa comprensión y están escritas en honor de mi colega y amigo el Prof. José Luis Illanes con ocasión de su 70 cumpleaños.

## I

Dios Padre se ha complacido en que habite en Cristo toda plenitud (*Col* 1, 19), que el Unigénito posea la plenitud de la gracia (*Jn* 1, 14)<sup>3</sup> y que de su plenitud recibamos nosotros *járin anti járitos*, gracia por gracia (*Jn* 1, 17). «La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (*Jn* 1, 18). Esta gracia que viene del Padre a los hombres a través de Cristo es, como digo, la gracia de la Cabeza, que constituye a todos los redimidos como Cuerpo de Cristo. La neoescolástica había presentado de manera reiterada su teología de la gracia como una profundización metafísica en la esencia de la participación del hombre en la naturaleza divina. Sin embargo, al considerar la gracia de manera abstracta «ut divina» y no en su formalidad histórico redentora, es decir, «ut christiana», este discurso —por lo demás valioso— dejaba un tanto en la sombra la gracia en cuanto gracia de Cristo («*gratia Christi*»), con fuertes repeticiones en la comprensión de la eclesiología y de la antropología.

El Nuevo Testamento, según una profunda fórmula de Tomás de Aquino —de la que me he ocupado en otras ocasiones<sup>4</sup>—, consiste «principalmente en la gracia del Espíritu Santo y secundariamente en todo lo demás»<sup>5</sup>; pero

2. Es el título de la célebre cuestión octava de la Tercera Parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.

3. Cfr. 3, q. 7, a. 9 y 10.

4. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Spontanéité et caractère légale de la Loi nouvelle*, en L.J. ELDERS, K. HEDWIG (eds.), «*Lex et Libertas*». *Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, «*Studi Tomistici*» 30 (1987) 254-264; IDEM, *Il bene morale «per la vita del mondo»*, en L. MELINA, J.-J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002, 203-220.

5. «... principalitas Legis Novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante» (1-2, q. 108, a. 1). «Habet autem *secundario* [lex nova] aliqua facta et moralia et sa-

la gracia de la que habla Tomás es la gracia *histórica* si es que podemos decirlo así, la que santifica los *acta et passa Christi in carne* y de ahí fluye al hombre: la gracia *ut christiana*, en el sentido doble de que es la que santifica la humanidad de Cristo y la que desde ahí se expande en la economía salvífica para configurar —santificar— la existencia personal y comunitaria del cristiano.

Éste es el momento de echar mano de la distinción entre gracia increada y gracia creada, binomio conceptual que es clave en la teología católica de la justificación y de la gracia<sup>6</sup>. La gracia del Nuevo Testamento, en su sentido originario y abarcante es el Espíritu Santo; derivadamente, lo es su efecto transformador en el hombre. A estas dos acepciones de la palabra «gracia» la teología las llama gracia increada y gracia creada. La gracia increada es, pues, Dios mismo —o mejor, el Espíritu Santo y con Él, el Padre y el Hijo, las Tres divinas Personas— en cuanto que se autodona al hombre: «ven d ramos a él y en él haremos morada» (Jn 14, 23). La gracia creada, en cambio, es la cualificación ontológica, la objetiva transformación del ser humano que esa autodonación divina produce en el hombre, transformación que, misteriosamente, es a la vez disposición *para* esa gratuita donación. Siendo esto así, se comprende que la gracia increada —el Espíritu Santo, Dios en nosotros— sea la «gracia» en su sentido pleno e inefable: es la «alteridad» de Dios presente en el sujeto humano en eterno diálogo de amor o, si se prefiere, la misteriosa inserción personal del hombre en el eterno diálogo intratrinitario. Sin embargo, cuando hablo yo aquí de la «gracia», sin otra connotación, me estoy refiriendo a la «gracia creada», es decir, a esa permanente configuración de nuestro nuevo ser en Cristo, que lo identifica más y más con el misterio de Mu rre y Resur rcción de Jesús y que es efecto de aquella irrupción del Dios Trino (gracia increada).

