

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Francisco Javier LÓPEZ DÍAZ

**LA IDENTIFICACIÓN CON CRISTO  
SEGÚN SANTO TOMÁS**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2003

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis martii anni 2003

Dr. Ferdinandus OCÁRIZ

Dr. Ioseph Antonius RIESTRA

Coram tribunali, die 24 mensis septembris anni 1979, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XLIV, n. 2

## PRESENTACIÓN

Muy pronto, en los albores de la vida de la Iglesia, recibieron los discípulos de Jesús el nombre de *cristianos*. Como relatan los Hechos de los Apóstoles, fue en Antioquía de Siria, durante la predicación de San Pablo y de San Bernabé, «donde los discípulos recibieron por primera vez el nombre de cristianos» (*Hech* 11, 26). En pocos años el nombre común de «cristo» (ungido) había asumido el significado de nombre propio. Jesús de Nazaret es el Ungido, el Cristo (cfr. *Lc* 4, 18; *Hech* 10, 38); y sus seguidores, no sólo ya en Antioquía sino en todas partes (cfr. *Hech* 26, 28; *I Pe* 4, 16), comienzan a ser llamados cristianos, de modo semejante a como se habían denominado *cesarianos* a los partidarios de César, *pompeyanos* a los de Pompeyo, o *herodianos* a los de Herodes (cfr. *Mt* 22, 16; *Mc* 3, 6 y 12, 13)<sup>1</sup>, y a como en general se llamarán los discípulos de un maestro, de un pensador, o de un líder humano en cualquier campo o actividad.

Pero la semejanza no debe llevar a engaño. La relación entre discípulo y maestro significada por el nombre de *cristiano* es totalmente singular y bien distinta de los demás casos. Como se ha dicho gráficamente, entre los personajes del pasado y sus discípulos «siempre hay una tumba por medio»<sup>2</sup>, pero cuando se trata Jesús, la tumba está vacía. «No es Cristo una figura que pasó. No es un recuerdo que se pierde en la historia. ¡Vive!: “Iesus Christus heri et hodie: ipse et in saecula!”... ¡Jesucristo ayer y hoy y siempre!»<sup>3</sup>. Seguir al Señor —ser su discípulo— no se queda en profesar una doctrina o en imitar un ejemplo. Él es el Hijo de Dios que ha tomado nuestra naturaleza humana para hacernos partícipes de la naturaleza divina. Seguirle es entrar en relación personal con Él, hasta el punto de participar en su misma vida.

¿En qué consiste la relación del cristiano con Cristo? Esta pregunta es tan central —versa sobre el núcleo más hondo del misterio cristiano— que en su respuesta, siempre insuficiente ante lo insondable de lo divino y de su presencia en el hombre, están implicados multi-

tud de aspectos de la teología: desde el misterio de Cristo en sí mismo, al misterio de comunión que es la Iglesia, Cuerpo místico de Jesucristo; desde la esencia de la gracia santificante, a la eficacia salvífica de los sacramentos; desde los fundamentos de la vida espiritual cristiana en la filiación divina en Cristo, al desarrollo de la conformidad con Jesucristo por la acción del Espíritu Santo; desde la participación en el sacerdocio de Cristo, al cumplimiento de la misión apostólica y a la recapitulación de todas las cosas en Cristo...

En estas páginas no se pretende abordar, como es obvio, la totalidad de las cuestiones apuntadas. Se tratará, sin embargo, de una que se encuentra en el núcleo de todas las demás: la presencia de Cristo en el cristiano. Presencia que, como tendremos ocasión de ver, se encuentra insistentemente afirmada en el Nuevo Testamento, y enseñada por los Padres de la Iglesia que más profundamente han contemplado lo que San Pablo llama «el misterio», esto es «que Cristo está en vosotros» (*Col* 1, 27; cfr. *Ef* 3, 3-12).

Estudiaremos esta presencia solamente desde la perspectiva de la Teología dogmática, perspectiva que suele llamarse *de tercera persona* porque considera el misterio desde el exterior del sujeto, el cristiano en el que se realiza esa presencia. Por tanto, no trataremos expresamente el tema desde la perspectiva propia de la Teología moral y de la Teología espiritual. Nos limitaremos a exponer los fundamentos dogmáticos de los estudios propios de estas materias, para los que se abren sin duda amplios horizontes.

El presente trabajo se sitúa en el marco de la doctrina de Santo Tomás. No se pretende hacer una exégesis de los textos, sino una reflexión teológica sobre el tema que nos ocupa, en el marco del planteamiento tomista de la gracia santificante como participación en la naturaleza divina, y utilizando como instrumento fundamental la noción tomista de participación. Un planteamiento y una noción que permiten mostrar en qué sentido puede hablarse de presencia de Cristo en cuanto Hombre en el cristiano, por el hecho de que la gracia santificante se nos conceda como participación de la plenitud de gracia de la Humanidad Santísima de Jesucristo, según las palabras de San Juan: «pues de su plenitud todos hemos recibido, y gracia por gracia» (*Jn* 1, 16).

San Pablo exhorta a los cristianos a *revestirse* de Cristo (cfr. *Rom* 13, 14). Se trata ciertamente de una exhortación moral a parecerse a Cristo, a seguir sus pasos (cfr. *Mt* 16, 24; *I Pe* 2, 21). Pero es preciso tener en cuenta que antes, y como fundamento de esta exigencia moral, el cristiano es revestido de Cristo ya en el Bautismo: «porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» (*Gal* 3, 27). Para Santo Tomás no hay duda de que quienes son

bautizados «*induunt Christum per gratiam*»<sup>4</sup>, se revisten de Cristo por la misma infusión de la gracia, que es como una semilla viva, llamada a crecer y desarrollarse en la conducta del cristiano.

Santo Tomás utiliza frecuentemente los términos *conformidad* y *asimilación* con Cristo, para referirse a esta realidad<sup>5</sup>. Son términos adecuadas, sin duda, pero también es indudable que pueden aplicarse a cualquier «forma» y no sólo a la peculiar conformación con Cristo por la gracia santificante. Por eso, cabe el peligro de entenderlos de un modo superficial, como un parecido extrínseco o una imitación reducida al comportamiento moral, que no expresaría suficientemente la transformación ontológica causada en el cristiano por la infusión de la *gratia Christi*. La conformidad con Cristo por la *gratia Christi* es totalmente singular, porque revestirse de Cristo comporta una cierta presencia del mismo Cristo en el cristiano. Será objeto de este trabajo estudiar en qué consiste ese modo de presencia, y designarla con términos que puedan ayudar a contemplar el «misterio».

Uno de estos términos es el de *identificación* con Cristo. Al emplearlo en el título del presente trabajo se quiere expresar lo que apuntábamos en el párrafo anterior: que la conformación con Cristo por la gracia debe entenderse en un sentido muy profundo que implica una presencia de Cristo en el cristiano. Y precisamente porque la doctrina de Santo Tomás lleva a afirmar esa presencia, es justo hablar de *identificación con Cristo según Santo Tomás*, título de la presente tesis doctoral, aunque él no utilice esa expresión, como es evidente, pues se trata de un neologismo. En castellano este término se emplea para designar la profunda compenetración entre dos personas que llegan a tener los mismos sentimientos, propósitos y deseos<sup>6</sup>, hasta el punto de que se puede decir que viven la misma vida. Esto se cumple por excelencia, de un modo sobrenatural, cuando se trata de la identificación con Jesucristo, como afirma San Pablo: «vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (*Gal* 2, 20). Por la infusión de la gracia no sólo recibimos una forma, sino que nos «compenetramos» con Cristo: Él está en nosotros, según sus palabras en la Última Cena: «yo en ellos y tú en mí (...) para que el amor con que tú me amaste esté en ellos y yo en ellos» (*Jn* 17, 23.26).

Otra aclaración que es necesario hacer respecto al título de la tesis, se refiere a las palabras «según Santo Tomás». En este trabajo no nos proponemos exponer únicamente el pensamiento de Santo Tomás sobre la relación del cristiano con Cristo, sino que haremos una reflexión a partir de las nociones tomistas directamente implicadas en la materia. La conclusión no será, por tanto, la de establecer lo que enseña Santo Tomás, sino lo que puede afirmarse a partir de la doctrina del Doctor Angélico. Por ejemplo, cuando concluiremos que hay una

*presencia virtual* (en el sentido latino de *virtus*) de Cristo en cuanto Hombre en el cristiano por la gracia, no queremos decir que Santo Tomás lo afirme, sino que puede afirmarse a partir de su doctrina.

Este estudio ha sido posible gracias a la clarificación aportada por C. Fabro sobre la noción tomista de participación, el cual ha mostrado convincentemente la centralidad de esta noción en el pensamiento de Santo Tomás, abriendo así una vía de grandes perspectivas para la teología en general y particularmente para la antropología cristiana<sup>7</sup>. En esta línea se sitúan los estudios de F. Ocariz sobre el contenido esencialmente trinitario de la participación sobrenatural, y sobre la filiación divina del cristiano como participación de la Filiación de Cristo<sup>8</sup>. Y en esta misma dirección se ha tratado de avanzar con el presente trabajo.

Reflexionaremos, por tanto, en gran parte, sobre la base de nociones tomistas sólidamente establecidas. Esto explica, en parte, que no nos detengamos a situar cronológicamente los textos de Santo Tomás para tener en cuenta la evolución de su pensamiento. En los decenios que han transcurrido desde la presentación de esta tesis en 1979, ha crecido mucho la sensibilidad hacia la importancia de esta cuestión para reflejar rigurosamente la doctrina de Santo Tomás, y por eso hemos incorporado al texto, en algún caso, consideraciones de este género, y nos proponemos extenderlas y completarlas en otros trabajos más adelante. Sin embargo, por lo que se refiere a los puntos centrales de la tesis, no nos parece indispensable hacerlo ahora, sobre todo por el motivo al que hemos aludido al inicio de este párrafo.

Las páginas que siguen son un extracto de la tesis doctoral, dirigida por el Prof. F. Ocariz, y presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Recogen principalmente una síntesis del capítulo VII, sobre la presencia de Cristo en el cristiano: síntesis que constituye el capítulo II de este extracto. Se antepone, como capítulo I, una síntesis de otros apartados de la tesis que proporcionan un marco general sobre el tema, antes y después de Santo Tomás. Este marco está justificado y resulta útil porque, como decíamos, no se trata aquí de exponer únicamente el pensamiento de Santo Tomás, sino de una reflexión sobre la presencia de Cristo en el cristiano, basándonos en su doctrina. Las referencias al Doctor Angélico que se encuentran en el capítulo I son escasas por este motivo, ya que tienen por objeto solamente observar que su doctrina permite ahondar en el tema de la presencia de Cristo en el cristiano afirmada en la Escritura y en los Padres, y hacer ver la necesidad de superar algunas interpretaciones reductivas y empobrecedoras de los textos bíblicos y patrísticos. El capítulo II se centra ya, en cambio, en el estudio del tema a partir de la doctrina del Doctor Angélico.

## NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Cfr. W. GRUNDMANN, artículo sobre el término *unción* y los derivados en griego (ungido, crisma, cristo, cristiano) en el Nuevo Testamento, en: G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1988, vol. XV, col. 965. Vid. también., P. DE LABRIOLLE, *Christianus*, en «Archivium Latinitatis Medii Aevi» 5 (1929-1930) 69-87; F. VIGOROUX, *Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1912, col. 717. Otras referencias en E. PERETTO, *Cristiano*, en AA.VV., *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, vol. I, col. 852.
2. G. BOUWMAN, *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Paoline, Roma 1968, p. 91.
3. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Rialp, Madrid <sup>74</sup>2002, n. 584. Cfr. *Hebr* 13, 8.
4. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 69, a. 9, ad 1. En lo sucesivo se omitirá el nombre en las citas de Santo Tomás.
5. Respecto al término «configuración» con Cristo, Santo Tomás suele aplicarlo al carácter sacramental. En este sentido suele hablar de «conformarse con Cristo por la gracia» y «configurarse con Cristo por el carácter». En el texto de la *Summa* que acabamos de citar hace precisamente esta distinción: «*omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae*» (III, q. 69, a. 9, ad 1).
6. Cfr. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid <sup>21</sup>1992: voz «identificar».
7. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950; y *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
8. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972; y *Naturaleza, Gracia y Gloria*, EUNSA, Pamplona <sup>2</sup>2001.

## ÍNDICE DE LA TESIS

PRESENTACIÓN .....	II
--------------------	----

### PARTE I LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL «IN CHRISTO»

Introducción .....	2
--------------------	---

#### CAPÍTULO I LA PARTICIPACIÓN EN LA GRACIA DE CRISTO

1. LA PRESENCIA DE LA GRACIA EN EL ALMA HUMANA DE CRISTO .....	9
2. FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA PLENITUD E INFINITUD DE GRACIA EN CRISTO .....	13
a) Por la unicidad del <i>esse</i> en Cristo .....	14
b) Por la «proximidad» a la causa de la gracia .....	17
3. CRISTO EN CUANTO HOMBRE, CAUSA DE LA GRACIA .....	22
a) La infinitud de gracia en Cristo como fundamento de la participación de su gracia .....	22
b) La gracia de unión «derivada» .....	28

#### CAPÍTULO II LA PARTICIPACIÓN EN LA FILIACIÓN DIVINA DE JESUCRISTO

1. LA PERSONA HUMANA, SUJETO DE LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL ..	38
2. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL COMO ADOPCIÓN <i>IN FILIO</i> .....	41
3. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL <i>IN CHRISTO</i> .....	48



CAPÍTULO III  
EL ESPÍRITU SANTO Y NUESTRA DIVINIZACIÓN  
EN CRISTO

- |  |    |
|--|----|
| 1. LA ENCARNACIÓN EN CUANTO OBRA DEL ESPÍRITU SANTO .....      | 61 |
| 2. LA DEIFICACIÓN DEL CRISTIANO, OBRA DEL ESPÍRITU SANTO ..... | 68 |

CAPÍTULO IV  
LA VIRGEN MARÍA, MODELO DE DIVINIZACIÓN  
EN CRISTO

- |   |    |
|---|----|
| 1. LA MATERNIDAD DIVINA, FUNDAMENTO DE LA PLENITUD DE GRACIA..... | 85 |
| 2. LA «PRESENCIA» DE CRISTO EN MARÍA .....                        | 91 |

PARTE II  
LA IDENTIFICACIÓN CON CRISTO

CAPÍTULO V  
EL DATO REVELADO

- |                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| 1. EN LA SAGRADA ESCRITURA .....      | 109 |
| 2. EN LA DOCTRINA DE LOS PADRES ..... | 115 |

CAPÍTULO VI  
LA SEMEJANZA CON CRISTO. EL CRISTIANO  
*ALTER CHRISTUS*

- |   |     |
|---|-----|
| 1. LA SEMEJANZA CON CRISTO EN EL ORDEN DE LA CREACIÓN ..... | 128 |
| 2. LA SEMEJANZA CON CRISTO EN EL ORDEN SOBRENATURAL .....   | 131 |
| 3. EL CRECIMIENTO DE LA SEMEJANZA CON CRISTO .....          | 134 |
| 4. LA GRACIA COMO <i>ATTINGERE DIVINITATEM</i> .....        | 140 |
| a) La noción de <i>atingere</i> en Santo Tomás .....        | 141 |
| b) Los modos de <i>atingere</i> .....                       | 146 |
| c) El <i>atingere divinitatem</i> en Cristo .....           | 156 |
| 5. LA PARTICIPACIÓN EN EL SACERDOCIO DE CRISTO .....        | 165 |

CAPÍTULO VII  
LA PRESENCIA DE CRISTO EN CUANTO HOMBRE  
EN EL CRISTIANO

- |  |     |
|--|-----|
| 1. PRESENCIA NATURAL Y PRESENCIA SOBRENATURAL .....      | 172 |
| 2. CAUSALIDAD EFICIENTE DE CRISTO EN CUANTO HOMBRE ..... | 188 |

---

3. LA CAUSALIDAD DE CRISTO EN CUANTO HOMBRE, CAUSALIDAD POR PARTICIPACIÓN .....	199
4. CAUSALIDAD INSTRUMENTAL TRASCENDENTAL Y PREDICAMENTAL .....	202
5. MODOS DE PRESENCIA DE CRISTO EN CUANTO HOMBRE .....	210
a) La causalidad intrínseca permanente .....	210
b) La causalidad extrínseca. Algunas opiniones .....	214
c) La causalidad extrínseca y la participación predicamental .....	218
d) La presencia virtual permanente .....	231
CONCLUSIÓN .....	236
BIBLIOGRAFÍA .....	241

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- ACOSTA RODRÍGUEZ, J.J., *El concepto de «participación» y su alcance metafísico en la obra de Boecio*, en «Naturaleza y gracia» 36 (1989) 39-58.
- ALVES, M.I., *Il cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio, secondo San Paolo*, Edições Theologica, Braga 1980.
- ANCILLI, E., *La mistica: alla ricerca di una definizione*, en AA.VV., *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 17-40.
- ANGER, R., *La doctrine du Corps Mystique de Iesus Christ d'après les principes de la théologie de Saint Thomas*, Paris 1929.
- ARANDA, A., *El bullir de la sangre de Cristo. Estudios sobre el cristocentrismo del Beato Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid 2000.
- BACKES, I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, F. Schönigh, Paderborn 1931.
- BAILLEUX, E., *La création, oeuvre de la Trinité selon Saint Thomas*, en «Revue Thomiste» 62 (1962) 27-50.
- BARDY, G., *Divinisation (III. Chez les Pères Latins)*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 1389-1398.
- BARRE, H., *Trinité que j'adore*, Lethielleux, Paris 1965.
- BAUMGARTNER, Ch., *La grâce du Christ*, Desclée, Paris 1963.
- BEER, P., *Divine Appropriation. A Theological Investigation*, en «Australasian Catholic Record» 43 (1966) 282-294.
- BENI, A.-BIFFI, G., *La grazia di Cristo*, Torino 1974.
- BENOÎT, P., *Corps, Tête, Plérôme dans les épîtres de la captivité*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 5-44.
- BERMÚDEZ MERIZALDE, C., *Aspectos de la doctrina de la gracia en los Comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990.
- *Hijos de Dios por la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las cartas paulinas*, en «Scripta Theologica» 45 (1992) 78-89.
- BIAGI, R., *La causalità dell'umanità di Cristo e dei sacramenti nella «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985.

- BLINZLER, J., *Filiación*, en *Diccionario de Teología Bíblica* (dirigido por J. Bauer), Herder, Barcelona 1967.
- BOISMARD, M.E., *Le prologue de Saint Jean*, Cerf, Paris 1963.
- BORDONI, M., *Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito*, en «Lateranum» 47 (1981) 432-492.
- BOUÉSSÉ, A., *De la causalité de l'humanité du Christ*, en *Problemes actuels de Christologie*, Desclée, Paris 1965.
- *Le Christ en moi*, en «Vie Spirituelle» 70 (1944) 477-490; 71 (1945) 11-19.
- *La causalité efficiente instrumentale del l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, en «Revue Thomiste» 39 (1934) 370-393.
- BOURASSA, F., *Les Missions divines et le surnaturel chez Saint Thomas d'Aquin*, en «Sciences Ecclésiastiques» 1 (1948) 41-94.
- BOUQUIER, M., *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962.
- *La Mystique de l'Apôtre Paul*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 56 (1976) 54-67.
- BOUWMAN, G., *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Paoline, Roma 1968.
- BOUYER, L., *Mysterion. Du Mystère à la mystique*, Oeil, Paris 1986.
- BOVENMARS, J., *Doctrina s. Thomae de assimilatione hominis ad Deum*, Roma 1952.
- BRITTEMIEUX, J., *Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti*, en «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» 10 (1933) 427-440.
- BÜCHSEL, F., *«In Christus» bei Paulus*, en «Zeitschrift für die Neutestamentliche und Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 42 (1949) 141-158.
- CABASILAS, N., *La vida en Cristo*, Rialp, Madrid 1952.
- CARTECHINI, *La grazia come partecipazione della natura di Dio*, en «Divinitas» 25 (1981) 231-235.
- CASALINI, N., *I misteri della fede. Teologia del Nuovo Testamento*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991.
- CATAO, B., *Salut et Rédemption chez Saint Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Aubier, Paris 1965.
- CERFAUX, L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Desclée, Paris 1962 (trad. castellana: «El cristiano en San Pablo», Desclée, Bilbao 1965).
- CHACÓN, A.C., *El tratado sobre la Gracia en la «Summa contra gentiles»*, en «Scripta Theologica» 16 (1984) 113-146.
- CONGAR, Y.M.-J., *Thomas d'Aquin. Sa vision de la théologie et de l'Église*, London 1984.
- CORDERO, J., *La imagen sobrenatural de Dios en el hombre viador según Santo Tomás de Aquino*, Sígueme, Salamanca 1966.
- *Sobre el concepto y división de imagen según Santo Tomás*, en «La Ciencia Tomista» 92 (1965) 397-429.

- *La imagen de la Trinidad en el justo, según Santo Tomás*, en «La Ciencia Tomista» 93 (1966) 3-86.
- CROSIGNANI, G., *La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino*, Monografie del Collegio Alberoni, Piacenza 1974.
- CHAMBAT, L., *Présence et union. Les missions des Personnes de la Sainte Trinité selon Saint Thomas d'Aquin*, Fontenelle, S. Wandrille, Paris 1945.
- DACQUINO, P., *La formula paolina «In Christo Iesu»*, en «La Scuola Cattolica», 87 (1959) 278-291.
- DALMAIS, I.H., *Divinisation (II. Patristique grecque)*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III., col. 1376-1389, Beauchesne, Paris.
- DANIELOU, J., *L'avenir de la religion*, Fayard, Paris 1968.
- D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in san Tommaso*, Studio Domenicano, Bologna 1992.
- DEISSMANN, A., *Die neutestamentliche Formel «In Christo Iesu»*, Marburg 1892.
- DE LUBAC, H., *Mystique et mystère chrétien*, Seuil, Paris 1946.
- DOCKX, F.S., *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, Paris 1948.
- DUBANCHY, E., *Marie*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV, col. 2356s.
- DUPONT, J., «*Syn Christo*». *L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, vol. I, Bruges 1952.
- DUPREZ, A., *Le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation*, en «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 421-431.
- DURWELL, F.-X., *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Paoline, Roma 21965.
- FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E.I., Torino 1950.
- *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960.
- *La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo San Tommaso*, en «Ephemerides Mariologicae» 24 (1974) 389-406.
- *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, en «Divinitas» 11 (1967) 559-586.
- FECKES, C., *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII Mystici Corporis*, Colonia 1949.
- FERRARO, G., *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio, nel vangelo di Giovanni*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
- FEUILLET, A., *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Beauchesne, Paris 1966.
- FITZGERALD, T.I., *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Madelein, Illinois 1940.
- FITZMYER, J.A., *Pauline Theology*, Prentice Hall-Englewood Cliffs, New York 1967.
- FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il Vangelo della Grazia*, Firenze 1964 (trad. castellana: «El Evangelio de la gracia», Sígueme, Salamanca 1965).

- GALOT, J., *La nature du caractère sacramental*, Desclée, Paris 1958.  
 — *Le problème christologique actuel*, C.L.D., Paris 1979.
- GARCÍA SUÁREZ, A., *La primera Persona trinitaria y la filiación adoptiva*, en *XVIII Semana Española de Teología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1961, pp. 69-114.
- GARDEIL, H.-D., *L'image de Dieu dans la Somme Théologique*, Desclée, Paris 1963.
- GEIGER, L.B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1953.
- GERARDI, R., «Alter Christus»: *La Chiesa, il cristiano, il sacerdote*, en «Lateranum» 1 (1981) 111-123.
- GIARDINI, F., *Similitudine e principio di «assimilazione»*, en «Angelicum» 35 (1958) 300-324.
- GILSON, E., *La Théologie mystique de Saint Bernard*, Vrin, Paris 1934.
- GLEASON, R.W., *Grace*, Sheed and Ward, New York 1962 (*Qu'est-ce que la grâce?*, Castermann, Paris 1965).
- GONZÁLEZ ALIÓ, J.L., *La mediación del Verbo divino como mediación inmanente*, en «Portare Cristo all'Uomo». *Atti del Congresso nel ventennio dal Concilio Vaticano II*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1983, pp. 585-603.
- GONZÁLEZ AYESTA, C., *El don de Sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, EUNSA, Pamplona 1998.
- GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Elle Di Ci, Torino 1991.  
 — *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale* Elle Di Ci, Torino 1989.
- GREEVES, D., *Christ in me. A Study of the Mind of Christ in Paul*, London 1962.
- GROSS, J.M., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Gabalda, Paris 1938.
- HARTMANN, L., «Into the Name of Jesus»: *A suggestion concerning the earliest Meaning of the phrase*, en NTS 20 (1973-74) 423-440.
- HENRY, P., *Kénose*, Desclée, Paris 1959.
- HERVE, J.M., *De Ecclesia Christi*, Desclée, Paris 1957.
- HUGON, E., *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, Tequi, Paris 1924.
- IAMMARRONE, G., *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e Cristologia*, Borla, Roma 1989.
- ILLANES MAESTRE, J.L., *Antropología y Teología*, en AA.VV., «*Prospettive Teologiche Moderne*». *Atti del Congresso Internazionale San Tommaso d'Aquino*, Ed. Domenicane italiane, Napoli 1974, vol. III, pp. 263-290.
- ISIDRO ALVES, M., *Il cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Roma 1980.
- JEREMIAS, J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (trad. francesa: «Abba: Jésus et son Père», Seuil, Paris 1972).

- JIMÉNEZ DUQUE, B., *Teología de la mística*, BAC, Madrid 1963.
- JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid <sup>26</sup>1989.
- *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid <sup>15</sup>1989.
- JOURNET, Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée, Paris 1951.
- KOLPING, A., *Die Lehrbedeutung der Enzyklischen Mystici Corporis Christi und Mediator Dei*, Colonia 1949.
- LADARIA, L.F., *La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo*, en «Misc. Comillas» 43 (1985) 383-399.
- LAFONT, G., *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1961.
- *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de Saint Thomas d'Aquin*, en «Recherches de Science Religieuse» 47 (1959) 263-286.
- LEBRETON, J., *Tu solus sanctus. Jésus vivant dans les saints. Études de théologie mystique*, Paris 1948.
- LOPEZ DE LAS HERAS, L., *Cristo y el Espíritu en nosotros: veinte años de investigación paulina*, en «Studium» 20 (1980) 349-390.
- LOT-BORODINE, M., *La deification de l'homme dans l'Église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris 1970.
- MALET, A., *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1956.
- MARINELLI, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza. Rapporti tra la Santissima Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
- MARITAIN, J., *Della grazia e dell'Umanità di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1977.
- MICHEL, A., *Union hipostatique*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VII, col. 543s.
- MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid <sup>2</sup>1966.
- MERSCH, E., *La théologie du Corps Mystique*, Desclée, Paris <sup>3</sup>1949.
- *Le Corps Mystique du Christ*, 2 vols., Desclée, Paris <sup>2</sup>1936.
- *Filii in Filio*, en «Nouvelle Revue Théologique» 65 (1938) 681-702.
- MORENO MARTÍNEZ, J.L., *El Logos y la Creación. La referencia al Logos en el «principio» de Gen. 1, 1, según Filón de Alejandía*, en «Scripta Theologica» 15 (1983) 381-419.
- MÜHLEN, H., *Una mystica persona*, Città Nuova, Roma 1968.
- MUSSNER, F., *Creación en Cristo*, en AA.VV., *Mysterium salutis*, Queriniana, vol IV, pp. 77-88.
- NICOLAS, J.-H., *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Editions Universitaires-Beauchesne, Fribourg-Paris 1980.
- *Dieu connu comme inconnu*, Desclée, Paris 1966.
- *Présence trinitaire et présence de grâce*, en «Revue Thomiste» 50 (1950) 183-191.
- *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1969.

- O'CALLAGHAN, P., *La persona umana tra filosofia e teologia*, en «Annales Theologici» 13 (1999) 71-105.
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972.
- *Naturaleza, Gracia y Gloria*, EUNSA, Pamplona 2000.
- OCÁRIZ, F.-MATEO SECO, L.F.-RIESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo*, EUNSA, Pamplona 1991.
- OLS, D., *Réflexions sur l'actualité de la christologie de Saint Thomas*, en «Doctor Communis» 34 (1981) 58-71.
- PARENTE, P., *Anthropologia supernaturalis*, Marietti, Roma <sup>3</sup>1949.
- PENNA, R., *Il «mysterion» paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1977.
- PHILIPS, G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créé*, Paris 1974; University Press-Peeters, Leuven <sup>10</sup>1989 (trad. castellana: «Inhabitación trinitaria y gracia», Sígueme, Salamanca 1980).
- PIOLANTI, A., *Aspetti della grazia*, Ares, Roma 1958.
- *La pienezza di Cristo*, Ares, Milano 1958.
- POTVIN, T.R., *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its Scriptural foundations*, The University Press, Friburgo 1973.
- PRADES, J., «*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*». *El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.
- PRAT, F., *La Teología di S. Paolo*, S.E.I., Torino 1953.
- RAMOS-LISSON, D., *El seguimiento de Cristo (en los orígenes de la espiritualidad de los primeros cristianos)*, en «Teología Espiritual» 30 (1986) 3-27.
- RAPONI, S., *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, en VV.AA., *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, pp. 241-341.
- RATZINGER, J., *Origen y esencia de la Iglesia*, en «Ecclesia» 5 (1991) 7-23.
- REY, B., *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, Beauchesne, Paris 1966.
- *L'homme «dans le Christ»*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 7, col. 622-637.
- RIESTRA, J.A., *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la Cristología de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1985.
- ROHOF, J., *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique*, Saint Paul, Fribourg 1952.
- RONDET, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Beauchesne, Paris 1958.
- RUELLO, F., *La christologie de Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1987.
- SÁNCHEZ-SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Univ. Pont. Buenos Aires-Letrán-Salamanca 1979.
- SARANYANA, J.I., *Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo*, en «Scripta Theologica» 9 (1977) 541-583.
- SAURAS, E., *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC, Madrid 1952.



- SAYÉS, J.A., *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1994.
- SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1960.
- *Naturaleza y Gracia*, Herder, Barcelona 1969.
- *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (trad. castellana: «Las maravillas de la gracia divina», Desclée, Bilbao 1957).
- SCHEFFCZYK, L., *Reflexión teológica sobre la inhabitación de la Trinidad en el hombre*, en AA.VV., *Trinidad y vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, pp. 247-257.
- SCHMAUS, M., *La partecipazione al regno di Dio come unione con Cristo*, en *Dogmatica Cattolica*, III/2, Marietti, Torino 1963.
- SCHREIBER, M.A., *L'uomo immagine di Dio*, en AA.VV., *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, pp. 499-549.
- *L'uomo immagine di Dio. Principi ed elementi di sintesi teologica*, Roma 1987.
- SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte*, Kösel, Munich 1964.
- SEMMELROTH, O., *Urbild der Kirche*, Würzburg 1950.
- SOMME, L.-Th., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ: la filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1997.
- SPICQ, G., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Beauchesne, Paris 1965, vol. II, pp. 688-744.
- STÖHR, J., *Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites. Gutachten spanischer Dominikaner in einer bisher unbekanntten Handschrift*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1980.
- *Gottesschau und Kreuzesleiden Jesu*, en «Münchener theologische Zeitschrift» 35 (1984) 262-278.
- STOLZ, A., *Die Theologie der Mystik* («Teologia della mistica», Morcelliana, Brescia <sup>2</sup>1946).
- SUH, C.W., *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ. A study in the Relation of the Incarnation and the Creation*, Vrije Universiteit, Amsterdam 1982.
- TERRIEN, J.B., *La gracia y la gloria. La filiación adoptiva de los hijos de Dios*, Fax, Madrid <sup>2</sup>1943.
- TORRELL, J.P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Du Cerf, Fribourg 1996.
- TURBESSI, G., *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Roma 1944.
- VANHOYE, A. (ed.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, University Press-Peeters, Leuven 1986.
- VAN KEMPEN, W., *Incorporatio nostra in Christo per Baptismum et Eucharistiam. Doctrina S. Thomae et eius fontes*, Valkenburg 1954.
- VAN MEEGEREN, D., *De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta S. Thomae doctrinam. Expositio exegetica*, Venlo 1939.
- VAN DER MEERSCH, J., *Grâce*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VI, col. 1554-1687.

- WEDDERBURN, A.J.M., *Paul's Use of the Phrases «In Christ» and «With Christ»*, en A. VANHOYE (ed.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, University Press-Peeters, Leuven 1986, pp. 363-368.
- WIKENHAUSER, A., *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Herder, Freiburg in Br. <sup>2</sup>1956 (*La mistica di San Paolo*, Morcelliana, Brescia 1958).
- ZEDDA, S., *L'adozione a Figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma 1952.
- «*Vivere in Cristo*» secondo S. Paolo, en «*Rivista Biblica*» 6 (1958) 83-92.

## LA PRESENCIA DE JESUCRISTO EN EL CRISTIANO, POR LA GRACIA

### I. MARCO DOCTRINAL-HISTÓRICO

Los textos del Nuevo Testamento que se refieren a la relación del cristiano con Cristo, muestran que su fundamento es que el Hijo de Dios se ha hecho Hombre asumiendo nuestra misma naturaleza humana, para que nosotros fuésemos hechos hijos de Dios participando de la naturaleza divina (cfr. *II Pe* 1, 4).

Este fundamento se encuentra afirmado, por ejemplo, en el prólogo de San Juan: «el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros» (*Jn* 1, 14); Él, en su Humanidad, está «lleno de gracia y de verdad» (*Jn* 1, 14); y «de su plenitud hemos recibido todos» (*Jn* 1, 16). San Pablo lo expone también con estas palabras: «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer (...) a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (*Gal* 4, 4-5). Se podrían citar otros muchos textos, pero bastan los anteriores para señalar que cuando hablaremos de la relación con Cristo no nos referiremos a la relación moral de conocimiento y amor que los cristianos han de tener con el Señor, sino a su fundamento ontológico: la participación en la naturaleza divina que se nos concede haciéndonos partícipes de la plenitud de gracia de Cristo en su naturaleza humana. El seguimiento de Jesús no es comparable al de ningún otro maestro, porque implica —como ponen de manifiesto los estudios bíblicos— una misteriosa comunión de vida con Él que excede los límites de cualquier relación simplemente moral por profunda que pueda imaginarse<sup>1</sup>.

La unión con Cristo es una unión vital, como la que existe entre la vid y los sarmientos (cfr. *Jn* 15, 1-7), que comporta una presencia mutua: así como la vid está presente en los sarmientos y estos se encuentran en la vid, análogamente el Señor está en los suyos comunicándoles la vida sobrenatural, y estos en Él recibéndola y permitiendo que fructifique, según Él mismo declara: «permaneced en mí y yo

en vosotros (...). El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto» (*Jn* 15, 4-5).

La realidad significada por esta imagen manifiesta todo su valor a la luz de las palabras con las que Jesús compara nuestra unión con Él a su unión con el Padre en el seno de la Santísima Trinidad: «yo estoy en el Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (*Jn* 14, 20). Y para que no lo entendamos como una excelsa metáfora, ha querido manifestarnos este misterio sobrenatural de una forma, por así decir, tangible, adecuada al modo humano de conocer, mediante la Sagrada Eucaristía: «quien come mi carne y bebe mi sangre mora en mí y yo en él. Así como el Padre que me ha enviado vive y yo vivo por el Padre, así quien me come también vivirá por mí» (*Jn* 6, 56-57). Téngase en cuenta, sin embargo, que una es la presencia de Cristo en la Eucaristía (presencia *sustancial*) y otra la presencia de la vida de Cristo en el cristiano (presencia no sustancial, que se instaura por la Eucaristía y también —como veremos—, por la fe viva y los demás sacramentos, que tienen su culmen en la Eucaristía). De esta última presencia hablaremos en este trabajo<sup>2</sup>.

Toda esta doctrina, que se halla especialmente en el Evangelio de San Juan, la encontramos iluminada con matices peculiares en las Cartas de San Pablo. «*In Christo Iesu*», «en Cristo», «en el Señor», «en Él»... son expresiones recurrentes en los escritos paulinos, como versiones de una misma fórmula insistentemente repetida para hablar de la unión del cristiano con Cristo<sup>3</sup>. Los cristianos, enseña San Pablo, han sido «creados en Cristo Jesús» (*Ef* 2, 10), «llamados en el Señor» (*Filip* 3, 14), «viven en Cristo» (*Rom* 6, 11), «son» en Cristo Jesús (cfr. *I Cor* 1, 30; *II Cor* 5, 17; *Rom* 16, 7.11; *Gal* 3, 28). Igualmente, afirma San Pablo, Cristo «está» en el cristiano (cfr. *Rom* 8, 10; *II Cor* 13, 5; *Col* 1, 27), «se forma» en él (*Gal* 4, 19), y recurriendo a su experiencia personal declara: «no soy yo el que vivo, es Cristo quien vive en mí» (*Gal* 2, 20)<sup>4</sup>.

Estas expresiones de la Sagrada Escritura invitan a no reducir el misterio de la unión con Cristo. Ciertamente el discípulo de Cristo debe parecerse al Maestro, pero no basta decir que hay en él una imagen de Cristo; también es verdad que el cristiano es hijo adoptivo de Dios y hermano de Cristo, pero siempre que no se olvide que la adopción sobrenatural no es como la adopción humana que instaura sólo una relación moral y legal, pues aquí hay un verdadero nuevo nacimiento, una auténtica participación en la naturaleza divina por la que somos hermanos de Cristo de un modo que trasciende la fraternidad humana, hasta el punto de que, como dice Scheeben, «en cierto sentido formamos con Cristo y en Él *un mismo* Hijo del Padre»<sup>5</sup>.

Esta unión con Cristo es una obra del Espíritu Santo que la Sagrada Escritura manifiesta de diversos modos. Así como no se emplea un nombre solo para la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, sino varios «*ad exprimendum diversimode perfectionem eius*»<sup>6</sup>, como dice Santo Tomás, de modo que «se llama *Hijo* para manifestar su connaturalidad al Padre (...); se dice *Imagen* para manifestar su completa semejanza; y se llama *Palabra* para significar que es inmaterialmente engendrada»<sup>7</sup>, así también se afirma del cristiano que es hijo de Dios, pues ha recibido al Espíritu Santo (cfr. *Gal* 4, 6); que hay en él una imagen de Cristo, formada por Espíritu Santo (cfr. *II Cor* 3, 18); y que el mismo Espíritu pone en Él la palabra y el poder de Cristo (cfr. *Lc* 10, 16; *Hech* 2, 33; *II Cor* 13, 3; etc.). Se puede decir que por la acción del Espíritu Santo, Cristo vive en el cristiano.

\* \* \*

Por lo que se refiere a la patrística, no nos vamos a detener aquí en el tema de la «divinización» o «deificación» del cristiano por la gracia. Es bien sabido que los Padres utilizan con frecuencia estos términos, especialmente los Padres griegos. La divinización del hombre consiste en el ser hecho partícipe de la Divinidad por el envío del Espíritu Santo que infunde la gracia santificante transformándole en hijo adoptivo de Dios (cfr. *Gal* 4, 6), por lo cual la divinización es una adopción filial<sup>8</sup>. Pero además hay que considerar que la gracia que nos diviniza es participación de la plenitud de gracia de Jesucristo, y por eso nos *cristifica*, nos conforma con Cristo. En este punto nos detendremos más adelante.

Lo que nos interesa destacar ahora es que la conformación con Cristo exige una cierta presencia de Cristo en el cristiano. Recogemos a continuación algunos textos de los Padres, como ejemplos. Pero antes conviene hacer una observación metodológica. Varios de estos textos se han entendido con cierta frecuencia de un modo *débil*, en el sentido de que en el cristiano que sigue a Cristo hay un parecido moral con el Señor, pero no puede decirse que en él esté presente el mismo Cristo (a no ser que se hable de la presencia eucarística). Ésta es, sin embargo, solamente *una* interpretación de los textos, no la única. Aquí trataremos de hacer ver que cabe otro modo de entenderlos, más ajustado a su literalidad, y que no hay por qué desecharlo como si fuera una exageración. En el capítulo siguiente ofreceremos unas consideraciones que lo apoyan, pero esto no significa que interpretemos los textos de los Padres a la luz de una elaboración teológica

posterior, sino que esa elaboración teológica ayuda a comprender lo que sencillamente dicen esos textos, liberándose del prejuicio de interpretarlos como hipérboles piadosas.

Pasemos ya a citar algunos ejemplos. Escribe San Ignacio de Antioquía a los cristianos en el siglo II: «sois portadores de Cristo»<sup>9</sup>. Esta expresión no tiene, al menos explícitamente, un contexto eucarístico, como en cambio sí lo tiene en otros textos de los Padres que se refieren a la presencia sustancial de Cristo en el cristiano que ha recibido la Eucaristía<sup>10</sup>. Sin embargo, esto no significa que deba entenderse sólo en el sentido de ser portadores de la doctrina de Cristo y de una participación en el sacerdocio de Cristo, es decir, de algo que pertenece a Cristo pero que no es Cristo. El contexto se resiste a esa reducción de sentido<sup>11</sup>. Ahora bien, si San Ignacio de Antioquía está hablando de una presencia de Cristo en el cristiano que no es la eucarística pero tampoco es solamente la presencia de su doctrina y de su sacerdocio, podría pensarse que habla de presencia en sentido metafórico, y de hecho frecuentemente se entiende así ese texto, y muchos otros semejantes. Pero esto sería ya una interpretación derivada de una precomprensión que impide concebir una presencia que no sea o la sustancial (eucarística) o la de su doctrina. Como trataremos de mostrar más adelante, el pensamiento de Santo Tomás permite superar esa precomprensión y, en consecuencia, leer sin prejuicios el texto de San Ignacio de Antioquía. No es que utilicemos la doctrina de Santo Tomás para interpretar el texto de San Ignacio, sino para liberarlo de interpretaciones reductivas. San Ignacio afirma que el cristiano es portador de Cristo; la doctrina del Doctor Angélico es un instrumento para evitar lecturas que empobrecen el misterio.

Esta misma consideración puede hacerse respecto a otros textos de los Padres —que citaremos a continuación— en los que se llama al cristiano Cristo, y se dice que Cristo está en el cristiano. Como decíamos, tampoco aquí hay motivo para imponer un sentido restringido a esas frases, entendiendo que los Padres quieren decir únicamente que el cristiano es más o menos semejante a Cristo, con una semejanza moral. Con otras palabras, es reductivo entender la semejanza con Cristo sólo como una imitación moral, en lugar de entenderla —según veremos— como una verdadera *semejanza participada*, en el profundo sentido que tiene esta expresión en la doctrina de Santo Tomás. De hecho, cuando se habla de una identificación del cristiano con Cristo, se quiere dar a entender precisamente esto: que Cristo está presente *de algún modo* (no con presencia sustancial de su Humanidad, como veremos luego) en el cristiano divinizado por su gra-

cia, y que para participar de esa gracia es necesario un cierto «contacto» con Él, de modo análogo a como los miembros del cuerpo humano están en contacto con la cabeza, y hay una presencia de la acción de la cabeza en los miembros. Veamos en este sentido algunos textos patrísticos de diversas épocas, tanto de Oriente como de Occidente.