La cuestión de la gracia creada es insoslayable en una teología cristiana de la gracia<sup>7</sup>. Ciertamente sin la polarización —hoy felizmente superada— que se dio durante siglos en la teología escolástica. La gracia creada (la transformación

cramentalia: sed in hoc non consistit principalitas legis novae...» (1-2, q. 107, a. 1, ad 3). «Potissimum in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi»: «lo más eminente en la ley del Nuevo Testamento, y en lo que radica toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que nos es dada por la fe de Cristo. De ahí que *principaliter* la ley nueva sea la misma gracia del Espíritu Santo, dada a los cristianos» (1-2, q. 106, a. 1, c).

6. Vid. sobre el tema G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Genbloux 1974. Es la mejor historia de la cuestión, escrita con el propósito de servir al diálogo ecuménico católico-luterano, que llevaría años después al Acuerdo sobre la justificación

7. Es la doctrina del cap. VII del Decreto sobre la justificación (sesión VI del Concilio de Trento): «la única causa formal [de la justificación] es la justicia de Dios, no aquella con que Él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos [Can. 10 y 11], es decir, aquella por la que, agraciados por Él, somos re novados de espíritu y de corazón y no sólo por imputación exterior, sino porque verdaderamente se nos concede el nombre y la realidad de la justicia (*vere iusti nominamur et sumus*), al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* [1 Cor. 12, 11] y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (*Dz.-Sch.*, 1529).

del hombre) es la forma de hacer honor a la realidad majestuosa de la gracia creada: Dios en el hombre. Pues bien, esta gracia creada de que hablamos es, en la historia, la gracia cristiana, que inserta efectivamente a la Iglesia y a sus miembros en el misterio de Muerte y Resurrección de Jesucristo.

La «vida nueva» operante en la historia de la salvación —la gracia descendente de Dios a la criatura humana—, tiene un único camino: Jesucristo, Palabra sustancial pronunciada por Dios a los hombres, puente tendido entre el cielo y la tierra<sup>8</sup>. Poseyó el Señor en su humanidad una plenitud absoluta de gracia<sup>9</sup> —consecuencia de la *gratia unionis* (Unión Hipostática)<sup>10</sup>—, y ciertamente, desde el primer momento de la Encarnación<sup>11</sup>. Pues bien, esa plenitud de gracia —gracia «creada», decíamos— estaba ordenada no solo a santificar la naturaleza asumida por el Verbo —gracia «santificante» (que es «habitual», en la terminología escolástica)—, sino a santificarla en el orden histórico de la salvación, o lo que es lo mismo, a constituirle Redentor del género humano y Cabeza de los redimidos: gracia capital o *gratia Capitis*, en términos que ha consagrado Tomás de Aquino<sup>12</sup>.

La gracia capital de Cristo no es, pues, diversa de la gracia santificante que embargaba a su humanidad<sup>13</sup>: es la misma, pero en cuanto ordenada a ser comunicada a los justificados y participada por ellos, que de esta forma se unen tan íntimamente a su Cabeza, que llegan a ser, de nuevo según expresión tomásica, *quasi una mystica persona*<sup>14</sup>. «De Cristo se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con la que los creyentes son iluminados por Dios y toda la gracia con que se hacen santos, como Santo es Él»<sup>15</sup>.

Esta gracia de la Cabeza es la que se difunde sobre el Cuerpo eclesial de Cristo para formar lo que Agustín de Hipona llamaba el Cristo total: *Christus totus caput et membra*<sup>16</sup>. Podemos, pues, llamar a la gracia de Cristo, en cuanto que está en Cristo, *gracia capital*, y en cuanto que está en nosotros, *gracia cristiana* (o crística, como dice Journet); sin olvidar que en ambos casos estamos ante la misma realidad ontológica de la gracia creada: la gracia capital es la gracia cristiana en plenitud.

Veamos, pues, la naturaleza de esa *gratia capitis*, y, sobre todo, sus caracteres específicos. Si es cierto lo que acabamos de decir, ellos serán participados en la *gratia christiana*.

8. Cfr. el prólogo de la *Tertia Pars*; 3, q. 7, a. 1, c.

9. Cfr. 3, q. 7, aa. 9 y 10.

10. «Anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas racionales, recipit maximam influentiam gratiae eius» (3, q. 7, a. 9, c).

11. E. MERSCH, *Le Corps Mystique de Christ*, II, Bruxelles <sup>2</sup>1936, 150ss.

12. Cfr. 3, q. 7, a. 1, c in fine.

13. «... eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios: differt tamen secundum rationem» (3, q. 8, a. 5, c).