Comentando las palabras que Jesús en la Cruz dirige a María, «he ahí a tu hijo» (*Jn* 19, 26), Orígenes escribe: «si María no ha tenido más hijos que Jesús, y Jesús dice a su Madre: *he ahí a tu hijo*, y no *he ahí otro hijo*, entonces es como si Él dijera: *ahí tienes a Jesús a quien tú has dado la vida*. Efectivamente, quien es perfecto no vive para sí, sino que Cristo vive en él (cfr. *Gal* 2, 20). Y puesto que en él vive Cristo, de él dice Jesús a María: *He ahí a tu hijo, a Cristo*»<sup>12</sup>. Este antiguo texto es, como puede verse, un testimonio lleno de fuerza de la convicción de que Cristo está presente en el cristiano (no hace falta que nos detengamos a mostrar que el autor está hablando de todos los discípulos de Cristo representados en San Juan).

San Cirilo de Jerusalén (o el autor de las Catequesis mistagógicas) enseña que en el cristiano hay una imagen de Cristo, pero que no está separada del ejemplar, sino que existe precisamente porque el cristiano es *partícipe de Cristo*, y por este motivo puede ser llamado, sin más apelativos, Cristo: «Bautizados en Cristo y revestidos de Cristo, habéis sido hechos semejantes al Hijo de Dios. Porque Dios nos predestinó a la adopción, nos hizo conformes al cuerpo glorioso de Cristo. Hechos, por tanto, partícipes de Cristo, con toda razón os llamáis cristos; y Dios mismo dijo de vosotros: no toquéis a mis cristos. Fuisteis convertidos en Cristo al recibir el signo del Espíritu Santo»<sup>13</sup>.

San Gregorio Niseno se refiere a esta realidad mostrando un ejemplo vivo, el ejemplo de San Pablo a quien le fue concedida una vivísima conciencia de la presencia de Cristo en él: «Pablo, mejor que nadie, conocía a Cristo y enseñó con sus obras cómo deben ser los que de El han recibido su nombre, pues lo imitó de una manera tan perfecta que mostraba en su persona una reproducción del Señor ya que, por su gran diligencia en imitarlo, de tal modo estaba transformado en el mismo ejemplar, que no parecía ya que hablaba Pablo, sino Cristo, tal como dice El mismo, perfectamente consciente de su propia perfección: *Tendréis la prueba que buscáis de que Cristo habita en mí*. Y también dice: *Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí*»<sup>14</sup>. No es que la presencia de Cristo consistiera sólo en que Pablo lo imitaba, sino que al imitarlo se manifestaba que Cristo estaba presente en él.

El autor de la antigua homilía *In sabbato magno*<sup>15</sup>, representa con las siguientes palabras el diálogo entre el Señor que desciende a los

infiernos, y Adán como representante de cada hombre que espera la liberación del pecado y la vida nueva en Cristo: «A ti te mando: *Despierta, tú que duermes*, pues no te creé para que permanezcas cautivo en el abismo; *levántate de entre los muertos*, pues yo soy la vida de los muertos. Levántate, obra de mis manos; levántate, imagen mía, creado a mi semejanza. Levántate, salgamos de aquí, porque tú en mí, y yo en ti, formamos una sola e indivisible persona»<sup>16</sup>. Ciertamente es necesario examinar el sentido en el que deben entenderse estas últimas palabras<sup>17</sup>, pero en todo caso son expresivas de la realidad de una misteriosa *compenetración* con Cristo, por la cual Él está presente en el cristiano y el cristiano está en Cristo.

Es sobre todo San Agustín, que tan profundamente ha contemplado el misterio del Cuerpo místico —«*Christus totus, caput et corpus*»<sup>18</sup>— quien más insiste en que Cristo está presente en el cristiano. Él llama al cristiano «Cristo». Así se expresa el Obispo de Hipona: «Felicitémonos y demos gracias, pues hemos venido a ser no solamente cristianos, sino Cristo; admirémonos, saltemos de júbilo, pues hemos llegado a ser Cristo»<sup>19</sup>. En otro lugar escribe: «Derramando su sangre, el Cordero inmaculado nos redimió, incorporándonos a sí mismo, haciéndonos miembros suyos, para que en Él también nosotros seamos Cristo»<sup>20</sup>. Esta idea se vuelve a repetir con una observación de gran interés: «Todo hombre es Adán, como —en los que han creído— todo hombre es Cristo, en cuanto que todos son miembros de Cristo»<sup>21</sup>. Podría parecer que el cristiano puede ser llamado Cristo sólo en el mismo sentido en que puede ser llamado «Adán», por aquella solidaridad del género humano de la que hablan algunos neoplatónicos como Porfirio<sup>22</sup>. Pero las palabras de San Agustín apuntan a una realidad más honda. No dicen que estemos unidos a Cristo igual que lo estamos a Adán, sino que recibimos algo de Cristo que pasa de Él a nosotros de modo semejante a como se transmite la naturaleza humana de Adán. Luego veremos que, según Santo Tomás, Cristo nos entrega el don del Espíritu Santo, que desciende *uno e indiviso* de Él a nosotros para divinizarlos con su gracia (haciéndonos partícipes de la plenitud de gracia de Cristo en cuanto Hombre).

Citemos por último un texto más de San Agustín, del Sermón *De Ascensione Domini*, en el cual, después de citar las palabras del Señor a Nicodemo: «pues nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre» (*Jn* 3, 13), comentando que el Hijo de Dios no dejó el Cielo cuando descendió a nosotros, ni deja la tierra cuando asciende al Cielo, añade: «Esto lo dice en razón de la unidad que existe entre Él, nuestra cabeza, y nosotros, su cuerpo. Y nadie, excepto



Él, podría decirlo, ya que nosotros estamos identificados con Él, en virtud de que Él, por nuestra causa, se hizo Hijo del hombre, y nosotros, por Él, hemos sido hechos hijos de Dios»<sup>23</sup>.

Excede al objeto de este capítulo pasar revista, ni siquiera esquemática, a la literatura teológica posterior a la época patrística. Nos limitamos a citar un texto de *La vida en Cristo*, de Nicolás Cabasilas (s. XIV) que hace honor a la tradición oriental en esta materia. «[La unidad con Cristo] supera toda unidad que se nos antoje expresar en símbolos de criatura. Por esta causa los Libros Santos se sirvieron de muchos símbolos para significar dicha unión, no bastando uno sólo: el Huésped y la Casa. El Sarmiento y la Vid. El Desposorio. La Cabeza y los Miembros, sin que ninguno enteramente la exprese, por ser incapaces de captar su contenido exacto. (...) Los miembros están unidos a la cabeza, viven a ella vinculados y su separación lleva consigo la muerte. Mas los cristianos viven más unidos a Cristo que a su propia cabeza, y viven más realmente de Él que de la unión que los liga a su cabeza. Ejemplo de esto son los Santos Mártires, que afrontaron gustosos la muerte y no queriendo ni oír hablar de su separación de Cristo, ofrecieron al verdugo su cabeza y sus miembros con alegría (...). Pero hay algo todavía más admirable: ¿Hay algo más unido que uno consigo mismo? Pues aún esta intimidad queda lejos de aquella unión. Cada una de las almas santas es una e idéntica a sí y, no obstante, está más unida al Salvador que a sí misma»<sup>24</sup>.

Son patentes los límites de cualquier imagen, de cualquier metáfora, para hablar de este misterio. Pero en todo caso resaltan siempre dos aspectos inseparables de la misma realidad: la transformación que produce en el cristiano la gracia de Cristo, y la presencia de Cristo que causa esa transformación por el Espíritu Santo. Estos dos aspectos se advierten claramente en los escritos de los santos que han tenido mayor influjo como maestros de vida espiritual<sup>25</sup>.

En el ámbito de la Teología dogmática, podemos resumir la conciencia de esos límites y a la vez de las perspectivas de profundización en el misterio de la presencia de Cristo en el cristiano —*el misterio cristiano*, propiamente dicho (cfr. *Col 1, 27*)— con las siguientes palabras de Mersch: «El Señor nos ha revelado que entre el Verbo encarnado y el cristiano hay algo más que una unión de amor, aunque sea ardiente; algo más que una relación de semejanza, por estrecha que sea; algo más que dependencia, aunque sea total (...); más que la inserción siempre precaria de los miembros en un organismo; más que una unión moral, aunque fuera extraordinariamente íntima. Hay una unión física, diríamos, siempre que no se ponga esta palabra al

mismo nivel que el de las simples cohesiones naturales; una unión real en cualquier caso, una unión ontológica; o, mejor aún, pues los términos tradicionales son en este caso los más acertados, una unión mística, trascendente, sobrenatural, que supera en unidad y en realidad las fórmulas que se puedan ofrecer, y que sólo Dios puede hacer conocer, como sólo El puede realizarla»<sup>26</sup>.

Para enseñar sobre este misterio, el Magisterio de la Iglesia se ha servido de todas las imágenes que menciona la Sagrada Escritura (sintéticamente recordadas en el ya citado texto de Cabasilas), pero especialmente de la principal en los escritos paulinos: la imagen de la unión entre la cabeza y los miembros del cuerpo (cfr. *I Cor* 12, 12-27; *Ef* 1, 22-23; *Col* 1, 18; etc.)<sup>27</sup>. En la Encíclica *Mystici Corporis*, Pío XII enseña que Cristo, «autor y causa de santidad» derrama «su poder y su eficacia» en los miembros de su Cuerpo místico «no sólo por el hecho de que implora los tesoros de la divina bondad (...) sino también porque escoge, determina y distribuye las gracias peculiares según la medida de la donación de Cristo (*Ef* 4, 7)». La segunda parte de la Encíclica trata expresamente de la unión («*arcíssima coniunctio*») del cristiano con Cristo, ilustrando «por qué escribe tantas veces San Pablo que Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo». En este sentido enseña que «Cristo está en nosotros por su Espíritu, el cual nos comunica y por el que de tal suerte obra en nosotros que todas las cosas divinas llevadas a cabo por el Espíritu Santo en las almas se han de decir también realizadas con Cristo». Las enseñanzas de la Encíclica llegan hasta este punto. Pío XII exhorta a proseguir la reflexión teológica implorando nuevas luces para profundizar en el misterio de la presencia de Cristo en el cristiano por el Espíritu Santo. A la vez, recuerda muy oportunamente a los estudiosos que «han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda expresión que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto de que se diga de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios»<sup>28</sup>.

Al tratar de este gran misterio se ha caído, en efecto, y más de una vez a lo largo de la historia, en el error de confundir al cristiano con Cristo, o en equivocaciones de diverso tipo acerca de la presencia de Cristo en el cristiano<sup>29</sup>. Ya en siglo VIII, el Concilio II de Nicea rechazó como herética la teoría de que la Humanidad de Cristo no está circunscrita: «Si alguno no admite que Cristo, nuestro Dios, está circunscrito según su Humanidad, sea anatema»<sup>30</sup>. Este error se ha designado históricamente con el nombre de «ubicuidad» de la Humanidad de Cristo, y se refiere, como es obvio, a la *sustancia* de la Humanidad de Cristo. Es

erróneo afirmar que la Humanidad de Cristo está sustancialmente presente en todas partes, pues así sólo está en el Cielo y en la Eucaristía. Es posible que en el origen de este error se encontrase el deseo de expresar el misterio de la presencia de Cristo en el cristiano, pero sin los instrumentos filosóficos y teológicos adecuados para lograrlo con precisión doctrinal<sup>31</sup>. Esta falta de instrumentos se vuelve a manifestar, y más claramente, algunos siglos después, en las proposiciones atribuidas a Eckhart y condenadas por Juan XXII en 1329<sup>32</sup>. De nuevo en el siglo XX el Magisterio ha tenido que salir al paso de errores en este ámbito, rechazando esta vez el «pancristismo», que disuelve el ser del cristiano en el de Cristo<sup>33</sup>.

Como se puede ver, esas opiniones erróneas coinciden en desviarse de la verdad por el lado de sostener una presencia sustancial de Cristo en cuanto hombre en todas partes, o de confundir al cristiano con Cristo. En el extremo opuesto se encontraría la reducción, a la que ya nos hemos referido, de concebir la presencia de Cristo en el cristiano como una presencia solamente cognoscitiva o afectiva del mismo orden que la que se puede afirmar de cualquier maestro o líder humano en sus partidarios o discípulos. Por encima de una y de otra deformación se encuentra la realidad admirable del misterio. La cuestión es ver cómo puede darse y cómo se puede hablar de una presencia permanente de Cristo en el cristiano por la gracia, no sólo en cuanto Dios sino también en cuanto Hombre, que no sea ni una presencia sustancial —pues sustancialmente, repetimos, sólo está presente en la Eucaristía y en la gloria—, ni consista sola y exclusivamente en una operación de la mente.

Comentando las palabras del Señor, «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos; el que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto» (*Jn* 15, 5), un Padre de la Iglesia apunta el camino justo cuando escribe: «los que están unidos a Él e injertados en su persona, vienen a ser como sus sarmientos y, al participar del Espíritu Santo, comparten su misma naturaleza (pues el Espíritu de Cristo nos une con él). La adhesión de quienes se vinculan a la vid consiste en una adhesión de voluntad y de deseo; en cambio, la unión de la vid con nosotros es una unión de amor y de presencia (*affectus et habitudinis*) (...). De qué modo nosotros estamos en Cristo y Cristo en nosotros nos lo pone en claro el evangelista Juan al decir: En esto conocemos que permanecemos en él, y él en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu»<sup>34</sup>. El Espíritu Santo, Espíritu del Hijo enviado a nosotros, hace presente de algún modo a Cristo en cuanto Hombre en aquellos a los que comunica su gracia (estudiar este modo de presencia será objeto del apartado siguiente).

Se pone aquí de relieve la unidad de las *misiones* del Hijo y del Espíritu Santo, tanto las misiones visibles como las invisibles<sup>35</sup>. El Hijo se ha hecho Hombre para que fuera enviado el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo ha sido enviado para unirnos al Hijo por medio de su Humanidad. Con otras palabras: en la Encarnación, el Hijo ha asumido nuestra naturaleza por obra del Espíritu Santo que, como fruto de su Vida y de su Muerte en la Cruz, nos ha sido enviado visiblemente en Pentecostés y de modo invisible a los corazones (cfr. *Rom* 5, 5): es enviado por el Padre y el Hijo para hacernos hijos de Dios (cfr. *Gal* 4, 6), «hijos en el Hijo»<sup>36</sup>, atrayéndonos a Cristo por medio de su Humanidad Santísima y conformándonos progresivamente con Él hasta identificarnos con Él: «vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor» (*II Cor* 3, 18).

Es cierto, como decíamos, que se han dado errores al exponer la relación del cristiano con Cristo, pero esto no debería frenar la aspiración a profundizar en el misterio, sino estimular el intento, buscando instrumentos adecuados. La doctrina de Santo Tomás constituye en este sentido un instrumento de valor inestimable. En particular, es aquí de gran utilidad la noción tomista de participación, ya que, para describir la relación del cristiano con Cristo es necesario atender a dos hechos: 1) que el Hijo de Dios, por su Encarnación, ha querido *participar*, junto con todos los hombres, de la naturaleza humana; y 2) que el cristiano ha sido hecho *partícipe* de la naturaleza divina. Son dos participaciones íntimamente relacionadas: al asumir una naturaleza humana, que ha sido llenada de gracia, el Hijo de Dios «se ha unido en cierto modo con todo hombre»<sup>37</sup>, para que el hombre participase en la naturaleza divina participando de la plenitud de gracia de Cristo. Es precisamente el estudio de esta participación de la gracia de Cristo en su naturaleza humana —estudio que será objeto del apartado siguiente— lo que permite hablar de una presencia sobrenatural suya en el cristiano, y por tanto, de una *identificación* del cristiano con Cristo.

## II. PARTICIPACIÓN DE LA GRACIA DE CRISTO Y PRESENCIA DE CRISTO EN EL CRISTIANO

En los eternos designios de la Santísima Trinidad, la creación del hombre, su elevación al orden sobrenatural y la restauración de la dignidad perdida por el pecado original, constituyen un solo plan salvífico de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que crea al hombre, lo

eleva a la condición de hijo adoptivo y lo re-genera a la vida sobrenatural después del pecado. En la línea de la tradición teológica que considera las Procesiones de las Divinas Personas como «*ratio et causa*» de los efectos en las criaturas<sup>38</sup>, podemos decir que Dios Padre crea por Amor en el Verbo; que el Hijo y el Espíritu Santo son enviados al hombre para hacerle partícipe de la vida divina constituida por las eternas procesiones intratrinitarias; y que una vez que ha entrado el pecado en el mundo, son enviados visiblemente en la plenitud de los tiempos —en la Encarnación y en Pentecostés— para «recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra» (*Ef*1, 10).

«En Él fueron creadas todas las cosas (...). Todo ha sido creado por Él y para Él», escribe San Pablo en la Epístola a los Colosenses (*Col* 1, 16); y en la Carta a los Efesios condensa en pocas palabras los grandiosos designios de Dios Padre que «nos eligió en Cristo antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo (...), por quien tenemos la redención, gracias a su sangre, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia que derramó sobre nosotros de modo sobreabundante» (*Ef*1, 4-8). Estos y otros numerosos textos<sup>39</sup> permiten afirmar que la Sagrada Escritura enseña constantemente que la creación, la elevación sobrenatural y la regeneración a la vida sobrenatural después del pecado, han sido realizadas por Dios *en Cristo*: hemos sido creados *en Cristo*, elevados a la condición de hijos de Dios *en Cristo*, y redimidos *en Cristo*.

La partícula «en» manifiesta aquí la pobreza del lenguaje humano cuando se trata de expresar los misterios divinos. Acerca de su significado, especialmente en las Epístolas de San Pablo, basta señalar aquí que en castellano se traducen por «en» tanto el «*eis*» como el «*en*» griegos, que sirven al Apóstol, junto con otras expresiones, para indicar distintas facetas de la relación del cristiano con Cristo. La primera, «*eis*», incluye la idea de movimiento (por ejemplo, «*eis Christon*» significa el movimiento de incorporación a Cristo); la segunda y más frecuente, «*en*», expresa generalmente la misma estrecha unión: una incorporación o inclusión del cristiano en Cristo<sup>40</sup>. El misterio de la relación con Cristo se nos presenta así con una amplitud omnicompreensiva, que abarca todas las dimensiones del cristiano.

Creados, elevados y redimidos *en Cristo*: es significativo que la Sagrada Escritura utilice en los tres casos la misma expresión, a pesar de tratarse de obras divinas diversas entre sí. Significa al menos que tienen algo en común: que la relación del cristiano con Cristo instaurada por la creación es una «inclusión» en Cristo, como también lo es la

que se deriva de la elevación sobrenatural y de la redención. Al mismo tiempo se trata indudablemente de «inclusiones» distintas pero ordenadas entre sí: el hombre ha sido creado *en el Verbo* para ser elevado a la vida sobrenatural de hijo de Dios *en el Hijo*, y ha sido regenerado *en Cristo* a esa vida que había perdido por el pecado. Tal es el *itinerario* de la historia de la salvación que leemos en el Prólogo del Evangelio de San Juan: inicia con la creación en el Verbo: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios (...). Todo fue hecho por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En El estaba la vida»; prosigue con el don de la filiación divina en el Hijo: «A cuantos le recibieron les dio poder de ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre, que no han nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios»; y concluye con la redención en Cristo: «Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad (...). Y de su plenitud todos hemos recibido, gracia sobre gracia» (Jn 1, 1-16). En fin, todos los dones de naturaleza y de gracia sobrenatural que hemos recibido de Dios, los hemos recibido *en Cristo*.

Santo Tomás entiende estos dones como *participaciones* del hombre en el Ser y en la Vida íntima de Dios. Por la creación, todas las criaturas han recibido una *participación*, mayor o menor, en el Ser de Dios: han sido constituidas en su ser natural con una cierta semejanza de Dios («*similitudinem vestigii tantum*»<sup>41</sup>) y en el caso del hombre *a imagen y semejanza* de Dios. Por la elevación sobrenatural, Dios ha adoptado al hombre como hijo, haciéndole *participe* del Hijo por el Espíritu Santo, concediéndole así participar en la vida íntima de las procesiones intratrinitarias del Hijo y del Espíritu Santo; y que la filiación divina sobrenatural no es solamente un título externo sino un nuevo nacimiento, se muestra en que Dios ha otorgado al hombre una nueva naturaleza, elevando la naturaleza humana por el don de la gracia sobrenatural, que es una participación en la naturaleza divina (cfr. *II Pe* 1, 4). En la economía de la salvación, esta participación sobrenatural se realiza por medio de Cristo, el Hijo de Dios que, para restaurar en nosotros la imagen de Dios deformada por el pecado y otorgarnos la participación en la naturaleza divina, ha asumido una naturaleza humana llenada de gracia por el Espíritu Santo: gracia de la que nosotros participamos, llegando a ser de este modo *miembros* suyos, hijos de Dios en Cristo por el Espíritu Santo.

La creación en el Verbo, la elevación a la condición de hijos de Dios en el Hijo, y la regeneración sobrenatural *en Cristo*, constituyen

participaciones diversas dentro de un único plan divino de salvación. (Que sean diversas no significa que sean sucesivas, sino que es diverso el efecto: por ejemplo, no es el mismo el efecto de la acción creadora de Dios y el de la elevación sobrenatural, aunque la teología suele afirmar que al crear al hombre Dios lo elevó *ipso facto* a la vida sobrenatural. El que distingamos estas tres participaciones no quiere decir que las separemos). En la primera el hombre participa de Dios, *Ipsium esse subsistens*, y el efecto propio de esa participación es el *esse* o acto de ser de la criatura, que por ser participado es acto de la esencia que lo recibe, dando lugar a la composición *esse-essentia*<sup>42</sup>. En la elevación sobrenatural a la condición de hijos de Dios en el Hijo el efecto es la filiación divina adoptiva, una nueva relación de la persona con Dios que es participación en la Filiación subsistente (la Persona del Hijo); esto comporta la *deificación* o *divinización* de la esencia o de la naturaleza humana por la gracia sobrenatural, que es una participación de la naturaleza divina en cuanto divina, es decir una participación de las eternas Procesiones intratrinitarias. Por último, la re-generación *en Cristo* es el modo según el que cual se realiza de hecho la participación en la filiación divina sobrenatural, la elevación sobrenatural consecuentemente a la realidad del pecado. En Cristo se nos concede la misma gracia sobrenatural, pero ahora como participación en la plenitud de gracia de la Humanidad Santísima de Cristo; y por esta participación somos hechos de nuevo hijos de Dios: hijos de Dios en Cristo.

Aquí nos interesa estudiar sobre todo esta última participación, que nos llevará a hablar de una presencia de Cristo en el cristiano por la gracia. Sin embargo, para esto es necesario exponer sintéticamente también las otras dos porque se puede decir que están *dentro* de la tercera. La persona humana ha sido creada, constituida en su ser natural, para ser elevada a la vida sobrenatural de hijo de Dios, y esta vida se nos da en Cristo. La estructura de participación «trascendental-análoga», de la que enseguida hablaremos, que es propia tanto de la participación del ser en la creación como de la participación de la vida divina intratrinitaria por la elevación sobrenatural, esa misma estructura está presente —con ciertas peculiaridades— en la participación de la plenitud de gracia de Cristo. Pero esto no basta para estudiar la participación de la *gratia Christi*, ya que hay otros aspectos que la determinan y que es absolutamente necesario estudiar: son aquellos que derivan de que Dios nos concede la vida sobrenatural por medio de un Hombre: «por medio» en un sentido único, porque Él nos engendra a esa vida con su naturaleza humana

unida hipostáticamente a la Divinidad, de modo que la gracia sobrenatural, aún siendo participación de la naturaleza divina, *pasa* de Hombre a hombre de modo análogo a como se transmite la naturaleza humana, lo cual es otro modo de participación que también tendremos que estudiar porque determina nuestra relación con Cristo.

Para facilitar la comprensión de lo que se va a decir después sobre la participación de la *gratia Christi*, conviene recordar brevemente que Santo Tomás considera dos modos de participación: uno predicamental-unívoco y otro trascendental-análogo<sup>43</sup>. En el primer caso, lo participado no existe fuera de los participantes, sino solamente en ellos, y cada participante posee la formalidad participada en todo su contenido esencial. Un ejemplo es la participación de cada persona en la naturaleza humana: todos los hombres la tienen en su contenido esencial pero no en todas sus virtualidades (por esto se habla de participación) y la naturaleza no subsiste fuera de las personas humanas sino sólo en ellas (por esto se llama participación «predicamental-unívoca», ya que lo participado se predica unívocamente de los participantes). Otro tipo de participación es la trascendental-análoga; en este caso, lo participado subsiste fuera de los participantes (los trasciende, y por esto se habla de participación trascendental), y estos poseen sólo una *semejanza degradada* de lo que participan. Entre lo que subsiste fuera de los participantes y lo que éstos participan hay analogía, no univocidad<sup>44</sup>.

Pues bien, tanto la participación del ser en la creación como la participación sobrenatural de la filiación divina tienen una estructura trascendental-análoga, ya que lo participado subsiste en plenitud fuera de los participantes (Dios como Ser Subsistente, y la Filiación divina subsistente), mientras que en éstos hay sólo una semejanza degradada (el *esse* y la filiación divina adoptiva, respectivamente). En el caso de la *gratia Christi* no sucede lo mismo, ya que la gracia de Cristo en su naturaleza humana no es una sustancia increada sino gracia creada que colma la Humanidad Santísima de Cristo, y que de Él se deriva a nosotros.

Estas consideraciones nos permiten delimitar mejor el campo del presente trabajo. Como decíamos, nos proponemos estudiar sobre todo la participación de la gracia de Cristo, al menos los aspectos centrales, para determinar en qué sentido se puede hablar de presencia de Cristo en cuanto hombre en el cristiano, y por tanto del cristiano como *ipse Christus*. Para esto nos referiremos antes a las otras dos participaciones, por los motivos ya señalados.



## 1. Creados en el Verbo

«Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas»<sup>45</sup>: «el primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser (*ipsum esse*), que todos los demás efectos presuponen y sobre el cual se fundan»<sup>46</sup>. Puesto que Dios es el único Ser subsistente<sup>47</sup>, «es preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser sino que participen del ser»<sup>48</sup>. La criatura *es* sin ser el Ser: *tiene* el ser como participación del Ser por Esencia.

Esta participación es de estructura trascendental porque lo participado —el Ser divino subsistente, Ser por esencia— trasciende a los participantes, mientras que estos *son* o tienen el ser sólo parcialmente, limitado o contraído por una esencia, de la cual es su acto propio (el *esse* o *actus essendi*)<sup>49</sup>.

Participación trascendental que necesariamente implica *causalidad*, ya que «si algo se encuentra por participación en alguno, necesariamente ha de ser causado en él por aquél a quien le conviene esencialmente»<sup>50</sup>; y, por consiguiente, *semejanza* de la criatura con el Creador —semejanza del efecto, el ser participado, con la Causa Primera, el Ser por esencia, ya que necesariamente *omne agens agit sibi simile*<sup>51</sup>— y a la vez una desemejanza mayor en lo mismo por lo que es semejante<sup>52</sup>.

La creación implica también —y es el aspecto en el que más nos interesa detenernos aquí— una *presencia divina*, presencia del Creador en la criatura (cfr. *Sal* 139, 7-12). Se trata de una presencia en lo más íntimo de todas las criaturas, pero «no como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace. Es necesario, en efecto, que todo agente se una a aquello en lo que inmediatamente obra y lo alcance con su virtud (...). Puesto que Dios es el ser por esencia, su efecto propio ha de ser necesariamente el *esse* de lo creado (...). Pero Dios causa este efecto en las cosas no sólo cuando comienzan a ser, sino mientras son conservadas en el ser (...). Así, mientras algo tenga ser (*quandiu res habet esse*), es necesario que Dios esté presente en él, según el modo en que tiene el ser (*secundum modo quo esse habet*). Y como el *esse* es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra (...) es necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas»<sup>53</sup>. Este texto da razón de por qué debe afirmarse la presencia del Creador en lo más íntimo de la criatura, y que esta presencia ha de ser permanente. En otro momento Santo Tomás recurre a un ejemplo expresivo, siguiendo a San Agustín: es preciso que Dios comunique incesante-

mente el ser a la criatura, como es preciso que el sol comunique incessantemente su luz para mantener la iluminación del aire<sup>54</sup>. Dios es absolutamente idéntico a su acción, y de ahí que la presencia constante de la acción divina que comunica el ser a la criatura, sea presencia permanente y fundante en presente del mismo Dios en el ser de la criatura<sup>55</sup>. Esta presencia de Dios en la criatura —que suele designarse como «presencia de inmensidad»— es «por esencia, presencia y potencia»<sup>56</sup>, según la expresión clásica de San Gregorio Magno que Santo Tomás comenta así: «Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque se halla en todas las cosas como causa de su ser»<sup>57</sup>.

La participación del ser en la creación se ha realizado *en el Verbo*: «en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra» (Col 1, 16). Como hemos visto, esta participación implica causalidad de Dios, semejanza con Dios y presencia de Dios en la criatura. Hemos de preguntarnos en qué sentido hay que hablar de causalidad del Verbo, de semejanza con el Verbo, y sobre todo de presencia del Verbo en la criatura.

Las Tres Personas Divinas son causa de la creación como único e indivisible principio, aunque cada una según el modo de su procedencia en el seno de la Santísima Trinidad<sup>58</sup>. Santo Tomás lo expone de modo egregio: «Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Puesto que lo que obra todo agente es semejante a sí mismo, es posible conocer el principio de la acción por el efecto de la misma (...). Según esto, el crear conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia, la cual es común a las Tres Personas. Por consiguiente, crear no es propio de alguna Persona, sino común a toda la Trinidad. Sin embargo, las divinas Personas tienen causalidad respecto a la creación de las cosas según el modo de su procedencia (*sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum*). Efectivamente (...), Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como lo es el artífice de sus artefactos. El artífice obra según la concepción de su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algún fin. Asimismo también Dios Padre ha producido las criaturas por su Verbo, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. Y, según esto, las procesiones de las Personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que las procesiones incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad (*inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas*)»<sup>59</sup>. Concretamente, «en el

nombre de *Verbo* está implicada una referencia a las criaturas, porque Dios, al conocerse a Sí mismo, conoce todas las cosas (...). Puesto que Dios en un mismo acto se entiende a Sí mismo y todas las criaturas, el único Verbo es expresivo no sólo del Padre sino también de las criaturas. La ciencia de Dios es exclusivamente cognoscitiva de Sí mismo, pero es cognoscitiva y factiva de las criaturas; en consecuencia, el Verbo es exclusivamente expresivo de Dios Padre, pero es expresivo y operativo de las criaturas, como reza el Salmo 32: “Dijo, y fueron hechas”, porque en el Verbo se encuentra la *ratio factiva* de todo lo que Dios ha creado»<sup>60</sup>.

Al llegar a este punto, Santo Tomás se plantea y resuelve una dificultad de importancia capital para la relación y la distinción entre orden natural y orden sobrenatural, entre la creación *en el Verbo* y la elevación sobrenatural *en el Hijo*. El nombre de Verbo, si se toma propiamente, es personal —de la Segunda Persona—, no esencial<sup>61</sup>, y por tanto parece que no debería incluir ninguna referencia a las criaturas, ya que la creación es una obra divina *ad extra* común a las Tres Personas, y en consecuencia los nombres de Dios que hacen referencia a las criaturas han de ser aquellos que designen la esencia divina, no los que designan a las Personas en su distinción relativa<sup>62</sup>. Esta dificultad no se plantea en el caso de la elevación sobrenatural, porque aunque también sea una obra *ad extra* con un efecto en las criaturas, y como tal es común a las Tres Personas divinas, indudablemente tiene un término *ad intra* ya que la elevación —volveremos sobre esto después— es precisamente una participación de la vida divina en cuanto divina, es decir, de las Personas divinas en su distinción relativa. Pero la creación es solamente una obra *ad extra* común a las Tres Personas, también por su término, y de ahí la dificultad mencionada. Sin embargo —responde Santo Tomás—, hay que tener en cuenta que en el nombre de la persona se incluye *in obliquo* la naturaleza; por eso, en cuanto que el nombre de Verbo designa la relación personal, no hace referencia a la criatura («*non importatur respectus ad creaturam*»); pero sí en cuanto que incluye en su significado la esencia divina («*sed importatur in eo quod pertinet ad naturam*»), pues así como es propio del Hijo ser Hijo, así es propio de Él ser Dios engendrado o Creador engendrado, y éste es el modo en que el nombre de Verbo hace referencia a las criaturas<sup>63</sup>.

Puesto que la creación *en el Verbo* es una obra *ad extra* de Dios que no implica una relación de la criatura con la Persona del Verbo en su distinción relativa del Padre, «no se puede decir propiamente que la criatura es “verbo” sino voz del Verbo (*vox Verbi*)»<sup>64</sup>. La creación *en el*

*Verbo* no implica que la criatura sea «verbo en el Verbo», porque no instaure una relación de la criatura con el Verbo en su distinción relativa al Padre (el Verbo no está presente en la criatura en su distinción personal del Padre). En cambio, la elevación sobrenatural implica que el hombre llega a ser «hijo en el Hijo», porque instaure una relación con la Segunda Persona en su distinción con el Padre: el Hijo está presente, en cuanto Hijo, en los hijos por adopción sobrenatural (será tema del apartado siguiente).

Como se puede ver, no hay que quedarse en las palabras. En un sentido se puede decir que la creación no instaure una relación de la criatura con el Verbo (en su distinción relativa con el Padre), y en otro sentido se puede afirmar que sí la instaure (en cuanto que el nombre personal de Verbo incluye en su significado la esencia divina). En este último sentido la creación es *en el Verbo*. Al crear, Dios hace a las criaturas partícipes del ser —causando el ser participado, limitado por una esencia—, por lo cual son semejantes a Él, y Él está presente en lo más íntimo de cada una: «en Él vivimos, nos movemos y existimos» (*Hech* 17, 28). No alcanzaríamos a decir más si no nos hubiera sido revelado que el único Dios Creador es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que ha creado *en el Verbo*. Esto significa que las criaturas han recibido el ser *en el Verbo*, y que son semejantes a Dios *en el Verbo*, y que esa semejanza participada subsiste porque Dios está presente en todas las cosas creadas *en el Verbo* o, lo que es lo mismo, todas las criaturas están presentes a Dios *en el Verbo* (cfr. *Hebr* 4, 12-13). Esta causalidad, semejanza y presencia no es de la Segunda Persona en su distinción relativa del Padre, es decir en cuanto Hijo del Padre, sino en cuanto Verbo que expresa la esencia divina; de ahí la conocida frase de Santo Tomás: «*Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam*»<sup>65</sup>.

En el caso del hombre, estas consideraciones tienen un significado particular, porque la criatura humana ha sido constituida a imagen de Dios de tal manera que, al llegar la plenitud de los tiempos, el Verbo se hiciera hombre asumiendo nuestra naturaleza (cfr. *Jn* 1, 14)<sup>66</sup>. En la Sagrada Escritura esta relación especial comienza a revelarse con las palabras del Génesis: «Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza (...). Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó» (*Gen* 1, 26-27). Son numerosísimos los estudios exegéticos y teológicos sobre estas palabras<sup>67</sup>. Como es sabido, en el plural «*Hagamos al hombre...*» se ha visto una referencia velada a la acción de las Tres Personas divinas en la creación de la criatura humana, que indicaría la apertura del

hombre a lo sobrenatural, es decir, a la participación en la íntima comunión *ad intra* de las Tres Personas<sup>68</sup>. Con vistas a esta apertura, el hombre es creado, por encima de todas las criaturas de este mundo, «a imagen y semejanza» de Dios: como ser espiritual y corporal que es «persona» por analogía con las Personas divinas y está llamado a encontrar su plenitud en la comunión con Dios y con los demás<sup>69</sup>. El ser *creado en el Verbo* no comporta, tampoco en el caso del hombre, una participación en la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en su distinción relativa del Padre —es decir, en cuanto Hijo—, pero sí una participación en cuanto Verbo e Imagen de la esencia divina; y esta participación, que implica la *imagen de Dios* en todas las criaturas, comporta, en el caso del hombre, la *imagen y semejanza* que reside específicamente en la espiritualidad, con todo lo que esto significa: entendimiento y voluntad abiertos a la comunión con Dios y con los demás, y en consecuencia, *capacidad* para ser elevado a participar, por el conocimiento y el amor, de la vida sobrenatural de las Divinas Personas en la Comunión de los santos. Implica, en una palabra, *capacidad para ser elevado al orden sobrenatural*<sup>70</sup>.

«En Él fueron creadas todas las cosas (...); todo ha sido creado por él y para él» (Col 1, 16). La *creación en el Verbo* está ordenada a la *recreación en el Hijo*: esta recreación tiene lugar cuando la misma estructura trascendental-análoga de la participación del ser es *aplicada* al don de la filiación divina sobrenatural, o más bien *llenada* por ese don, pues se trata de la misma estructura y no de otra paralela; dicho de otro modo, la misma persona creada es elevada desde lo más íntimo de su ser natural creado *en el Verbo* a la condición sobrenatural de «hijo en el Hijo»<sup>71</sup>. «El hombre creado a imagen de Dios —enseña Juan Pablo II en el texto ya citado parcialmente y que ahora completamos— adquiere, en el plan de Dios, una relación especial con el Verbo, Eterna Imagen del Padre, que en la plenitud de los tiempos se hará carne (...). En efecto, “a los que de antes conoció (Dios Creador)... los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8, 29). Así pues, la verdad sobre el hombre creado a imagen de Dios no determina sólo el lugar del hombre en todo el orden de la creación, sino que habla también de su vinculación con el orden de la salvación en Cristo, que es la eterna y consustancial imagen de Dios (II Cor 4, 4): imagen del Padre. La creación del hombre a imagen de Dios, ya desde el principio del libro del Génesis, da testimonio de su llamada. Esta llamada se revela plenamente con la venida de Cristo. Precisamente entonces, gracias a la acción del *Espíritu del Señor*, se abre la

perspectiva de la plena transformación en la imagen consustancial de Dios, que es Cristo (cfr. *II Cor* 3, 18)»<sup>72</sup>.

## 2. Elevados en el Hijo

«Nos han sido concedidos los más preciosos y altos dones, que nos hacen partícipes de la naturaleza divina» (*II Pe* 1, 4). Comentando estas palabras de la segunda Carta de San Pedro, Santo Tomás define la gracia santificante como «una cierta participación de la naturaleza divina»<sup>73</sup>, por la que los hombres son deificados o divinizados: constituidos en «dioses por participación», «*participative dii*»<sup>74</sup>, según un modo de hablar que se encuentra en la Sagrada Escritura (cfr. *Jn* 10, 34; *Sal* 82, 6), y en los Padres de la Iglesia para referirse a la transformación operada en el cristiano por la gracia, como ya hemos recordado.

Esa participación de la naturaleza divina es una «*inchoatio gloriae*»<sup>75</sup>, una cierta incoación de la gloria en esta vida: es decir, un *tomar parte*, ya ahora, en la vida íntima de la Santísima Trinidad, constituida por las procesiones intratrinitarias. Mientras la *creación* es una obra divina *ad extra*, por la que Dios Uno y Trino pone *fuera de Sí* a las criaturas, la elevación sobrenatural, siendo también una obra *ad extra* en su origen —común a las Tres divinas Personas—, puede decirse que es *ad intra* en su término, pues nos *introduce* en la vida íntima trinitaria transformándonos en «miembros de la familia de Dios» (*Ef* 2, 19), miembros de la familia del Padre, Hijo y Espíritu Santo, precisamente en calidad de *hijos adoptivos* (cfr. *Rom* 8, 14-17; *Gal* 4, 4-7)<sup>76</sup>.

Ciertamente todas las criaturas pueden ser llamadas «hijas de Dios» en cuanto que tienen en Él su origen, pero hay diversos órdenes de filiación según la mayor o menor perfección de la semejanza con Dios, como explica Santo Tomás: «en Dios Padre y en Dios Hijo se realiza perfectamente el concepto de paternidad y el de filiación, porque el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza y una misma gloria. En cambio en las criaturas la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección, ya que una es la naturaleza del Creador y otra la de la criatura, sino en virtud de alguna semejanza, que cuanto más perfecta sea, tanto más se aproxima al verdadero concepto de filiación. De aquí, pues, que se llame a Dios Padre de algunas criaturas, como son las irracionales, debido a una semejanza que no es más que huella o vestigio, según aquello del libro de Job: “¿Quién es el Padre de la lluvia y quién engendró las gotas de rocío?” (*Job* 38, 28). De otras, esto es de las racionales, en virtud de una semejanza de

imagen, conforme a aquello del Deuteronomio: “¿No es Él el Padre tuyo, el que te poseyó, te hizo y te creó?” (*Deut* 32, 6). Es, además, Padre de algunos por la semejanza de la gracia, y a estos se llama hijos adoptivos, en cuanto por el don de la gracia recibida están ordenados a la herencia de la gloria eterna, según dice el Apóstol: “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; si, pues, hijos, también herederos” (*Rom* 8, 16-17). Por fin, lo es de algunos por la semejanza de la gloria, en cuanto poseen ya la herencia de la gloria, según el mismo Apóstol: “Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios” (*Rom* 5, 2)<sup>77</sup>.

La elevación sobrenatural es una *adopción sobrenatural*: una adopción como hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo, que comporta un cambio en la persona humana, una profunda transformación, una verdadera divinización. La filiación divina sobrenatural se llama *adoptiva* (cfr. *Rom* 8, 15) porque no es la Filiación natural, que es única y subsistente: la Persona del Hijo. El cristiano es hijo de Dios pero no es el Hijo Unigénito; es hijo sin ser el Hijo; *tiene* la filiación pero no *es* la Filiación. Sin embargo, no se llama *adoptiva* en el mismo sentido en que se entiende la adopción entre los hombres, porque no es sólo un título jurídico sino que está fundada en un *nuevo nacimiento*, según las palabras del Señor: «si uno no nace de lo alto no puede ver el Reino de Dios» (*Jn* 3, 3; cfr. *ibid.*, 4-8). Este nuevo nacimiento no es de la carne ni de la sangre sino «*ex Deo*», «de Dios» (*Jn* 1, 13); no es el nacimiento a la vida propia de la naturaleza humana, sino a una vida sobrenatural propia de una *nueva naturaleza* que es la naturaleza humana elevada por la gracia santificante. Toda esta realidad admirable se manifiesta en las palabras de San Juan: «mirad qué amor tan grande nos ha mostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios, ¡y lo somos!» (*I Jn* 3, 1).