14. Cfr. 3, q. 48, a. 2, ad 1; q. 49, a. 1, c.

15. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29 de junio de 1943, 22.

16. S. AGUSTÍN, *In Iohann.* 21, 8.

El tema de las formalidades o caracteres específicos de la gracia capital y de la gracia cristiana, viene tradicionalmente insinuado en la clásica distinción de *gratia Dei* – *gratia Christi*. Los tratados clásicos (escolásticos) se limitaban de ordinario a consignar en pocas líneas esta distinción que, sin embargo, restaba después inoperante en el planteamiento teológico del tratado. Quiero decir que la Dogmática apenas estudiaba lo cristiano de la gracia—sus formalidades *cristianas* o histórico-salvíficas—, limitándose a considerar sus caracteres *divinos* (su esencia en relación con la Divinidad: la ontología de la participación de la naturaleza divina). La situación se comprende por la posición que tenían las cuestiones «de gratia» en el plan general de la Dogmática, colocadas, salvo raras excepciones, por delante de la Cristología (del tratado *De Verbo Incarnato*) y con una Pneumatología apenas elaborada. El Concilio Vaticano II (con los núcleos teológicos que lo preceden y conforman) ha pedido al teólogo que realice su oficio «ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu»<sup>17</sup>, es decir, ha postulado una antropología que supiera categorizar con fuerza bíblica y especulativa la vida en Cristo y asumiera en su seno y en perspectiva histórico salvífica las cuestiones del antiguo tratado *de gratia*. Esto está implicando, en la teología contemporánea, una revisión de la teología *de gratia*, con un nuevo acento puesto en la gracia *ut christiana*. Pero, sobre todo, la renovación de la Eclesiología y de la Teología de la Liturgia y de los Sacramentos, al profundizar en la doctrina de la gracia sacramental y de la Iglesia «fabricata per sacramenta»<sup>18</sup>, ha puesto de manifiesto la presencia histórica del Misterio de Muerte y Resurrección y la riqueza que ofrece la teología de los caracteres cristianos de la gracia para las cuestiones eclesiológicas.

*Gratia Dei* y *Gratia Christi*. Apunta el primer concepto a la formalidad más íntima y esencial de la gracia —participación de la naturaleza divina (cfr. 2 P 1, 4)— y a su efecto formal: la filiación adoptiva. Esta es la gracia que la Tradición ha asignado siempre a nuestros primeros padres antes del pecado original y al mundo angélico. Por tratarse de la más profunda dimensión de la gracia no puede faltar en la gracia histórico-redentora, es decir, en la gracia *de Cristo*<sup>19</sup>. Como decía Billuart, la gracia cristiana, comparada con la gracia de inocencia, «es de la misma especie *quoad substantiam*: ambas tienen el mismo efecto formal, que es constituir al hombre en algo agradable a Dios, hijo adoptivo y amigo de Dios y heredero del Reino celestial»<sup>20</sup>. La gracia *de Cristo* asume, ciertamente, esa formalidad esencial —también llamada *elevante*— de la *gratia Dei*, pero la modaliza de manera singular y, además, le añade las

17. Conc. VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, 16.

18. SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, dist. 18, q. 1, quela. 1 c; «sacramenta sanguinis et aquae, a quibus fabricata est ecclesia» (*In I Cor 11*, lectio 2; Marietti, 269).

19. Vid. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Pamplona 1972; B. MORICONI, *La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana*, en ID. (ed.), *Antropologia cristiana*, 335-372.

20. C.R. BILLUART, *De gratia*, dissert. II, praeambula, a. 1.

formalidades propias de la gracia histórica de la redención. Ese conjunto es precisamente lo que caracteriza la gracia como *gracia cristiana*.

## II

¿Qué es, pues, lo cristiano de la gracia? ¿Cuál es el *proprium* de la *gratia Christi*, de la gracia que Cristo nos ha conseguido?<sup>21</sup>. En ocasiones, la gracia de Cristo venía definida por elementos de alguna manera externos. Por ejemplo, según la *Anthropología supernaturalis* del Cardenal Parente, la gracia de Cristo es aquella conseguida por los méritos de Cristo, la que nos viene concedida después del pecado; antes del pecado se habla simplemente de la gracia de Dios<sup>22</sup>. Esta caracterización de la gracia de Cristo, verdadera en lo que afirma, no refleja sin embargo sus elementos cristológicos formales, que permanecerán externos en la definición que Parente propone de la gracia<sup>23</sup>. En el mismo sentido va la definición general de la gracia que encontramos en la otra parte excelente Dogmática de Bartmann<sup>24</sup>.

Ciertamente que la gracia de Cristo viene de Dios a los hombres por los méritos de Jesucristo y es la gracia concedida después del pecado, a diferencia de la gracia de Adán y de los ángeles. Pero la gracia así conseguida tiene en su ser una caracterización cristológica ahí no contemplada<sup>25</sup>.

Eso es lo que ya había intuido y en parte explicado la teología del siglo XX que precede al Concilio Vaticano II. El P. de la Taille, por ejemplo, habla directamente de la gracia de Cristo en cuanto que está en nosotros, es decir, de la gracia *cristiana* en sentido propio y recoge la tradición de la teología medieval y moderna cuando afirma que la gracia en la economía cristiana tiene una diversa condición que en el estado original, pues la gracia cristiana tiene diversos *munera*, que para De la Taille son fundamentalmente dos: elevar al hombre a la condición de hijo de Dios y sanarle de la herida del pecado<sup>26</sup> (29). En esos dos *munera* profundizará la teología posterior, señalando las implicaciones cristológicas de ambos, especialmente del *munus sanandi* que la gracia tiene en la actual economía de la salvación.

21. Vid. sobre el tema, E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid 1952, 425-435.

22. «ex Christi meritis profluens», «gratiam Christi post peccatum concedi, ante vero peccatum gratiam simpliciter Dei seu divinam» (P. PARENTE, *Anthropología supernaturalis*, Torino 1962, 6).

23. «donum supernaturale a Deo creaturae rationali collatum in ordine ad vitam aeternam» (*ibidem*, 5).

24. Aunque tiene la ventaja de recoger el elemento cristológico que omitirá Parente: «gratia est donum supernaturale gratis a Deo per merita Christi, homini lapsu concessum ad vitam aeternam assequendam» (B. BARTMANN, *Teología Dogmática*, II, Alba<sup>5</sup> 1959, 247).

25. Vid. G. COLOMBO, *Grazia*, en «Enciclopedia delle Religioni», I, Firenze 1970, col. 1612-1646.

26. «gaudens conditione quadam diversa, vel statu, ut aiunt, allatropico: pro quanto duobus muneribus fungitur, et elevandi et sanandi» (M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris 1921, 522).

El teólogo español Emilio Sauras, que trabajó tan intensamente en la Comisión que redactó la Const. *Lumen Gentium*, en su monumental obra sobre el Cuerpo Místico de Cristo, aborda nuestro tema de manera fontal, es decir, contemplando la gracia cristiana tal como se da en Cristo y buscando la formalidad específica de la *gratia capitis*. Para el dominico esa formalidad no es sólo sanante, sino sacerdotal. Esta configuración sacerdotal de la humanidad de Cristo hace de sus actos, actos esencialmente sacerdotales<sup>27</sup>. Nos parece una aportación de la máxima importancia, por dos motivos: porque plantea el *munus sanandi* de la gracia de Cristo en los términos históricos de su realización, es decir, en el ámbito del Sacrificio ofrecido al Padre y, además, porque abre camino hacia una consideración de la gracia cristiana en categorías más relacionadas con el obrar personal de Jesús. La gracia *capitis* será, pues, radicalmente sacerdotal: hace de Cristo hombre el Sacerdote del Nuevo Testamento. Derivadamente, esa sacerdotalidad de la gracia de Cristo configurará la gracia en cuanto que está en el cristiano y le conferirá esa importante dimensión.