Santo Tomás considera la elevación sobrenatural como una nueva creación o *re-creación*, y afirma que hay una «completa semejanza entre creación y *re-creación*, pues así como por la creación Dios constituye las cosas en su ser natural (*esse naturae*) (...), así también en la *re-creación* Dios confiere al alma el ser de la gracia (*esse gratiae*)»<sup>78</sup>. En otras ocasiones, en lugar de *esse gratiae* habla de «*esse divinum*»<sup>79</sup>, de «*esse supernaturale*»<sup>80</sup>, de «*esse spirituale*»<sup>81</sup>, y señala que la gracia eleva la naturaleza «*in altius esse*»<sup>82</sup>, que perfecciona el ser natural, pues «*addit spirituale*»<sup>83</sup>. En todo caso, el *esse gratiae* es siempre un *esse* formal accidental, el *modo de ser* divino que resulta de la infusión de la gracia: una *vida divina*, que es participación de la Vida intratrinitaria. Mientras que el efecto inmediato en la creación es el *esse* (acto inten-

sivo de ser) de la criatura, en la re-creación el efecto es un acto formal accidental, el *esse gratiae*, pero el hecho de que sea sobrenatural y no pueda ser un simple despliegue del *esse* de la persona en el mismo sentido que lo son los accidentes naturales, ha llevado a formular la hipótesis de que la re-creación comporta una novedad en el mismo *esse* o acto de ser de la persona humana. «En este supuesto, la elevación afectaría a la totalidad de la persona, desde su más íntimo constitutivo real»<sup>84</sup>. Se trataría de una novedad en el *esse* «no en su carácter de actuante de la esencia, sino en cuanto actuante de la relación fundamental de la criatura a Dios (...) que de *esse ad Deum* pasa a ser *esse ad Patrem in Filio*»<sup>85</sup>. Para Santo Tomás, la infusión de la gracia tiene, en efecto, razón de creación, porque la gracia no tiene en el sujeto su causa eficiente ni tampoco material, y no puede ser educida del mismo sujeto «*sicut est de aliis formis naturalibus*»<sup>86</sup>.

La elevación sobrenatural se nos presenta así como una nueva participación de la persona humana en la Divinidad, que tiene la misma estructura que la participación del ser en la creación. Cambia el contenido —lo participado en la persona humana—, que es el ser natural en la creación y la vida sobrenatural en la re-creación. Pero la estructura es, en ambos casos, la de una participación trascendental-análoga. En uno y en otro caso, la realidad de la que se participa trasciende a las criaturas subsistiendo por esencia fuera de ellas. En el primer caso, Dios nos hace partícipes del ser al crearnos en el Verbo; en el segundo, nos hace partícipes en la vida intratrinitaria al hacernos hijos adoptivos. Con la misma estructura de participación somos creados en el Verbo y hechos hijos en el Hijo, constituidos en el ser natural y elevados a la vida sobrenatural. Esta realidad, que ha sido puesta de manifiesto por varios autores, abre perspectivas de gran interés<sup>87</sup>.

Por la elevación sobrenatural llegamos a ser hijos adoptivos de Dios participando de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, del Hijo, en su distinción relativa del Padre. Dios nos ha predestinado a ser «conformes a la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (*Rom* 8, 29). El Hijo, observa Santo Tomás, «se dice Unigénito de Dios por naturaleza, y se dice Primogénito en cuanto que de su filiación natural se deriva a muchos la filiación por cierta semejanza y participación»<sup>88</sup>. La filiación divina del cristiano, repite con frecuencia, es una participación en la Filiación subsistente, que es el Hijo<sup>89</sup>. El cristiano no es sólo *otro hijo* (*junto* al Hijo o *a su lado*), sino *hijo en el Hijo*<sup>90</sup>.

La estructura trascendental de esta participación comporta la presencia de lo participado subsistente en los participantes, es decir, la



presencia de la Filiación subsistente en la filiación participada o filiación adoptiva<sup>91</sup>: presencia fundante del Hijo en los hijos por adopción, que se realiza cuando el Hijo es enviado al alma «*ut sit in homine, secundum invisibilem missionem*»<sup>92</sup>, junto con el Espíritu Santo, según las palabras de San Pablo: «puesto que sois hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abbá! ¡Padre!» (Gal 4, 6).

Ya comentamos en el apartado anterior que la participación del ser en la creación comporta la presencia de Dios, el Ser subsistente, en la criatura. Sobre este modo común de presencia, llamada *de inmensidad*, hay otro modo de presencia sobrenatural que es la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma<sup>93</sup>, del que solamente puede gozar la persona que ha sido elevada por la gracia a tomar parte como hijo en la vida íntima intratrinitaria, constituida por las eternas Procesiones divinas del Hijo y del Espíritu Santo. De ahí que la inhabitación de la Santísima Trinidad lleve consigo que las Personas del Hijo y del Espíritu Santo sean enviadas al alma y comiencen a estar presentes de un modo nuevo, para que la criatura humana participe en las eternas Procesiones divinas<sup>94</sup>. Santo Tomás lo expone con estas palabras: «Por la gracia santificante toda la Trinidad inhabita en la mente, como dice San Juan: “vendremos a él y haremos mansión dentro de él” (Jn 14, 23). Ahora bien, ser enviada una Persona divina a alguien por la gracia invisible, significa dos cosas: que inhabita de un modo nuevo en el alma, y que procede de otra. Por tanto, como inhabitar por la gracia y proceder de otro corresponde al Hijo y al Espíritu Santo, a ambos conviene el ser enviados invisiblemente. En cambio, al Padre le conviene inhabitar por la gracia, pero no procede de otro y por tanto no es enviado»<sup>95</sup>. El envío del Hijo y el del Espíritu Santo son inseparables, pero se distinguen por su origen («*quantum ad originem*») y por los efectos en la persona humana («*quantum ad effectum gratiae*»)»<sup>96</sup>. En este último sentido, el Hijo —Filiación subsistente— es enviado como fundamento de la filiación sobrenatural participada que nos hace hijos en el Hijo, y el Espíritu Santo —el Amor subsistente— como fundamento de la caridad que derrama en los corazones (cfr. Rom 5, 5) y que es el vínculo de los hijos en el Hijo con el Padre, de modo análogo —participado— a como el mismo Espíritu Santo es vínculo entre el Padre y el Hijo en el seno de la Santísima Trinidad<sup>97</sup>. La caridad sobrenatural, en efecto, es una «cierta participación del Amor infinito, que es el Espíritu Santo»<sup>98</sup>.

La filiación adoptiva sobrenatural es una realidad causada en la persona humana por las Tres Personas divinas, presentes en el alma

con una presencia fundante del ser sobrenatural —el *esse gratiae*—, que Santo Tomás ilustra, como es lógico, con el mismo ejemplo que utiliza para la presencia de inmensidad: «*gratia enim causatur in anima ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis*»<sup>99</sup>. Esta causalidad y esta presencia divina fundante de lo sobrenatural es causalidad y presencia de las Tres Personas divinas en su distinción relativa, como resulta patente por las *missiones* invisibles del Hijo y del Espíritu Santo y por el efecto en la persona que «*fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*»<sup>100</sup>. Por esto se puede afirmar que la filiación participada es causada por la Filiación subsistente, pues «*omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne*»<sup>101</sup>, y que el Hijo está presente en cuanto Hijo en los hijos por adopción. Y también se puede afirmar que el Espíritu Santo, en cuanto vínculo de unión subsistente del Padre y del Hijo es causa de la filiación adoptiva. «*Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba Pater*» (Gal 4, 6). Y comenta Santo Tomás: «por tanto, el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, en cuanto es Espíritu del Hijo. Pues somos constituidos en hijos adoptivos por asimilación al Hijo natural, según las palabras de Rom 8, 29: “a los que de antemano eligió también los predestinó para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que él sea primogénito entre muchos hermanos”»<sup>102</sup>.

La presencia del Hijo en los hijos adoptivos permite comprender más en profundidad que, cuando decimos que somos hijos de Dios, estamos hablando con propiedad. Como escribe San Juan, no sólo nos llamamos hijos, sino que lo somos (cfr. *I Jn* 3, 1). Ciertamente somos *otros* hijos, pero somos hijos *en el Hijo*, y de algún modo formamos con Él un sólo Hijo. Scheeben ha intentado expresar este misterio cuando ha escrito —como ya hemos recordado anteriormente— que «la gracia de la filiación en nosotros tiene algo de la filiación natural de Cristo mismo (...). No somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural, y por eso entramos realmente como tales en la relación personal en que se halla el Hijo de Dios respecto de su Padre. Con toda realidad, y no solamente por analogía o según la semejanza, llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo; y lo es en realidad, no por una simple relación analógica, sino por aquella misma por la cual es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a la manera como por una misma relación es Padre del Hombre-Dios en su humanidad, y Padre del Verbo eterno. De modo que no somos simplemente hermanos (...) sino que en cierto sentido formamos con él y en él *un mismo* Hijo del Padre»<sup>103</sup>.

### 3. Regenerados *en Cristo*

Por la participación del ser en la Creación, la criatura *es* sin ser el Ser; y por la elevación sobrenatural el hombre es *dios* sin ser Dios, y es *hijo* sin ser el Hijo<sup>104</sup>. El estudio de estas participaciones de estructura trascendental permite comprender que las expresiones anteriores no se fundan sólo en una semejanza del ser con el Ser subsistente, y de la filiación con la Filiación subsistente, sino en una presencia del Ser y de la Filiación por esencia en los seres por participación y en los hijos de Dios por participación. Ahora veremos que el cristiano es hijo de Dios *en Cristo*, porque la gracia que le eleva a la condición de hijo de Dios es participación de la plenitud de gracia de Cristo en cuanto Hombre. Examinaremos, pues, en qué sentido puede decirse que el cristiano es *cristo* sin ser Cristo: si se dice solamente que es *cristo*, con minúscula, como nombre común, en cuanto que el cristiano es semejante a Cristo por la infusión de la gracia y la unción bautismal; o si se puede decir, además, que es *otro Cristo* porque en él está de algún modo presente Cristo, y en ese sentido se puede decir incluso que es *el mismo Cristo*, aunque sin confundir al cristiano con Cristo. El estudio de la participación en la gracia de Cristo, y de la participación con Cristo en la naturaleza humana, puede proporcionar luces sobre el misterio de su presencia en cuanto hombre en el cristiano: presencia que es de género distinto a las que hemos visto antes, porque no nos encontramos ante una participación de estructura trascendental, pero presencia verdadera correspondiente a la singular participación del cristiano en Cristo. Es lo que trataremos de ver a continuación.

Perdidos los dones sobrenaturales como consecuencia del pecado —la participación sobrenatural en la vida divina como hijos adoptivos—, y perdida la integridad de la naturaleza humana<sup>105</sup>, Dios, por su gran misericordia, «nos ha engendrado de nuevo» (*I Pe* 1, 3) a la condición de hijos suyos mediante la Encarnación de su Hijo. «El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (*Jn* 1, 14). «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos acerca del Verbo de Dios (...) os lo anunciamos también a vosotros» (*I Jn* 1, 1-3), escribe San Juan. La realidad de un verdadero Hombre que es, a la vez, Hijo de Dios, manifiesta de modo sublime la verdad de nuestra condición de hijos de Dios<sup>106</sup>.

Puesto que el Verbo se ha hecho hombre, ser hijo de Dios *en el Hijo* es ser hijo de Dios *en Cristo*. Esto significa que accedemos a la filiación divina —a la participación en el Hijo— por medio del Hombre Cristo Jesús (cfr. *I Tim 2, 5*). En efecto, Él es, en su naturaleza humana, «lleno de gracia y de verdad» (*Jn 1, 14*) por la unión con la naturaleza divina en la Persona del Hijo, y de esa plenitud de gracia participamos todos (cfr. *Jn 1, 16*). La gracia que nos diviniza, que nos hace partícipes de la naturaleza divina como hijos en el Hijo, es *gratia Christi*: participación de la plenitud de gracia de Jesucristo en su Humanidad Santísima.

«*De plenitudine eius nos omnes accepimus*» (*Jn 1, 16*). Santo Tomás comenta este versículo del prólogo de San Juan fijándose en tres diversos significados de la preposición *de*: eficiencia, consustancialidad y parcialidad. En primer lugar señala que recibir la gracia *de Cristo* significa que Él es causa eficiente de la gracia («la gracia proviene *de* Cristo como la luz proviene *del* sol»); en segundo lugar, significa que hay una consustancialidad entre Cristo y nosotros (así como el Hijo es *del* Padre y esto implica que es consustancial al Padre, así nosotros recibimos *de* Cristo al Espíritu Santo, que es uno y el mismo en Él y en nosotros); en tercer lugar, significa que la gracia se encuentra en nosotros de modo parcial, limitado, mientras que en Cristo se halla total y plenamente<sup>107</sup>.

Lo que señala Santo Tomás sobre la eficiencia puede hacer pensar que se trata de una participación de estructura trascendental (como las del ser en la creación, y de la naturaleza divina como hijos de Dios en la elevación sobrenatural). Incluso hay otros textos que parecen subrayar esta idea, como cuando afirma que Jesucristo «es en cierto modo principio de toda gracia según su humanidad, como Dios es principio de todo el ser»<sup>108</sup>. Ciertamente está hablando aquí de causalidad eficiente, no de causalidad solamente moral fundada en el mérito<sup>109</sup>. Sin embargo, postular que la participación de la gracia de Cristo es de estructura trascendental implicaría sostener que Cristo en cuanto Hombre (o por su Humanidad) está presente en el cristiano con una presencia fundante en presente, del mismo modo que Dios esta presente en el ser de las criaturas. Esto, indudablemente, es falso, como ya hemos señalado, porque sería tanto como afirmar la *ubicuidad* de la Humanidad de Cristo para comunicar la gracia, lo cual ha sido expresamente rechazado por el Magisterio de la Iglesia, como ya hemos visto. El Señor está sustancialmente presente con su Humanidad únicamente en el Cielo y en la Santísima Eucaristía.

Cristo en cuanto hombre es, sí, causa eficiente de la gracia, pero *causa instrumental*. Partiendo de las enseñanzas de San Juan Damas-

ceno sobre la naturaleza humana de Cristo como *órgano* o *instrumento* de la divinidad<sup>110</sup>, Santo Tomás afirma que «dar la gracia (...) conviene también a Cristo en cuanto hombre, pues su humanidad fue instrumento de su divinidad. Y así, sus acciones nos fueron saludables en virtud de su divinidad, causando la gracia en nosotros a la vez por mérito y por cierta eficacia»<sup>111</sup>.

Por una parte, la Humanidad de Cristo unida hipostáticamente al Verbo posee la gracia en plenitud, *infinitamente*, y en este sentido es principio de la gracia como Dios es principio del ser<sup>112</sup>. Por otra, su Humanidad no es causa principal, sino instrumental que «*participa* en la operación de la naturaleza divina, igual que el instrumento participa en la acción del agente principal»<sup>113</sup>.

Las consecuencias para el estudio de la presencia de Jesucristo en cuanto Hombre en el cristiano, son decisivas. Que la causa instrumental sea causa por participación comporta, entre otras cosas, que su ser causa no se identifica con la virtud causal, aunque en el caso de la Humanidad de Cristo tenga esa virtud de modo indefectible. Esto implica que, en la causalidad de la gracia, la presencia de Cristo en cuanto hombre es una presencia de su poder en acto, no de la sustancia de la Humanidad de Cristo. En este sentido se puede llamar a esta presencia «presencia *virtual*»<sup>114</sup>, entendiendo este último término como derivado de *virtud* (del latín *virtus*), en cuanto fuerza o acción eficaz (presencia de la virtud o de la acción de Cristo), como en *II Cor 12, 9*: «para que inhabite en mí *la fuerza de Cristo*» (*dynamis tou Xristou: virtus Christi*, virtud de Cristo)<sup>115</sup>. La *presencia virtual* de Cristo en cuanto Hombre en el cristiano es una presencia verdadera y real, pero no sustancial; es presencia del poder o del influjo de la Humanidad de Cristo, no de su sustancia. Se trata de una presencia *dinámica*, gracias a la cual puede decirse que las acciones de un hijo de Dios, surgidas de la *nueva naturaleza* elevada por la gracia de Cristo, son también acciones de Cristo a través del cristiano como miembro suyo: vida de Cristo en el cristiano.

Se comprende así mejor la afirmación de San Pablo de que hemos sido «creados en Cristo Jesús para hacer las obras buenas, que Dios había preparado para que las practicáramos» (*Ef 2, 10*). La elevación sobrenatural es como una nueva creación, que otorga un nuevo ser *en Cristo* mediante la elevación de la persona por la participación de la filiación divina, y la elevación de la naturaleza por la gracia de Cristo, que es el principio de las *opera bona*: las obras del cristiano que *es* en Cristo; o, lo que es equivalente, las obras de Cristo en el cristiano. Es la profunda identificación con Cristo en el obrar que experimentaba

San Pablo cuando escribía a los Gálatas: «vivo yo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (*Gal* 2, 20).

Puesto que la acción causal de Cristo en cuanto hombre en la comunicación de la gracia (causalidad instrumental) es la misma acción causal de su Divinidad participada en su Humanidad, se trata de una acción sobre el mismo ser de la elevación sobrenatural. En consecuencia puede decirse que es *intrínseca*, no en el sentido de que sea una causalidad formal o material, sino en el sentido de que actúa *desde dentro*, fundando el ser del efecto. De ahí que Jesucristo en cuanto Hombre está presente por su acción en lo más íntimo e interior del cristiano, el cual es instrumento suyo para las acciones salvíficas de modo *análogo* a como la Humanidad de Cristo es instrumento de la Divinidad. Hablamos de *analogía*, no de identidad, porque el cristiano no es un instrumento de la Divinidad unido hipostáticamente a la Persona del Hijo, pero sí se puede decir que es un instrumento de la Divinidad *en Cristo*, unido vitalmente a Cristo.

Hablar de presencia «intrínseca» del influjo de Cristo en cuanto Hombre en el cristiano es lo mismo que hablar de presencia del cristiano *en Cristo*, y permite de algún modo comprender mejor esta última expresión. Así como cuando decimos que Dios está presente en lo más íntimo de la criatura por la participación del ser en la creación, queremos decir que la criatura está presente *en Dios* —no es que la criatura «contenga» a Dios, sino que en cierto sentido es al revés «ya que en él vivimos, nos movemos y existimos» (*Hech* 17, 28); Santo Tomás lo explica recurriendo al ejemplo del alma y el cuerpo: no es el cuerpo el que «contiene» al alma, sino más bien lo contrario<sup>116</sup>—, así también, de modo análogo, cuando decimos que Cristo está presente en el cristiano queremos decir que el cristiano se encuentra por la gracia como «inmerso» en Cristo, o —en este sentido— «revestido» por Él (cfr. *Rom* 13, 14).

Señalemos por último que esta presencia *virtual*—del poder, o de la vida de Cristo en el cristiano por la gracia— es *permanente*: una presencia constante mientras permanece la gracia. El efecto de la regeneración en Cristo —el *esse gratiae*, o ser hijos de Dios por la participación de la gracia de Cristo—, es un efecto sobrenatural creado, que no es simple despliegue del ser de la persona. La persona humana, creada en el Verbo a imagen de Dios, constituida en la condición de persona dotada de libertad con todo lo que esto implica<sup>117</sup>, está abierta a la participación en la comunión de las divinas Personas en la intimidad de la vida intratrinitaria, pero esa participación requiere una re-creación, una novedad de ser en la persona humana, que exige

una causalidad *permanente*, una *presencia permanente de la acción de Cristo que causa la gracia*. De aquí que se pueda hablar de una *presencia virtual permanente* de Cristo en cuanto hombre en el cristiano por la gracia<sup>118</sup>.

En definitiva, resumiendo en pocas palabras los párrafos anteriores, podemos afirmar que *Cristo está presente en el cristiano con una presencia virtual, dinámica, permanente e intrínseca*, tomando estos términos en el sentido que se ha expuesto en cada caso.

Ahora debemos considerar cómo se lleva a cabo esta presencia. Ya hemos visto que Santo Tomás compara la participación de la gracia de Cristo —y, por tanto, la causalidad de Cristo en cuanto Hombre en la infusión de la gracia—, con la participación del ser en la creación. En otras ocasiones, Santo Tomás la compara también a la participación en el orden predicamental: concretamente, a la participación de los individuos en la naturaleza humana.

En el comentario, antes citado, al texto de San Juan «de su plenitud hemos recibido todos» (*Jn* 1, 16), indica que «*aliquando autem haec praepositio “de” denotat consubstantialitatem, ut cum dicitur “Filius est de Patre”; et secundum hoc plenitudo Christi est Spiritus Sanctus, qui procedit ab eo consubstantialis ei in natura, in virtute et maiestate. Quamvis enim dona habitualia alia sint in anima Christi quam ea quae sunt in nobis, tamen Spiritus Sanctus, qui est in ipso, unus et idem replet omnes sanctificandos*»<sup>119</sup>. Por esto dice Santo Tomás que, en la participación de la plenitud de Cristo «*est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie traductio*»<sup>120</sup>: es decir, hay una cierta transmisión, semejante a la *traductio* de la naturaleza humana<sup>121</sup>, porque el mismo Espíritu Santo descende de Cristo a nosotros (así como la naturaleza humana es la misma en todos los que participan de ella, tanto en quien la transmite como en quien la recibe, también el Espíritu Santo es el mismo en Cristo y en nosotros: «*idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus*»<sup>122</sup>); pero no es propiamente una *traductio* en el mismo sentido, porque el don de la gracia creada no está del mismo modo en Cristo y en nosotros (la nuestra es participación de la plenitud de gracia de Cristo).

Si, además, se tiene en cuenta que «*es necesario que todo agente se una a aquello en lo que inmediatamente obra y lo toque con su virtud*»<sup>123</sup>, es patente que la Humanidad de Cristo debe entrar en contacto de algún modo con aquellos a quienes comunica el don del Paráclito. Santo Tomás lo afirma explícitamente al tratar de la eficiencia de la Pasión del Señor. Primero se plantea la siguiente dificultad: «el

agente corporal no obra eficientemente si no es por contacto: y así vemos que Cristo limpió al leproso tocándole (...). Pero la pasión de Cristo no pudo tocar a todos los hombres, luego no pudo obrar eficientemente su salvación»<sup>124</sup>; y responde diciendo que «la pasión de Cristo, aunque corporal, posee una virtud espiritual por su unión con la divinidad. Y así, por *contacto espiritual* logra su eficacia, a través de la fe y de los sacramentos de la fe»<sup>125</sup>.