Pero es sin duda Charles Journet, en su ya clásica «L'Église du Verbe Incarné», el que se ha planteado más directamente la cuestión de los caracteres cristianos de la gracia. Para el que fue ilustre profesor de Friburgo, toda la economía de la gracia puede dividirse en tres edades, que asigna por apropiación a cada una de las tres divinas Personas: a) la edad del Padre, con la que nombra el régimen de la gracia en el estado de justicia original; b) la edad del Hijo, que comprende una doble fase: «la edad del Hijo esperado» o primer régimen de la Iglesia —bajo la Ley natural, bajo la alianza y bajo la Ley mosaica— y la «edad del Hijo presente»: régimen de la gracia desde la Encarnación del Verbo hasta su Ascensión a los Cielos, el tiempo de los *acta et passa Christi in carne*, como solía decir Yves Congar; c) por último, la edad del Espíritu Santo, que abarca el tiempo pre-parusiaco: desde Pentecostés hasta la Segunda venida de Jesucristo: es el régimen actual de la Iglesia, el *tempus Ecclesiae*, en expresión de Oscar Cullmann. La edad del Espíritu Santo, según Journet, es la plenitud, no la superación —ni mucho menos la derogación— de la edad del Hijo, como sostenía Joaquín di Fiore<sup>28</sup>. Por eso, de las tres edades existenciales de la gracia, sólo en la tercera opera la gracia cristiana en sentido pleno: «sólo ella va a recibir toda la perfección extensiva e intensiva que Cristo ha venido a darle»<sup>29</sup>.

Será al tratar de explicar esta perfección intensiva cuando Journet exponga su visión de los caracteres específicamente cristianos de la gracia. Hay según él una doble serie de caracteres o modalidades de la gracia en Cristo: por una parte, los caracteres primarios y fundamentales de la *gratia capitis*,

27. Cfr. E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo, c i t.*, 449-482.

28. Cfr. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II. *Sa structure interne et son unité catholique*, París 1961, 278-306.

29. *Ibidem*, 302.

que serían tres: connaturalidad, filialidad y plenitud<sup>30</sup>. Estos tres caracteres reflejan la absoluta perfección de la gracia de Cristo y la regia modalidad de su formalidad elevante.

Sin embargo, lo «crístico» de la *gratia Christi* —nos dirá Journet— no cualifica sólo a esta esencial dimensión elevante de la gracia, sino que se mueve, en el plano histórico, en el campo del *munus sanandi* de que hablaba de la Taille, en razón de su misión de Salvador del Mundo. Unos nuevos caracteres de la gracia aparecen entonces, que configurarán a Cristo Cabeza y de Él pasarán de algún modo a su Cuerpo eclesial. Según Journet, la gracia de Cristo, durante su vida mortal, tenía por efecto primero en el Señor santificar sus dolores, no glorificar su cuerpo; le empujaba como bajo la presión de un peso interior hacia la Cruz y, a través de ésta, hacia la Resurrección y la gloria; y le constituía Redentor del Mundo. Nos encontramos así ante los tres modos secundarios y temporales de la gracia capital.

Journet, en efecto, llama a esta dimensión, por su relación con los modos primarios y fundamentales antes enumerados, el aspecto secundario y temporal de la gracia. Es ésta una expresión que puede malentenderse, como tantas veces se ha entendido mal la relación dinámica «primario-secundario» en la categorización escolástica<sup>31</sup>. Por eso preferimos no designar así a esta segunda serie de caracteres y llamarla modalidad «temporal» —expresión del propio Journet— o, mejor, «histórico-salvífica» de la gracia.

Lo específico de la *gratia Christi* radicaría, pues, en estos seis caracteres, que más adelante, al tratar de la gracia sacramental, el propio Journet reducirá a tres: connaturalidad y plenitud, como formalidades de la dimensión elevante de la gracia; y dinamismo o tendencia redentora, como formalidad temporal o «histórico-salvífica» de la gracia<sup>32</sup>.

### III

Llegados a este punto, nos parece que es el momento de proponer de manera sintética, a partir de este rico patrimonio teológico, nuestra propia visión de los caracteres de la gracia en cuanto «cristiana».

#### A. *La dimensión «elevante» de la gracia cristiana*

La participación de la naturaleza divina es el núcleo mismo de la gracia creada, y esa participación, a su vez, desde la época patrística, brinda el núcleo

30. Cfr. *ibidem*, 256-278.

31. En Journet, como en Santo Tomás, *secundario* significa que lo así calificado sólo es inteligible en el seno de la realidad calificada de *primaria* y en su interna relación a ella.

32. Cfr. *ibidem*, 619-630.

metafísico a la teología especulativa de la gracia. Es éste el ámbito de la *gratia Dei* en cuanto categoría teológica diversa de la *gratia Christi*, como apuntábamos al principio. La filiación adoptiva del hombre (y del ángel) aparece en este contexto como el «efecto formal» de la gracia en Adán y en los ángeles. Y también lo es en nosotros, aun en el supuesto de que el Verbo no se hubiese encarnado<sup>33</sup>. La teología clásica de la *gratia Dei* hace, en su especulación, abstracción práctica del misterio de la Encarnación. Y sin embargo, el misterio de la Encarnación del Verbo es el determinante para la comprensión de la gracia cristiana: pues Dios nos predestinó para «conformarnos» a la imagen de su Hijo, de modo que se manifeste que Él es el Primogénito entre muchos hermanos (cfr. *Rm* 8, 29).

En efecto, el hecho histórico de la Encarnación del Hijo de Dios confiere a la gracia cristiana una forma peculiar también en el modo de darse la filialidad, y esto tanto en Cristo como en el cristiano. La gracia creada no confiere a Cristo —a la humanidad de Cristo— ninguna filiación adoptiva: en Cristo hay una sola filiación, su filiación natural respecto del Padre, es el Hijo de Dios. El misterio de la Encarnación significa, desde el ángulo que a nosotros ahora nos afecta, que en la historia humana ha vivido un *hombre* —el Hombre Cristo Jesús— que era no ya «hijo adoptivo» de Dios, sino que era —y es— el mismo Hijo Eterno del Padre. De esta manera, por la presencia en su humanidad de la plenitud de gracia creada, el alma humana de Cristo tuvo una inefable ciencia y experiencia de la filiación divina del Verbo que cualifica *cristianamente* la modalidad *elevante* de la gracia *capital* de Cristo. Desde el constituirse histórico —por la Encarnación del Verbo— de esa realidad que es Cristo, y por la vía del misterio de la Muerte y Resurrección de Jesús, la gracia que viene al hombre —gracia cristiana— graba en el alma una forma eminente de esa filiación adoptiva connatural a la gracia.

Esa forma peculiar y eminente —cristiana— de la gracia comporta a su vez la que podríamos llamar forma cristiana de la filiación adoptiva, que implica en los cristianos: a) ser asociados a la filiación del propio Hijo de Dios, pues, como decía Santo Tomás, es el propio Hijo de Dios *hecho hombre* el que imprime en nosotros la semejanza de su filiación eterna<sup>34</sup>; b) esa forma eminente de comunión con el Hijo de Dios hecho hombre constituye a los hijos de Dios en Iglesia, en el *Cuerpo de Cristo* del que Cristo mismo es la Cabeza; c) como consecuencia, los miembros del Cuerpo de Cristo son introducidos *cum Filio et in Filio* en la dinámica de Amor de las tres divinas Personas.

33. Dejando aparte la para nosotros extraña cuestión de la posibilidad de la encarnación de otra Persona divina distinta del Verbo, como sostenían los medievales, incluido Santo Tomás (3, q. 3, a. 5).

34. Cfr. 3, q. 3, a. 5, ad 2; q. 23, a. 2, ad 3.

## B. *La dimensión «redentora» de la gracia cristiana*

Esta sería la gracia cristiana en su formalidad elevante. Pasemos ahora a su más definitiva dimensión histórico-salvífica: su formalidad *redentora*. El esquema de comprensión debe partir —me parece— del tema patristico de la «unción del Verbo»<sup>35</sup>. Por la Unión Hipostática (*gratia unionis*), el Verbo unge con el Espíritu a la humanidad asumida. La unción es la donación del Espíritu (gracia increada) al alma de Cristo, que recibe así la plenitud de la gracia creada, y le otorga la conciencia humana de la filiación natural del Hijo; gracia que en Él es gracia capital y por tanto internamente orientada a la misión-redención del mundo. La *gratia Christi*, en cuanto que está en Cristo (gracia capital) y le santifica como hombre, no es sólo gracia filial, sino que es a la vez *gracia redentora*, es decir, gracia que hace que Cristo *en cuanto hombre* vi y sea eterna filialidad al Padre para *realizar la misión* que Éste le ha encargado: la salvación de los hombres. Estamos ante la gracia del «Primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8, 29), destinada por el decreto salvífico del Padre a la redención del hombre y del mundo.