El «contacto espiritual» entre Cristo y el cristiano se establece por un acercamiento de ambos: un «movimiento» que consiste en una «atracción» del cristiano hacia Cristo. Esta atracción es primero y ante todo una iniciativa del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cfr. *Jn* 6, 44; 12, 32; 16, 12-15), pero es también una respuesta del cristiano que se deja atraer hacia Cristo por el mismo Espíritu Santo enviado por el Padre y el Hijo. Conviene que nos detengamos en estos dos términos de la atracción, intentando contemplar más de cerca cómo se realiza el *contacto* del cristiano con Cristo en cuanto hombre.

Por una parte, el Hijo ha venido a nosotros encarnándose por obra del Espíritu Santo. Al asumir una naturaleza humana participando con todos los hombres de la común naturaleza humana, ha unido a sí a todo el género humano formando con todos los hombres *como un solo hombre*, según dice Santo Tomás empleando una observación de Porfirio<sup>126</sup>. «*Assumendo enim naturam nostram, assumpsit nos omnes*»<sup>127</sup>. Esta unión *natural* con Cristo en cuanto hombre, que se deriva de la participación en la misma naturaleza humana, es fundamento de la comunión sobrenatural que se establece por la *traductio* del Espíritu Santo de Cristo a nosotros, como fruto del Sacrificio de la Cruz<sup>128</sup>. La transmisión se realiza una vez que Cristo ha sido glorificado en su naturaleza humana por su Resurrección y Ascensión a los Cielos. Entonces se convierte en fuente de vida sobrenatural dentro del mismo género humano. «El primer hombre, Adán, fue hecho ser vivo; el último Adán, espíritu que da vida» (*I Cor* 15, 45).

Pero no basta este fundamento para que de hecho el hombre reciba la vida sobrenatural de Cristo y esté presente en él; es preciso que se abra a su acción, que se *adhiera* a Cristo «por la fe y los sacramentos de la fe»<sup>129</sup>. Primero por la fe viva, formada por la caridad, como escribe San Pablo: «que Cristo habite en vuestros corazones por la fe, arraigados y fundamentados en la caridad» (*Ef* 3, 17); de este modo, comenta Santo Tomás, el hombre se incorpora a Cristo: «*Homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. 3, 17: "habitare Christum per fidem in cordibus vestris"*»<sup>130</sup>. Segundo, por la participación en los sacramentos, en los que Jesucristo está presente con su



virtud<sup>131</sup>: en ellos actúa Cristo mismo, de modo supremo en la Eucaristía «*in qua continetur ipse Christus*»<sup>132</sup>, que no sólo contiene el poder de santificar sino al mismo Cristo.

Por la fe viva y la participación en los sacramentos, Cristo está presente en el cristiano. Estos dos actos son distintos, aunque están mutuamente ordenados. Sin detenernos ahora en los diversos aspectos de la relación entre ambos, queremos solamente señalar que hay que estar atentos para no pensar que sólo por los sacramentos está presente la virtud de Cristo en el cristiano, mientras que por la fe viva el «contacto espiritual» con Cristo es solamente intencional. Esto respondería a una noción muy pobre de fe viva, e incluso del ser persona. Citemos un breve comentario de Santo Tomás a Efesios 3, 17; primero cita el texto: «*Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*»; y a continuación observa: «*Si autem Christus sic in vobis est, oportet vos Christo esse conformes*»<sup>133</sup>. No reduce la presencia de Cristo a una conformidad con Él, pues no dice: «es necesario que seáis conformes con Cristo (que os parezcáis a Él, que haya en vosotros una semejanza de Cristo) porque así Cristo habita en vosotros mediante la fe»; sino que razona en dirección inversa: «puesto que Cristo habita en vosotros por la fe, es necesario que seáis conformes a Él». La presencia de Cristo por la fe viva exige, reclama y funda la semejanza con Él, pero no consiste únicamente en esa semejanza.

Para hacerse cargo de esto es preciso advertir que la fe viva implica una presencia de Cristo en el cristiano que es de orden superior a la presencia natural de lo conocido en quien conoce y de lo amado en quien ama, aunque es cierto que cuando lo conocido y amado es otra persona, y el conocimiento y el amor es mutuo, entonces hay una comunión natural que de algún modo es reflejo de la comunión entre las Personas divinas, como ya hemos señalado más arriba<sup>134</sup>. Esta concepción de la persona humana creada a imagen y semejanza de las Personas divinas, en la que el don de sí por el amor-conocimiento representa su sentido y su realización como persona, dispone a comprender que la relación con Cristo por la fe viva implica una presencia de Cristo en el cristiano. Pero es todavía una simple disposición, desde abajo a arriba, por así decir: una comprensión de la comunión entre las personas humanas que prepara para acoger el misterio de la comunión del cristiano con Cristo. Mayor luz sobre este misterio se alcanza considerándolo desde arriba, es decir, considerando la comunión con Cristo que instaura la fe viva como un anticipo de la que instaurará la visión beatífica. Entonces, como escribe San Juan, «seremos semejantes a Él, porque le veremos tal como es» (*I Jn 3, 2*); aho-

ra, mientras no le vemos cara a cara, Él está presente en nosotros y nosotros en Él por la fe viva, y por esto somos semejantes a Él. Garantía y prueba de esta presencia de Cristo en el cristiano por la fe, es la realidad de los sacramentos. Quien participa en ellos con las disposiciones de la fe, entra en contacto espiritual con el poder de Cristo (en la Santísima Eucaristía, con su sustancia<sup>135</sup>), y la presencia de la virtud de Cristo permanece por la fe viva<sup>136</sup>.

La dinámica de la vida cristiana se delinea así como *vida de hijos de Dios en Cristo por el Espíritu Santo* (o también *vida de hijos de Dios en el Espíritu Santo por Cristo*, según se entiendan las preposiciones *en* y *por*<sup>137</sup>). Mediante la fe viva y los sacramentos el cristiano entra en *contacto* con Jesucristo y recibe por eso mismo al Espíritu Santo, que desciende de la Cabeza a los miembros para dar inicio o acrecentar la vida sobrenatural en el cristiano, cumpliéndose entonces lo que escribe San Pablo: «el que se une al Señor se hace un solo Espíritu con él» (*I Cor 6, 17*); y San Juan: «por esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos ha dado» (*I Jn 3, 24*). Y es el Espíritu Santo, Divino Huésped del alma, quien hace presente en el espíritu humano de modo permanente la *virtud* o la *operación* de la Humanidad de Cristo, por la cual se despliega en todos sus efectos la vida sobrenatural como vida de Cristo en el cristiano, que se va conformando progresivamente con Cristo: «*nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu*» (*II Cor 3, 18*).

La imagen o, más exactamente, la *identidad* del cristiano que emerge de esta presencia de Cristo y del Espíritu Santo en él es verdaderamente admirable. Hay indudablemente una analogía entre la elevación sobrenatural de la persona humana y el misterio de la Encarnación del Hijo. Este misterio es la *asunción* (*assumptio*) de una naturaleza humana por la Segunda Persona de la Santísima Trinidad: unión hipostática por la cual la naturaleza humana es *divinizada, introducida* en la Santísima Trinidad en cuanto naturaleza humana del Hijo, y se transforma en *instrumento unido* a la Persona del Verbo para obrar nuestra salvación. Algo análogo se cumple en el misterio de la elevación sobrenatural del hombre. Santo Tomás no tiene inconveniente en describirlo con el mismo término, *assumptio*: «*Assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae*»<sup>138</sup>. Ciertamente, no lo utiliza en el mismo sentido, porque la persona humana no es *asumida* como la naturaleza humana de Cristo, unida hipostáticamente a la naturaleza divina. Pero sí se puede decir que hay en el cristiano una impronta de

este supremo misterio<sup>139</sup>. También el cristiano es *introducido* en la Santísima Trinidad, e introducido *en el Hijo*, participando de la vida intratrinitaria en íntima unión con Cristo en cuanto hombre, como *miembro* suyo (cfr. *I Cor* 12, 27; *Ef* 5, 30), *injertado* en Él<sup>140</sup>. San Pablo afirma, en efecto, no sólo que el cristiano es adoptado como hijo de Dios *en Cristo*, sino también que es divinizado *con Cristo* («*syn Christos*»): «Dios, que es rico en misericordia... nos vivificó con Cristo (*convivificavit nos Christo*) —por gracia habéis sido salvados—, y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús (*conresuscitavit et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu*)» (*Ef* 2, 4-6; cfr. *Rom* 6, 4-8). Con Cristo en cuanto Hombre, presente en el cristiano por la acción del Paráclito, el cristiano es introducido en la intimidad de la vida divina, como hijo de Dios en el Hijo por el Espíritu Santo.

Profundamente lo ha expuesto el Romano Pontífice Juan Pablo II, comentando las palabras del Señor en la Última Cena: «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre» (*Jn* 14, 16). «Esta promesa —escribe el Papa— está unida a las otras que Jesús ha hecho al subir al Padre: “He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (*Mt* 28, 20). Nosotros sabemos que Cristo es el Verbo que “se hizo carne y puso su morada entre nosotros” (*Jn* 1, 14). Si, yendo al Padre, dice: “Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo”, se deduce de ello que los Apóstoles y la Iglesia deberán reencontrar continuamente por medio del Espíritu Santo aquella presencia del Verbo-Hijo que durante su misión terrena era “física” y visible en la Humanidad asumida, pero que, después de su ascensión al Padre, estará totalmente inmersa en el misterio. La presencia del Espíritu Santo que, como dijo Jesús, es íntima a las almas y a la Iglesia (“Él mora con vosotros y en vosotros está”: *Jn* 14, 17), hará presente a Cristo invisible de modo estable, “hasta el fin del mundo”. La unidad trascendente del Hijo y del Espíritu Santo hará que la Humanidad de Cristo, asumida por el Verbo, habite y actúe dondequiera que se realice, con la potencia del Padre, el designio trinitario de la salvación»<sup>141</sup>.

### III. CONCLUSIONES

1. *Cristo está presente en el cristiano*. Esta verdad se encuentra afirmada en numerosos pasajes de la Sagrada Escritura, especialmente en San Juan y en San Pablo; en los escritos de los Padres de la Iglesia ya desde el siglo II; en la tradición teológica y en las enseñanzas y testi-

monios de los santos. La afirmación se refiere a la presencia de Jesucristo en cuanto Hombre en el cristiano elevado por la gracia santificante a la condición de hijo adoptivo de Dios.

Esta presencia no es sustancial. Cristo en cuanto Hombre sólo está sustancialmente presente en la gloria celestial y en la Santísima Eucaristía. El Magisterio de la Iglesia ha rechazado formalmente en el II Concilio de Nicea (a. 787) el error de que Cristo no está circunscrito según su Humanidad (*ubicuidad* de Cristo en cuanto Hombre)<sup>142</sup>.

Sin embargo, esta presencia no consiste únicamente en una semejanza del cristiano con Cristo. No es simplemente una conformidad extrínseca con Cristo como modelo o causa ejemplar. Ciertamente el cristiano debe imitar a Cristo, parecerse a Él y reproducir sus rasgos. Pero todo esto es fruto de una unión vital con Cristo, que implica una presencia de la misma vida sobrenatural de Cristo en el cristiano. El cristiano, en efecto, participa de la plenitud de gracia de la Humanidad de Cristo (cfr. *Jn* 1, 16).

2. La noción tomista de participación proporciona una vía para profundizar en este misterio, al poner de relieve el vínculo entre participación y presencia. En la participación de la gracia de Cristo se dan los dos modos de participación, trascendental y predicamental, que considera Santo Tomás de Aquino.

El primero porque «Cristo es en cierto modo principio de toda gracia según su Humanidad, como Dios es principio de todo el ser»<sup>143</sup>; pero sólo *en cierto modo*, porque Jesucristo en cuanto Hombre no es la gracia sino que tiene la plenitud de gracia creada; su Humanidad es causa instrumental de la gracia de modo indefectible e infinito en cuanto a los efectos. De aquí se deriva que la presencia de Cristo por su Humanidad en el cristiano es una presencia de la virtud o poder de Cristo, y por tanto *virtual* (en este sentido, no en el de «simulada»); *intrínseca*, porque no consiste en estar bajo el influjo de la acción de Cristo desde fuera, sino que es una presencia en el mismo *esse gratiae* (presencia de la acción de Cristo desde dentro del nuevo ser causado por la elevación sobrenatural); *dinámica*, porque se trata de una presencia que es principio de acciones (vida de Cristo en el cristiano, como miembro suyo); y *permanente*, porque permanece mientras está presente el efecto que es la gracia de Cristo. Para hacerse cargo del contenido de estos términos, evitando también algunos equívocos, es necesario estudiar antes la creación *en el Verbo* y la elevación *en el Hijo*, como participaciones de estructura trascendental

que permiten entender la profundidad de la regeneración por la gracia de Jesucristo como *nueva creación en Cristo* (cfr. *Ef* 2, 10).

El segundo modo de participación —predicamental— también está aquí presente, ya que así como la naturaleza humana pasa o se transmite de unos hombres a otros y es la misma en todos, así en la participación de la plenitud de Cristo el mismo y único Espíritu Santo desciende de Cristo a nosotros<sup>144</sup>; lo cual ha sido posible gracias a que Cristo, por la Encarnación, se ha unido en cierto modo a todo hombre al participar en la misma naturaleza<sup>145</sup>. Atraído por el Espíritu Santo, todo hombre puede ponerse en *contacto espiritual* con la Humanidad Santísima de Cristo por la fe viva y los sacramentos de la fe<sup>146</sup>. Comienza entonces aquella presencia de la virtud —de la acción, del poder— de Jesucristo por la cual puede afirmarse que Cristo está presente en el cristiano.

3. Exclamaba con gozo San Agustín: «Felicitémonos y demos gracias, pues hemos venido a ser no solamente cristianos, sino Cristo; admirémonos, saltemos de júbilo, pues hemos llegado a ser Cristo»<sup>147</sup>. Ante este misterio se ha dicho con gran profundidad en nuestros días que «cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo!»<sup>148</sup>. La doctrina de Santo Tomás ofrece una base para comprender el rigor teológico de esta afirmación. En cada cristiano no hay sólo una imagen de Cristo, sino que está presente Cristo, en el sentido que hemos tratado de exponer. Por eso puede decirse con exactitud que el cristiano *es Cristo, ipse Christus*. Y es una presencia que está destinada a crecer, precisamente porque es una presencia de la acción de Cristo. De ahí que también debe afirmarse que el cristiano debe ser *ipse Christus*: no sólo que ya lo es desde el momento en que recibe el don de la gracia sobrenatural, sino que lo *debe ser* por el crecimiento en gracia, debe identificarse progresivamente con Cristo, lo cual requiere su libre correspondencia a la acción del Espíritu Santo.

No hay, en todo este modo de hablar, ninguna confusión entre Cristo y el cristiano, entre el Hijo de Dios hecho hombre y el hombre elevado a la dignidad de hijo de Dios. Lo que hay es la necesidad de expresar de algún modo, con la limitación de las palabras humanas, el misterio de esta unión sobrenatural, que es única en el orden creado y que tiene su paradigma trascendente en la mutua presencia —unión y distinción— entre las Personas divinas de la Santísima Trinidad, según las palabras del Señor: «yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (*Jn* 14, 20). Es cierto que a lo largo de la historia no han faltado exageraciones —derivadas, seguramente, de una débil

base metafísica en el trabajo teológico—, pero no puede decirse que en la teología actual se haya caído en la confusión entre Cristo y el cristiano, o que sea un problema teológico. El problema real es más bien el opuesto: que muchos cristianos desconocen su dignidad. No son conscientes de su filiación divina, de la inhabitación de la Santísima Trinidad y la acción del Espíritu Santo en sus corazones, de la unión vital con Cristo en la Iglesia, del valor redentor que alcanzan sus obras si permiten que la vida de Cristo se manifieste en ellos. El peligro real no es que se entienda mal la *identificación* con Cristo, como confusión entre Cristo y el cristiano, sino pensar —como decíamos al comienzo de estas líneas— que el seguimiento de Cristo se reduce a la aceptación de una doctrina, y que la relación con Él es del mismo tipo que la que se tiene con cualquier maestro del pasado o con un líder humano. Hoy hace falta recordar aquella exhortación de un Padre de la Iglesia: «reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad —escribe San León Magno—. Piensa de qué Cabeza y de qué Cuerpo eres miembro...»<sup>149</sup>.

Podemos concluir apuntando simplemente que esta verdad de la presencia de Cristo en el cristiano tiene decisivas repercusiones para el planteamiento de la vida espiritual. Es la base dogmática de prometedores desarrollos de la Teología espiritual. Santo Tomás lo enuncia cuando, comentando *Ef3*, 17 («que Cristo habite en vuestros corazones por la fe, arraigados y fundamentados en la caridad»), escribe: «*Si autem Christus sic in vobis est, oportet vos Christo esse conformes*»<sup>150</sup>. El cristiano que es onsciente de la presencia de Cristo en él, encuentra ahí el fundamento más firme para vivir como hijo de Dios: «el fundamento de su vida espiritual —ha escrito uno de los mayores maestros de vida cristiana— es el sentido de la filiación divina»<sup>151</sup>.

## NOTAS

1. Cfr. G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol I, col. 574-581 (voz «seguimiento»).
2. Aunque luego se precisará en qué sentido hablamos de presencia de Cristo en el cristiano, señalamos ya desde ahora que estamos hablando de la presencia de Cristo, Dios y Hombre: es decir, no sólo de la presencia de Cristo por su Divinidad sino también por su Humanidad. Obviamente, esta última presencia no puede ser una presencia sustancial de la Humanidad Santísima, ya que sustancialmente Jesucristo sólo está presente en el Cielo y en la Eucaristía. En este sentido se puede recordar la expresión de Hugo de San Víctor: «*Christus secundum Humanitatem in coelo est; secundum divinitatem, ubique*» (*De Sacramentis*, lib. II, part. I, c. 13: PL 176, 413; cfr. P. LOMBARDO, *Sent. lib.*, IV, d. 10, n. 2: PL 192, 860). Sin embargo, caben otros modos de presencia de Cristo en cuanto Hombre, de los que hablaremos después.
3. Según A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Iesu»*, Marburg 1892, la expresión aparece 164 veces en las epístolas paulinas (en todas, excepto en la Carta a Tito). Otros autores que también citamos en la bibliografía de este trabajo, proponen un número algo diverso, por más o por menos. La fórmula no siempre tiene un sentido *místico*, es decir, de expresión del misterio de la unión del cristiano con Cristo, pero sí en la mayor parte de los casos. Sobre los sentidos de la expresión, cfr. especialmente A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg i. Br., Herder <sup>2</sup>1956. Sobre los sentidos en las Cartas de San Pablo de las partículas griegas que se traducen por «en», puede verse: L. HARTMANN, «*Into the Name of Jesus*»: *A suggestion concerning the earliest Meaning of the phrase* NTS 20 (1973-74) 423-440; y J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, p. 178.
4. Citamos estos textos a modo de ejemplos, sin pretensión de exhaustividad. Tampoco nos detenemos a recordar las numerosas ocasiones en las que el Apóstol se refiere al cristiano como «miembro de Cristo» (cfr. *I Cor* 6, 15; 12, 27), lo cual implica una presencia de la Cabeza en los miembros, o a la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (*Ef* 1, 13; 4, 12; 5, 30; *Col* 1, 24; *Rom* 12, 5, etc.). Más en general, como señala Fitzmyer, San Pablo emplea principalmente cuatro preposiciones para indicar distintos aspectos del influjo de Cristo en el cristiano: «*dia*», «*eis*», «*syn*» y «*en*». La primera («*dia*» = por, a través de) generalmente expresa la mediación de Cristo en frases cuyo sujeto es el Padre, como por ejemplo *I Tes* 4, 14 y 5, 9 y *Rom* 1, 5. La segunda («*eis*» = en, con idea de movimiento e inserción) se encuentra sobre todo en el contexto de la fe y del bautismo en Cristo, e indica el comienzo de la condición del cristiano «en Cristo» (cfr. *I Cor* 10, 2):

arrancando de su estado original «en Adán» (cfr. *I Cor* 15, 22) y «en la carne» (*Rom* 7, 5), el creyente es introducido formalmente «en Cristo» por la fe y el bautismo: *eis Christon* significa así el movimiento de incorporación a Cristo (cfr. L. Hartmann, «*Into the Name of Jesus*»: *A suggestion concerning the earliest Meaning of the phrase*, en *NTS* 20 [1973-74] 423-440). La tercera preposición («*syn*» = con) significa o bien la identificación del cristiano con los actos redentores de la vida de Cristo (sufrir con Él; ser crucificado con Él; morir con Él; ser sepultado con Él; resucitar con Él; ser glorificado con Él; reinar con Él), o bien la asociación del cristiano a Cristo en la gloria futura, su destino de estar «con Cristo», «con el Señor» (cfr. *I Tes* 4, 17; *Rom* 6, 8 y 8, 32; *II Cor* 4, 14). Por último, la preposición «*en*» (= en) ha sido interpretada en un sentido espacial, de modo que la expresión «en Cristo» viene a significar la inmersión del cristiano en el ámbito o en la atmósfera espiritual, por así decir, de Cristo glorioso y del Espíritu Santo. No obstante, algunos estudios como los de E. Lohmeyer, A. Schweitzer y F. Büchsel entre otros, han logrado detallar más, poniendo de relieve diversos aspectos de esa expresión. En primer lugar, cuando se encuentra con el título *Kyrios*, sobre todo en saludos y bendiciones, alude al influjo de Jesús resucitado en el nivel práctico y ético de la conducta del cristiano: la expresión «en el Señor» implica así su soberana intervención actual y el dominio que ejerce en la vida del cristiano, el cual debe ser «en el Señor» lo que realmente ya es «en Cristo». En segundo lugar, cuando se encuentra seguida de «*Christos*», la preposición «*en*» tiene un sentido instrumental siempre que se refiere a la actividad histórica y terrena de Jesús (cfr. *Rom* 3, 24; *II Cor* 5, 19; *Gal* 2, 17; *Col* 1, 14; *Ef* 2, 10; etc.), y en este sentido está muy próxima al significado de «*dia Christou*». En tercer lugar, el uso más frecuente de «en Cristo» es el que indica la estrecha unión entre Cristo y el cristiano: una inclusión o incorporación que significa como una cierta simbiosis o comunidad de vida (cfr. *II Cor* 5, 17); esta unión vital se expresa también con la fórmula «Cristo en mí» (cfr. *Gal* 2, 20; *II Cor* 13, 5; *Rom* 8, 10; *Col* 1, 27; *Ef* 3, 17); el resultado de todo ello es que pertenecemos a Cristo (cfr. *II Cor* 10, 7) o «somos de Cristo», genitivo místico que expresa con frecuencia la misma idea (cfr. *File* 1; *Ef* 3, 1 y 4, 1; *Rom* 16, 6; *I Tes* 1, 1) (cfr. J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 175-178).

5. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona <sup>2</sup>1957, p. 407 (orig.: *Die Mysterien des Christentums*). Vale la pena reproducir más ampliamente este texto de uno de los mayores teólogos del XIX: «La gracia de la filiación en nosotros tiene algo de la filiación natural de Cristo mismo, la cual le sirve de fundamento. Por no ser nosotros meros hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural, entramos realmente como tales en la relación personal en que se halla el Hijo de Dios respecto de su Padre. Con toda realidad, y no solamente por analogía o según la semejanza, llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo, y lo es en realidad no por una simple relación analógica, sino por aquella misma por la cual es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a la manera como por una misma relación es Padre del Hombre-Dios en su humanidad, y Padre del Verbo eterno (...); en cierto sentido formamos con Él (con Cristo) y en Él *un mismo* Hijo del Padre» (*ibid.*, pp. 406-407).
6. *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 2, ad 3.
7. *Ibid.*
8. Cfr. I.-H. DALMAIS, *Divinisation. Patristique grecque*, en *Dictionnaire de Spiritua-lité*, III, col. 1376-1389. Entre los textos de los Padres más antiguos, señalamos los de San Ignacio de Antioquía, *Ep. ad Ephesios*, 4 (cit. *infra*); y San Ireneo de Lyon: «Si el Verbo se ha hecho carne y si el hijo de Dios se hizo hijo del hombre, ha sido



- para que el hombre, entrando en comunión con el Verbo, y recibiendo el privilegio de la adopción, llegase a ser hijo de Dios» (*Adversus haereses*, III, 19, 1: PG 7, 939; cfr. *ibid.*, 3, 6). San Atanasio, refiriéndose a la Encarnación del Verbo, escribe: «siendo Dios, se hizo hombre para que los hombres nos hiciéramos dioses» (*Contra arianos*, 1, 39: PG 26, 91); y San Agustín: «si hemos sido hechos hijos de Dios, hemos sido hechos dioses» (*Enarrationes in Psalmos*, 49, 2: PL 36, 565).
9. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Ephesios*, 9, 2: Funk 1, 220.
  10. «Al pasar su Cuerpo y su Sangre [de Cristo] a nuestros miembros, nos convertimos en portadores de Cristo (*Christiferi effcimur*), y como dice el bienaventurado Pedro, nos hacemos partícipes de la naturaleza divina» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis de Jerusalén*, 22 [Mistagógica 4], 3: PG 33, 1099). «La participación del cuerpo y de la sangre de Cristo no hace otra cosa sino convertirnos en lo que recibimos: y que seamos *portadores*, en nuestro espíritu y en nuestra carne, de aquel en quien y con quien hemos sido muertos, sepultados y resucitados» (SAN LEÓN MAGNO, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).
  11. Lo citamos en traducción latina: «*Estis igitur et viae comites omnes, deiferi et templiferi, christiferi, sanctiferi, per omnia ornati in praeceptis Iesu Christi*» (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Ephesios*, cit.).
  12. ORÍGENES, *Comm. in Ev. Ioann.*, I, 6 (PG 14, 31).
  13. *Catechesis de Jerusalén*, 21 [Mystagógica 3], 1: PG 33, 1087. La teología entendrá después el «signo del Espíritu Santo» como el carácter sacramental. Sin embargo, en este texto, San Cirilo está hablando del bautismo que confiere la gracia haciéndonos hijos de Dios y sella con el carácter haciéndonos partícipes del sacerdocio de Cristo. Por tanto, al decir aquí que «fuisteis convertidos en Cristo al recibir el signo del Espíritu Santo» está hablando también de la participación de la gracia de Cristo.
  14. SAN GREGORIO DE NISA, *De perfecta christiani forma*: PG 46, 254-255. Este texto figura en la Liturgia de la Horas bajo el título «*Christianus alter Christus*»: cfr. Feria segunda de la semana XII del tiempo ordinario, *Ad Officium lectionis*.
  15. Recogida en PG 43, 439s. Como es sabido, esta homilía se atribuyó por error a S. Epifanio de Salamis (o Salamina). Suele datarse en el s. IV (cfr. J. QUASTEN, *Patrología*, vol. II, BAC, Madrid 1962, p. 413).
  16. *Homilía sobre el grande y santo Sábado*: PG 43, 462.
  17. Pueden verse, por ejemplo, los textos de Santo Tomás en los que afirma que los cristianos forman con Cristo «*quasi una persona mystica*» (*Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2, ad 1; *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 11; *In Ep. ad Colos.* c. 1, 6).
  18. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 25, 7: PL 46, 938.
  19. «*Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos facto esse, sed Christum (...). Admiramini, gaudete, Christus facti sumus*» (SAN AGUSTÍN, *In Ioann. Ev.*, 21, 8: CCL 36, 216).
  20. «*Tamquam agnus immaculatus fuso sanguine suo redimens nos, concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus*» (SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 26, 2, 2: PL 36, 200).
  21. «*Omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt omnis homo Christus, quia membra sunt Christi*» (SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 70, 2, 1).
  22. Cfr. *Isagoge*, cap. *De specie*. El principio es: «*sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelliguntur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit*» (*Comp. Theol.*, c. 196. Cfr. *In II Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3; *In Ep. ad Rom.*, c. 5, lect. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 1; *De malo*, IV, 1).

23. «*Hoc dictum est propter unitatem, quia caput nostrum est, et nos corpus eius. Hoc ergo nemo nisi ipse, quia et nos ipse secundum id quod ipse Filius hominis propter nos, et nos Dei filii propter ipsum*» (SAN AGUSTÍN, *Sermo de Ascensione Domini*, 2: PLS 2, 495).
24. SAN NICOLÁS CABASILAS, *De vita in Christo*, lib. 1: PG 150, 498-499. Trad. cast. *La vida en Cristo*, Rialp, Madrid <sup>3</sup>1958, pp. 91-92.
25. Nos limitamos a remitir a dos textos de los grandes místicos del siglo de oro español: cfr. SANTA TERESA DE ÁVILA, *Vida*, c. 18, 14; y SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, 1; y a citar el siguiente, representativo del siglo XVII francés: «El Hijo de Dios ha determinado consumir y completar en nosotros todos los estados y misterios de su vida. Quiere llevar a término en nosotros los misterios de su Encarnación, de su nacimiento, de su vida oculta, formándose en nosotros y volviendo a nacer en nuestras almas por los santos sacramentos del Bautismo y de la Sagrada Eucaristía, y haciendo que llevemos una vida espiritual e interior *escondida con Él en Dios*» (SAN JUAN EUDES, *Tratado sobre el Reino de Jesús*, 3, 4). Capital importancia tienen las enseñanzas de SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ que, en su predicación y en sus escritos, insiste constantemente en la presencia de Cristo en el cristiano, hablando de «identificación con Cristo», y de que «cada cristiano debe ser *alter Christus, ipse Christus*, presente entre los hombres» (ID., *Conversaciones*, Rialp, Madrid 1968, n. 58). Tanto por la frecuencia con que San Josemaría emplea estas expresiones como, sobre todo, por el contenido que desea transmitir a través de ellas, puede decirse que constituyen un sello inconfundible de su doctrina. El presente trabajo ha nacido precisamente del deseo de reflexionar teológicamente sobre esas enseñanzas. Para un breve estudio del uso de dichas expresiones en algunas obras de San Josemaría, cfr. A. ARANDA, *El bullir de la sangre de Cristo*, Rialp, Madrid 2000, pp. 203-255. La idea de que el cristiano debe ser no sólo un *alter Christus* sino *ipse Christus*, se encuentra expresada con otros términos en algunos autores de espiritualidad del s. XX; véase por ejemplo el siguiente texto de R. Plus: «se dice: *christianus, alter Christus*: el cristiano es otro Cristo, y nada más verdadero. Pero es preciso no equivocarse. “Otro” no significa aquí “diferente”. No somos otro Cristo diferente del Cristo verdadero. Estamos destinados a ser el Cristo único que existe: *Christus facti sumus*, según dice San Agustín. No hemos de hacernos una cosa distinta de él: hemos de convertirnos en él» (R. PLUS, *Cristo en nosotros*, ELR, Barcelona <sup>4</sup>1941, p. 2; orig. francés: *Le Christ en nous*).

La expresión *christianus, alter Christus*, es frecuente en la tradición espiritual. Aunque según Gerardi no se encuentre literalmente en los Padres (cfr. R. GERARDI, «*Alter Christus*: La Chiesa, il cristiano, il sacerdote, en «Lateranum» 1 [1981] 116), utilizan expresiones muy semejantes y, por eso, suele afirmarse que la fórmula se remonta a la patristica; baste citar, por ejemplo, el siguiente texto del comentario de Cornelio a Lápide a Rom 13, 14 («vestíos del Señor Jesucristo»): «*Unde S. Chrysostomus: “induire, ait, Christum, est undique in nobis per sanctimoniam et mansuetudinem Christum conspicuum esse. Homo enim indutus id esse videtur, quod indutus est: appareat itaque in nobis Christus”. Christianus ergo quasi viva imago, viva forma, vivus habitus Christi sit oportet, imo sit alter quasi Christus ut in eius vita, gestu, habitu et moribus omnes se Christum videre putent*» (CORNELIO A LAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram*, L. Vives, vol. 18, col. 226, Paris 1880). Otros autores, como Scheeben y Terrien, remiten a San Cipriano para el origen de la expresión: «*Christianus alter Christus*, dijo un antiguo Padre de la Iglesia. *Quod homo est* —escribe San Cipriano (*De idolorum vanitate*, 2)—, *esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est*» (M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1957, p. 400. Cfr. J.B. TERRIEN, *La gracia y la gloria*, vol.

- I, Fax, Madrid 1943, p. 240). De la misma obra de San Cipriano vale la pena recordar también la frase: «*Quod est Christus erimus christianis*» (*De idolorum vanitate*, 15: PL 4, 603). El Magisterio pontificio del s. XX aplica con frecuencia la expresión «*alter Christus*» al sacerdote, pero también a todo cristiano. Véase por ejemplo el siguiente texto de Juan Pablo II: «Se ogni battezzato è un *alter Christus*, il sacerdote lo è ad un titolo ulteriore, in quanto ha il potere *in persona Christi Capitis*...» (*Discurso* 1-V-1988). En otro lugar, se refiere al origen de la fórmula: «Si de cada bautizado el antiguo escritor dice: *christianus, alter Christus*, de vosotros de manera particular, se debe decir: *sacerdos, alter Christus*» (*Homilía* 21-VI-1987). Cfr. también JUAN PABLO II, *Discurso* 13-III-1982, y *Homilía* 2-VII-1980.
26. E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Desclée de Brouwer, Paris <sup>2</sup>1936, vol. II, pp. 376-377.
27. Pueden verse precisas y útiles observaciones exegéticas sobre estos textos en: N. CASALINI, *I misteri della fede. Teologia del Nuovo Testamento*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991, pp. 584-590.
28. PÍO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) 192, 197, 231 y 234. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 7. Para una síntesis de la doctrina teológica sobre el Cuerpo místico, en torno a la Encíclica de Pío XII, cfr. E. MURA, *La dottrina del Corpo Mistico*, en AA.VV., *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica*, Marzorati, Milano 1957, vol. II, pp. 373-405; E. PRZYWARA, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz*, en «*Zeitschrift für Ascese und Mystik*» [actualmente «*Geist und Leben*»] (1939) 197-215; L. BOUYER, *Où en est la théologie du Corps mystique*, en «*Revue des sciences religieuses*» (1948) 313-333.
29. Para una síntesis de las diversas posturas, cfr. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, vol. V (*La gracia divina*), Rialp, Madrid 1959, §182 (pp. 42-74). Citamos sólo el siguiente texto donde el autor propone matices a los distintos modos de referirse a este misterio: «Podemos llamar *físico-dinámica* a la unidad entre Cristo y los cristianos; pero no debe olvidarse que Cristo y los cristianos no se funden en una sola naturaleza; se destaca este punto de vista cuando se llama *físico-accidental* a esa unidad; pero incluso así no se destaca suficientemente que se trata de un encuentro personal; y si se la llama comunidad personal-dinámica, no se acentúa suficientemente su fuerza e intimidad; podría dar la impresión de que se trata de una unidad *moral*; es cierto que lo es, porque es una comunidad de intenciones y tiene, por tanto, un carácter muy real, pero es más que esto, porque es participación en la vida de Jesucristo. Algunos teólogos la llaman por eso unidad *orgánica*, pero esta denominación corre el peligro de ser interpretada como un proceso natural y de no expresar la consistencia y sustancialidad del yo humano, podría sugerir la idea de que Cristo y los cristianos están llenos de una misma corriente de vida celestial, mientras que en realidad cada uno sigue teniendo su propia vida, aunque la del cristiano sea participación en la vida de Cristo. Todas estas denominaciones tienen, pues, su pro y su contra; unas acentúan la unión e intimidad, pero ponen en peligro el carácter personal; otras destacan el carácter personal, pero arriesgan la intimidad. Quizá fuera mejor elegir una palabra acomodada que exprese su singularidad: podría llamársela unidad *místico-sacramental*. La palabra “místico” no se usa en sentido de una vivencia especial de Cristo, sino para significar el carácter misterioso de esa unidad; la unión entre Cristo y los cristianos es un misterio. Este hecho está destacado al llamar místico-sacramental a esa unión. El cristiano es él mismo en cuanto que existe en Cristo y es independiente y soberano en la misma forma que la independencia de Cristo; en esto consiste el profundo misterio del cristiano. Cristo es su vida y sigue siendo persona, o como dice San Agustín: el

cristiano es Cristo sin dejar por eso de ser él mismo (cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 17, 51 y 90, II, 1: PL 36, 154; 37, 1159). En esta interpretación de la existencia cristiana se evita el peligro de cualquier *pancristismo*. Santo Tomás de Aquino tuvo en cuenta este hecho al decir que tanto Cristo como los cristianos son personas» (*ibid.*, pp. 67-68).

30. CONCILIO II DE NICEA, sesión VIII, 23-X-787: DH 606.
31. Cfr. A. MICHEL, *Ubiquisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV, c. 2042. En este artículo el autor se refiere sobre todo al error luterano del «ubiquismo» (col. 2034s.), sobre la Presencia eucarística, que también trata en la voz *Hypostatique (Union)* del vol. VII, col. 542-549. Con toda razón hace ver que en el fondo de estas ideas hay un error cristológico acerca de la «*communicatio idiomatum*» en Cristo, que lleva a atribuir a la naturaleza humana lo que es propio de la naturaleza divina, en gran parte por no distinguir bien entre naturaleza y persona.
32. Entre las proposiciones censuradas se encuentran, por ejemplo la siguiente: «Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. De modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en cuerpo de Cristo; de tal manera me convierto yo en Él, que Él mismo me hace ser una sola cosa suya, no cosa semejante: por el Dios vivo es verdad que allí no hay distinción alguna» (DH 960). Como es sabido, no está claro que estas proposiciones, procedentes según parece de su predicación en alemán, reflejen por sí solas el pensamiento de Meister Eckhart. Sus ideas están mucho más matizadas en las obras escritas en latín (cfr. el documentado artículo de F. VERNET, *Eckhart*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV, col. 2057-2081. Vid. también, R.-L. OECHSLIN, *Eckhart*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IV, col. 93-116).
33. Cfr. PÍO XII: errores en la obra de K. PELZ, *Der Christ als Christus*: AAS 32 (1940) 502; y AAS 33 (1941) 24.
34. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Evangelium Ioannis*, 10, 2: PG 74, 334.
35. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 43, aa. 1-3.
36. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
37. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 8.
38. *In I Sent.*, d. 14, a. 1, c. Cfr. F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza. Rapporti tra la Santissima Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
39. Cfr., por ejemplo, *Rom* 6, 11; *I Cor* 1, 30; *II Cor* 5, 17; *Ef* 2, 10; *Philip* 3, 14; etc.
40. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, cit. L. HARTMANN, «*Into the Name of Jesus*»..., cit. Deismann comenta, en su estudio clásico sobre esta materia, que «la fórmula “en Cristo Jesús” (...) caracteriza la relación del cristiano con Jesucristo como una especie de presencia local en el Cristo espiritual (místico). Esta idea, que no tiene nada correspondiente en ninguna otra relación entre dos hombres, podemos concebirla mediante la analogía con las expresiones “en el Espíritu” y “en Dios”, que representan un modo de ser en un elemento espiritual comparable al aire» (A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Iesu»*, Marburg 1892, p. 97; la traducción es nuestra).
41. *Summa Theologiae* I, q. 33, a. 3, c.
42. Cfr. *Quodlibet*. II, q. 2, a. 3; *Comp. Theol.* I, c. 68; *De spirit. creat.*, a. 1; *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4, ad 2.
43. Cfr., por ejemplo, *Quodlibet*, II, q. 2, a. 3.
44. Toda esta materia ha sido magistralmente expuesta por C. FABRO en *La nozione metafisica di partecipazione, o.c.* (cfr. en particular, las pp. 317s.). Vid. también, C.

- FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, en «Divinitas» 11 (1967) 559-586. Por lo que se refiere a la aplicación de esta noción al estudio de la filiación divina del cristiano, cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, cit.; y *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., especialmente las pp. 69 a 123. Sobre la noción de gracia como participación de la naturaleza divina, basada en los citados estudios de Fabro sobre la noción tomista de participación, cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás de Aquino*, Univ. Pont. Buenos Aires-Le-trán-Salamanca 1979.
45. «*Creare est proprie causare sive producere esse rerum*» (*Summa Theologiae* I, q. 45, a. 6, c).
  46. «*Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur*» (*Comp. Theol.* I, c. 68). Para una exposición sintética de las cuestiones de metafísica tomista en torno a la participación del ser en la creación, cfr. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., pp. 19-43.
  47. «*Esse subsistens non potest esse nisi unum*» (*Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1, c).
  48. «*Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse*» (*ibid.*).
  49. «*Omne igitur quod est post primum ens cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum; et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse: necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam*» (*De spirit. creat.*, a. 1. Cfr. *De anima*, a. 6, ad 2; *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 5, ad 4; *Quodlibet.*, II, q. 2, a. 1; *Quodlibet.*, III, q. 8, a. 20). «*Cum dicitur: "diversum est esse, et quod est", distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit*» (*De Veritate*, q. 1, a. 1, ad 3).
  50. «*Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit*» (*Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1, c). Cfr. *ibid.*, q. 61, a. 1, c.
  51. Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, c; *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 3, c; etc.
  52. «*Non potest tanta esse similitudo inter Creatorem et creaturam, quin maior invenitur ibi dissimilitudo, propter hoc quod creatura in infinitum distat a Deo*» (*Super Decretalem*, n. 2). «*Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (CONC. LATERANENSE IV, cap. 2: DH 806).
  53. «*Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solo quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aëre a sole quandiu aër illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*» (*Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, c). La creación no es sólo algo «histórico» que se refiere únicamente al origen de la criatura, sino también a su situación actual, que es de absoluta dependencia respecto a Dios. Si cesara la acción divina por la que Dios comunica el ser, la criatura no podría subsistir, pues su esencia no incluye en sí el

- ser. «Todo lo que ha sido creado —enseña Juan Pablo II—, por el hecho mismo de haber sido creado, *pertenece* a Dios su Creador y, en consecuencia *depende* de El. En cierto sentido, cada uno de los seres es más “de Dios” que “de sí mismo”» (*Discurso*, 14-V-1986, n. 1).
54. «*Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius (...). Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse (...). Sic autem se habent omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit lumen fit participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt., IV): “virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret” [PL 34, 304]. Et in VIII eiusdem libri, dicit quod “sicut aër praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur” [PL 34, 383]» (*Summa Theologiae* I, q. 104, a. 1, c. Cfr. *Comp. Theol.*, I, c. 130). Aunque el ejemplo de la luz es ilustrativo, conviene de todas formas observar que en el caso de la conservación del ser de las criaturas «no se trata de una acción creadora continuada en el tiempo (*creación continua*), sino de algo mucho más profundo. El ser, por ser acto, *en sí mismo* no es medido por el tiempo, porque el acto no es —en sí mismo— mutable. Es temporal el ente en base a su potencialidad: el ser, acto de todo acto, *no dice* en sí relación alguna al tiempo más que a través de la esencia que informa. Y en esta perspectiva se ve que el *esse participado* constituye el *punto de contacto* entre la eternidad divina y la duración de las criaturas» (F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., p. 25).*
55. «*Cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans*» (*In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 4). Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 3, ad 1; q. 45, a. 3, ad 1; *Contra gentiles* III, 65; *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 2.
56. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* II, cap. 12: PL 75, 565.
57. *Summa Theologiae* I, q. 8, a. 3, c. Cfr. *Super Ioann. Ev.*, I, 5; *Comp. Theol.*, I, c. 135.
58. «Es verdad de fe —recuerda Juan Pablo II— que *el mundo tiene su comienzo en el Creador*, que es *Dios uno y trino*. Aunque la obra de la creación se atribuya sobre todo al Padre —así lo profesamos en los Símbolos de la Fe (“Creo en Dios Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra”)— es también verdad de fe que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *son el único e indivisible “principio” de la creación*» (JUAN PABLO II, *Discurso*, 5-III-1986, n. 4). Cfr. CONC. LATERANENSE IV: DH 800; CONC. DE FLORENCIA, *Decr. pro Iacobitis*: DH 1331. La obra de la creación es, por tanto, obra común de las Tres Personas divinas; no es obra de un «principio común» al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo: no hay un «Dios-naturaleza» que sea como «suma» de las Tres Personas y distinto a cada una de ellas (cfr. la condena de las afirmaciones de Joaquín de Fiore en el Concilio Lateranense IV: DH 803-808).
59. «*Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis est enim qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed*