Pero en la economía histórica de la salvación, ese amor filial de Cristo hombre al Padre para la redención del mundo se expresa en la entrega de su vida hasta la muerte, de manera que los *acta et passa Christi in carne* son, a la vez, amor glorificador al Padre y amor redentor al hombre. De ahí que la gracia capital de Cristo, en su formalidad «redentora» o de «misión», lleve inscrita en su entraña el ofrecimiento del «sacrificio» redentor al Padre sacrificio que tiene a Cristo como Sacerdote y Hostia a la vez. Esto comporta que la gracia capital de la humanidad de Cristo tiene dimensión «sacerdotal» y «expiatoria».

Esta expresión histórica del amor filial de Jesús, en la que emerge ante nosotros la forma intencional de la gracia *en Cristo*, es de una gran importancia para comprender derivadamente la gracia cristiana en cuanto que se da *en el cristiano*. Porque esa gracia, en cuanto que está en nosotros, no sólo nos introduce en esa forma inefable de comunión filial con Dios que acabamos de ver, sino que es también, como en Cristo, gracia que impulsa a sanar las heridas que el pecado ha inferido al hombre y al mundo.

Antes de seguir debe quedar afirmada con toda su fuerza la exclusividad salvífica de Cristo y la unicidad de su sacerdocio y de su sacrificio. Pero una vez asentada esta doctrina, debemos afirmar con todo rigor que la gracia cristiana, precisamente porque lleva al *conformes fieri* con el Hijo Primogénito del Padre (*Rm* 8, 29), inserta al hombre cristiano en el Cuerpo de Cristo y en la *misión* de Cristo. Y es que la donación del Espíritu, que Él nos merece y nos da de parte del Padre, produce una «transformación» (gracia creada) en el

35. S. IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, 47.

hombre (cristificación) que le lleva a participar de la filiación divina de Jesús, también en su dimensión de misión redentora: «Como mi Padre me envió a mí así os envió yo a vosotros» (*Jn* 20, 21)<sup>36</sup>. De esta manera, la misión del Espíritu Santo, al conformarnos con la «imagen» del Hijo y asociarnos a la misión que Jesús ha recibido del Padre, hace que el hombre cristiano pueda ser considerado de algún modo «alter Christus»<sup>37</sup>.

Podemos sintetizar los «caracteres» de la gracia cristiana diciendo que la gracia, en su realidad histórico-salvífica, es *gratia Crucis et Resurrectionis*<sup>38</sup>. Esto significa, en Cristo, la «forma» de su Señorío universal, a la que le empuja el Espíritu por la gracia capital. Y en el cristiano significa que la «configuración» (*conformes fieri*) con el Primogénito, fruto de la donación del Espíritu, tiene en su intencionalidad operativa las siguientes formalidades:

a) ante todo, la filiación divina en Cristo (*fili in Filio*) —que es la realidad profunda de la gracia— se configura en el cristiano como obediencia filial al Padre en orden a la misión que el Padre ha conferido a Cristo: la salvación de todas las almas.

b) la gracia cristiana, atravesada por la gloria de la Cruz de Jesús, impulsa al hombre a la asunción de la vida humana —en sus diversas dimensiones (familiar, laboral, social, etc.) y con lo que esto comporta de dolor y de sacrificio— como la forma de comunión fraternal con Cristo que se hizo obediente hasta la muerte y muerte de Cruz (*Fil* 2, 8).

c) la gracia cristiana, que lleva en sí la fuerza de la Resurrección del Señor, impulsa al cristiano y a la Iglesia a restaurar permanentemente la vida humana de los hombres y de las sociedades con la Buena Noticia de Cristo y la fuerza de los sacramentos.

De esta manera, la gracia cristiana, que configura nuestra vida con el dinamismo de Jesús, es gracia filial, sacerdotal, sacrificada y sanante.

36. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994, 81-91.

37. Expresión, fuertemente testificada por la Tradición, muy frecuente en los labios y en la pluma de San Josemaría Escrivá. Vid. sobre el tema J.L. ILLANES, *El cristiano «alter Christus – ipse Christus». Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la enseñanza del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en G. ARANDA y otros (dirs.), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona 1994, 605-622; A. ARANDA, *«El bullir de la sangre de Cristo». Estudios sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000.

38. Hay que estar atentos, como ha señalado recientemente A. SCOLA, *Uomodonna. Il «caso serio» dell'amore*, Milano 2002, 70-71, para que la teología de la gracia no se impregne de la teología luterana de la Cruz, donde «il peso dato alla croce finisce per mettere totalmente in ombra la resurrezione».