*commune toti Trinitati. Sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra (I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4) ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, quod est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processionem Personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas» (Summa Theologiae I, q. 45, a. 6, c). La creación, dice San Agustín, «lleva la huella de la Trinidad en una cierta y justa proporción» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 10, 12: PL 42, 931. Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 7, c).*

60. «*In Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam (...). Sed quia Deus uno actu et se et omnia intellegit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Ps 32, 9: "Dixit et facta sunt"; quia in Verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit» (Summa Theologiae I, q. 34, a. 3, c).*
61. «*Nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essenziale» (Summa Theologiae I, q. 34, a. 1, c).*
62. Cfr. *ibid.*, a. 3, ad 1.
63. «*In nomine personae includitur etiam natura oblique: nam persona est rationalis naturae individua substantia. In nomine igitur Personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam: sicut enim proprium est Filio quod sit Filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus Creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi» (Summa Theologiae I, q. 34, a. 3, ad 1). «*In Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam (...). Sed quia Deus uno actu et se et omnia intellegit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum» (ibid., c).**

La naturaleza divina, explica Santo Tomás, es común a las tres Personas, pero les conviene con cierto orden, pues el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Lo mismo sucede con la *virtus creandi*, que es común a las tres Personas, pero les conviene también con cierto orden: se atribuye al Padre como quien no tiene el poder *ab alio*, de otro; al Hijo como quien tiene el mismo poder pero de otro, y por eso se dice que «por Él han sido creadas todas las cosas» (*Col* 1, 16), y se le apropia la Sabiduría por la cual obra el Padre; y al Espíritu Santo como a quien tiene el mismo poder pero *ab utroque*, procedente del Padre y del Hijo, y se le apropia la bondad por la que las cosas creadas por el Padre mediante el Hijo son conducidas a su fin (cfr. *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 6, ad 2). En el comentario al primer libro de las Sentencias, observa Santo Tomás que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo creador y no tres, aunque sean tres creando y no uno sólo: «*Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans» (In I Sent., d. 11, a. 4, ad 2). Es clásica en este sentido la afirmación de que en la creación la causalidad eficiente se atribuye al Padre, la causalidad ejemplar al Hijo, y la causalidad final al Espíritu Santo (cfr. A. CHOLLET, *Appropriation*, en DTC, vol. I, col. 1712).*

64. «*Creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum Verbum divinum*» (*In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, q. 2, ad 3). La cita de esta obra de Santo Tomás, en este tema, requiere una aclaración. Como es sabido, en la exposición teológica de la procesión del Verbo hay una clara evolución en el pensamiento de Santo Tomás. En los textos más antiguos —principalmente la distinción 27 del Comentario al primer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo— afirma que el nombre de Verbo puede tomarse en Dios personalmente y también de manera esencial; en cambio, en los escritos posteriores afirma que el Verbo sólo se dice personalmente en Dios, y no esencialmente, a no ser de un modo impropio y metafórico (cfr. *De veritate*, q. 4, a. 2; *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7). La explicación más madura se encuentra en *Contra gentes*, IV, c. 11, y en la q. 34 de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae*. Teniendo en cuenta esto, podría parecer injustificado citar aquí un texto del Comentario a *I Sent.* Sin embargo, nótese que en este texto el nombre de Verbo se toma en sentido personal (como en las obras de madurez); es más, anuncia ya la evolución del pensamiento del Aquinate, porque si la criatura no puede ser llamada «verbo» es precisamente porque el nombre de Verbo en Dios sólo es personal.

Conviene hacer notar también que «primaria y principalmente se llama verbo al concepto interior de la mente» (*Summa Theologiae* I, q. 34, a. 1, c). En este sentido, la criatura no se llama «verbo». En cambio, secundariamente se entiende también por «verbo» la palabra exterior (*vox*) que significa el concepto interior (cfr. *ibid.*), y en este sentido puede llamarse «verbo» a la criatura (es decir, en el sentido de *vox Verbi*).

65. *De Veritate*, q. 4, a. 5, c.
66. «El hombre creado a imagen de Dios adquiere, en el plan de Dios, una relación especial con el Verbo, Eterna Imagen del Padre, que en la plenitud de los tiempos se hará carne» (JUAN PABLO II, *Discurso*, 9-IV-1986, n. 10. Cfr. *Discurso*, 5-III-1986, nn. 5-6).
67. Cfr. P. LAMARCHE, *Image et Rassemblance: Dans l'Écriture Sainte*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 7, col. 1402-1406 (con amplia bibliografía). Vid. también el artículo de A. SOLIGNAC sobre este mismo tema en la Patrística latina (en *ibid.*, col. 1406-1425) y el de J. KIRCHMEYER sobre la Patrística griega (en *ibid.*, vol. 6, col. 812-822).
68. «Según algunos intérpretes, el plural “Hagamos” indicaría el “Nosotros” divino del único Creador. Se trataría, pues, de una primera lejana referencia trinitaria. En todo caso, la creación del hombre según el capítulo I del Génesis está precedida de un particular “dirigirse” a Sí mismo, *ad intra* de Dios que crea» (JUAN PABLO II, *Discurso*, 9-IV-1986, n. 3).
69. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 24. Es bien conocida la profundidad del Magisterio de Juan Pablo II en este tema; nos limitamos a recordar, como texto especialmente significativo, la Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, nn. 6-8.
70. Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 5; *Summa Theologiae* III, q. 4, a. 1, ad 2. El hombre, ha escrito Juan Pablo II, «ha sido creado *a imagen* de Dios, capaz de conocimiento y de libertad. El pensamiento cristiano ha vislumbrado en la semejanza del hombre con Dios el fundamento de la llamada del hombre a participar en la vida interior de Dios: su apertura a lo sobrenatural. Así pues, la verdad revelada acerca del hombre, que en la creación ha sido hecho *a imagen y semejanza de Dios*, con-



tiene no sólo todo lo que en él es *humanum* y, por lo mismo, esencial a su humanidad, sino potencialmente también lo que es *divinum*, y por lo tanto gratuito; es decir, contiene también lo que Dios —Padre, Hijo y Espíritu Santo— ha previsto de hecho para el hombre como *dimensión sobrenatural* de su existencia, sin la cual el hombre no puede lograr toda la plenitud a la que le ha destinado el Creador» (*Discurso*, 23-IV-1986, n. 11).

71. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
  72. JUAN PABLO II, *Discurso*, 9-IV-1986, nn. 10-11. En otro momento, comentando *Ef1*, 4s. («*elegit nos ipso ante mundi constitutionem...*»), enseña que «el hombre aun antes de ser creado, ha sido *elegido* por Dios. Esta elección se realiza en el Hijo eterno (*en Ék. Ef1*, 4), esto es, en el Verbo de la Mente eterna. El hombre es, por consiguiente, elegido en el Hijo a la participación en su misma filiación por adopción divina» (ID., *Discurso*, 28-V-1986, n. 3).
  73. *Summa Theologiae* I-II, q. 112, a. 1, c. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, aa. 3-4; III, q. 62, a. 1, c.; *In Ioann. Ev.*, 1, lect. 8; etc. El Magisterio de la Iglesia ha utilizado frecuentemente esta afirmación, sobre todo a partir de la Bula *Ex omnibus afflictionibus*, de San Pío V (1-X-1567): DH 1942.
  74. *In de Div. nom.*, c. 11, lect. 4.
  75. *Summa Theologiae* II-II, q. 24, a. 3, ad 2.
  76. Esta comprensión de la elevación sobrenatural como *introducción* de la criatura espiritual en la Santísima Trinidad, puede verse en numerosos autores, por ejemplo: E. MERSCH, *Filii in Filio*, en «Nouvelle Revue Théologique» 65 (1938) 551-582; Ph. DE LA TRINITÉ, *Filiation adoptive*, en «Ephemerides Carmeliticae» 16 (1965) 71-117; F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., pp. 69-95.
  77. «*Perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, propter similitudinem vestigiū tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob. 38, 18: "quis est pluviae Pater? aut quis genuit stillas roris?" Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut. 32, 6: "nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?" Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum; secundum illud Rom. 8, 16-17: "ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii dei; si autem filii, et haeredes". Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident; secundum illud Rom. 5, 2: "gloriamur in spe gloriae filiorum Dei"» (*Summa Theologiae* I, q. 33, a. 3, c).*
- En otro texto semejante, al hablar de la filiación adoptiva Santo Tomás señala: «*Tertio modo, assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem, unde Dominus orat, Ioann. 17, 22: "sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus"*» (*Summa Theologiae* III, q. 23, a. 3, c).
78. «*Omnino simile est de creatione et de recreatione. Sicut Deus per creationem contulit rebus in esse naturae (...) ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae*» (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3. Cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 3). «*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et nunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren 3, 4: "Vetustam fecit pellem meam", etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam*

- producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia caerent, nihil sunt»* (In Ep. II ad Cor., c. 5, v. 17, lect. 4). Respecto a este último *nihil sunt*, escribe en otro momento: «*Gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis»* (*Summa Theologiae* I-II, q. 110, a. 2 ad 3).
79. *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 5, ad 3.
  80. *De Veritate*, q. 27, a. 3, c.
  81. *De Veritate*, q. 27, a. 2, ad 7; *ibid.*, q. 27, a. 6, c.
  82. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 2.
  83. *De Veritate*, q. 27, a. 6, ad 1.
  84. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., p. 99.
  85. *Ibid.*, p. 85.
  86. «*Gratia cum no sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis inquantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus»* (*De Potentia*, q. 3, a. 8, ad 3; cfr. *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 9).
  87. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, cit., especialmente pp. 69-92; M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás de Aquino*, cit.; C. BERMÚDEZ MÉRIZALDE, *Aspectos de la doctrina de la gracia en los Comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990.
  88. «*Si consideremus proprietatem Filii qua genitus est, quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum Unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a Patre, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii dei per participationem. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii dei, ideo ipse dicitur Primogenitus omnium. Rom VIII, 29: "quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse Primogenitus in multis fratribus". Sic ergo Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero inquantum ab eius naturali filiatione per quamdam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur»* (In Ioann. Ev., c. I, lect. 8).
  89. «*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis»* (*Summa Theologiae* III, q. 23, a. 4, c. Cfr. *ibid.*, q. 3, a. 5 c y ad 2; q. 24, a. 3, c; II-II, q. 45, a. 6, c; In Ioann. Ev., c. I, lect. 8; etc).
  90. Esta expresión ha sido utilizada con frecuencia creciente por el Magisterio de la Iglesia a partir del último Concilio: cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22; JUAN PABLO II, *Homilia*, 23-III-1980; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1243 y 2782; etc.
  91. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., pp. 94s.
  92. *Summa Theologiae* I, q. 43, a. 2, c.
  93. Para un análisis de la doctrina de Santo Tomás sobre la inhabitación de la Trinidad en el alma, cfr. J. PRADES, «*Deus specialiter est in sanctis per gratiam»*. *El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.
  94. «*Missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis Personis»* (*Summa Theologiae* I, q. 43, a. 6, c).

95. «*Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, "ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus". Mitti autem Personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius Personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti*» (*Summa Theologiae* I, q. 43, a. 5, c).
96. *Ibid.*, a. 5, ad 3.
97. El Espíritu Santo es «*nexus communis Patris et Filii*» (*Summa Theologiae* III, q. 3, a. 5 ad 2).
98. «*Est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*» (*Summa Theologiae* II-II, q. 24, a. 7, c. Cfr. *ibid.*, a. 2, c.; q. 23, a. 2 ad 1 y a. 3 ad 3; *Summa contra gentiles*, IV, c. 17 y 21; *In Epist. ad Rom.*, c. 5, lect. 1; *In Epist. ad Gal.*, c. 5, lect. 6; *In Epist. ad Ephes.*, c. 2, lect. 6).
99. *Summa Theologiae* III, q. 7, a. 13, c.
100. *Summa Theologiae* I, q. 38, a. 1, c.
101. *Summa Theologiae* I, q. 61, a. 1, c.
102. *Summa contra gentiles* IV, c. 24. Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 32, a. 3 ad 2; *In Epist. ad Galat.*, c. 4, lect. 2; *In Symb. Apost.*, a. 8; *In Ioann. Ev.*, c. 3, lect. 1.
103. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1957, pp. 406-407.
104. Cfr. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., p. 103.
105. «*Adam per illam prevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum...*» (CONCILIO DE TRENTO, sess. V, *De peccato originali*: DH 1511).
106. Gracias al misterio de la Redención «el hombre es confirmado y en cierto modo nuevamente creado. ¡Él es creado de nuevo!» (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 10). «La Redención se ha convertido en una *nueva creación*» (Id., *Discurso*, 17-VIII-1988, n. 1).
107. «*Haec praepositio "de" aliquando denotat efficientiam seu originalem causam, sicut cum dicitur radius est vel procedit "de sole"; et hoc modo denotat in Christo efficientiam gratiae, seu auctoritatem, quia plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt omnibus intellectualibus creaturis (...). Aliquando autem haec praepositio "de" denotat consubstantialitatem, ut cum dicitur Filius est "de Patre"; et secundum hoc plenitudo Christi est Spiritus Sanctus, qui procedit ab eo consubstantialis ei in natura, in virtute et maiestate. Quamvis enim dona habitualia alia sint in anima Christi quam ea quae sunt in nobis, tamen Spiritus Sanctus, qui est in ipso, unus et idem replet omnes sanctificandos (...). Tertio modo haec praepositio "de" denotat partialitatem, sicut cum dicimus "Accipe de hoc pane, vel vino", idest partem accipe, et non totum; et hoc modo accipiendo, notat in accipientibus partem de plenitudine derivari. Ipse enim accepit omnia dona Spiritus Sancti sine mensura, secundum plenitudinem perfectam; sed nos de plenitudine eius partem aliquam participamus per ipsum*» (*In Ioann. Ev.*, c. I, lect. 10).
108. «*Christus in omnes creaturas racionales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse*» (*De Veritate*, q. 29, a. 5, c).
109. En otros muchos lugares, afirma igualmente la eficiencia de la Humanidad de Cristo en la producción de la gracia: cfr. *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 6, ad 1; q. 48, a. 6, ad 3; q. 64, a. 3; etc. Para un comentario de varios pasajes de la Escritura que llevan a pensar en causalidad eficiente de la Humanidad de Cristo, y no sólo moral, cfr. E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, Tequi,

- Paris <sup>3</sup>1924, pp. 79s. Los textos del Magisterio en este sentido son muy numerosos; citamos solamente uno reciente: comentando las palabras «sed pues imitadores de Dios como hijos queridos» (*Ef*5, 1), enseña Juan Pablo II: «Cristo es el modelo en el camino de esta *imitación de Dios*. Al mismo tiempo, El sólo es el que crea la posibilidad de esta imitación, cuando, mediante la redención, nos ofrece la participación en la vida de Dios. En este sentido, Cristo se convierte *no sólo en el modelo perfecto, sino además en el modelo eficaz*» (*Discurso*, 17-VIII-1988, n. 5).
110. Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, lib. 3, c. 19 (PG 94, 1080). Con razón el Damasceno ha sido llamado maestro de la cristología tomista: cfr. J. BACQUES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1932, pp. 215-216. A la formación de la doctrina tomista en este punto ha contribuido también de modo notable el PSEUDO DIONISIO, que es el primero en afirmar una operación divino-humana (*teándrica*) en Cristo: cfr. *Epist. IV ad Caium* (PG 3, 1072). Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 19, a. 1, ad 1.
  111. *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 1, ad 1.
  112. Cfr. *Comp. Theol.*, I, c. 215. Sobre el sentido en que se dice que es infinita la gracia del alma humana de Cristo, cfr. J.A. RUESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico*, EUNSA, Pamplona 1985.
  113. «*[In Christo] divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis*» (*Summa Theologiae* III, q. 19, a. 1, c. Cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 5, c). «*Humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam*» (*Summa contra gentiles* IV, c. 41).
  114. Quede claro que Santo Tomás no lo afirma expresamente, sino que se trata de una conclusión que obtenemos aquí a partir de la aplicación de la noción tomista de participación a la participación de la gracia de Cristo por el cristiano.
  115. Por tanto, el término «virtual» no se emplea aquí en el sentido en que se habla de «realidad virtual» en el ámbito de la informática donde se toma «virtual» como equivalente a «simulado», «imaginario», etc.
  116. «*Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quamdam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso*» (*Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, ad 2).
  117. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 24; JUAN PABLO II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, n. 7.
  118. La misma conclusión, sintéticamente expuesta, puede verse en un artículo de F. Ocariz, que dirigió la tesis doctoral de la que estas páginas son un extracto. Citemos algunos párrafos: «La eficiencia de la Humanidad de Cristo —en la que inhiere la plenitud de gracia creada— respecto a la gracia en nosotros, es una causalidad instrumental, pero relativa a acciones propias y exclusivas de Dios (...). El instrumento actúa mientras lo hace la causa principal. Por tanto, puede afirmarse que la Humanidad del Señor —plena de gracia— obra infundiendo la gracia en los hombres mientras la divinidad lo hace como causa principal. Y como esta causalidad divina es permanente, de sustentación en presente, puede afirmarse que la causalidad de la Humanidad de Jesucristo es también permanente, fundante en presente de la gracia creada en nosotros.

»En términos absolutos, la Omnipotencia divina, aun infundiendo toda gracia a través de la Humanidad de Cristo —como participación de su plenitud de gracia—, podría después mantenerla directamente, prescindiendo del instrumento. Sin embargo, no hay motivos para afirmar que una tal posibilidad se realice; es más, la razón teológica lleva decididamente a pensar en lo contrario; es decir, en una presencia permanente —causal en presente— de la Santísima Humanidad del Señor en las almas en gracia. Esto, en efecto, es mucho más congruente con el carácter *crístico* de la gracia, con el cierto carácter trascendental de nuestra participación en la gracia de Cristo y, además, con el carácter de *instrumento unido* de la divinidad, propio de la naturaleza humana del Señor.

»Esta presencia permanente no puede entenderse como una presencia sustancial —que es exclusiva de Cristo en la gloria y, sacramentalmente, en la Sagrada Eucaristía—, sino que ha de ser una *presencia virtual*: una presencia por la operación (...). La Humanidad de Cristo actúa incesantemente en el alma de los justos, como instrumento unido al Verbo, infundiendo una participación de su plenitud de gracia. Que la Humanidad del Señor alcance con su operación a todos los hombres y de modo permanente, es posible en virtud de su unión *in Persona* con la divinidad; en virtud del hecho admirable de que el acto de ser que hace existir esa Santísima Humanidad y cada una de sus operaciones es el Ser infinito de Dios (cfr. *Summa Theologiae* III, q. 17; *Comp. Theol.* I, c. 212; *De Unione Verbi Incarnati*, a. 4)» (F. OCÁRIZ, *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana 1981, pp. 290-292. Este artículo figura también en ID., *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., cap. IV). Un precedente de esta misma conclusión, aunque sin la base del estudio de la participación de la gracia de Cristo, se encuentra en E. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, cit., p. 111.

119. *In Ioann. Ev.*, c. I, lect. 10, I.
120. «*In hoc quod de Christi plenitudine omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie traductio. Est igitur similitudo quantum ad ipsum Spiritum Sanctum increatum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus. Est autem disimilitudo quantum ad ipsum donum, secundum quod Spiritus Sanctus in nobis inhabitat, quia istud non traducitur de subiecto in subiectum*» (*In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 2).
121. El mismo término, *traductio*, que Santo Tomás emplea para referirse a la participación de la gracia de Cristo, lo utiliza para la participación de la naturaleza humana; por ejemplo: «[el pecado original se transmite de Adán a todos los hombres] *per modum traductionis consequentis traductionem naturae*» (*In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3, ad 3).
122. *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 2. Este texto se acaba de citar más extensamente poco más arriba.
123. «*Oportet enim omne agens coniungi ei in quod inmediate agit, et sua virtute illud contingere*» (*Summa Theologiae* I, q. 8, a. 1, c).
124. *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 6, arg. 2.
125. «*Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta*» (*ibid.*, ad 2).
126. «*Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participacione speciei multi homines intelliguntur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit*» (*Comp. Theol.*, I, c. 196. Cfr. *In II Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3; *In Ep. ad Rom.*, c. 5, lect. 4; *Summa Theologiae* I-II, q. 81, a. 1; *De malo*, IV, 1). Este

principio viene a ser como la expresión filosófica de la concepción semítica de *personalidad corporativa*. En *In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 6, sol. 1, Santo Tomás lo utiliza como fundamento de la extensión del mérito de Cristo a todos los hombres: «*Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius (in "Isagogae", cap. "De specie") inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat; et ita aliis mereri potuit*». Se entiende que algunos autores que tratan de profundizar especulativamente en la unión del cristiano con Cristo prefieran el concepto de *persona mística* a utilizar la noción de *causa instrumental* (cfr., por ejemplo, H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968). Sin embargo, por lo que llevamos dicho hasta ahora, parece claro que las dos nociones son aquí imprescindibles: la primera para tratar los aspectos *predicamentales* de la participación de la gracia de Cristo, y la segunda para los de carácter *trascendental*.

127. «*"Vos in me", supple: in me eritis per naturam vestram, quam assumpsit: assumendo enim naturam nostram, assumpsit nos omnes*» (*In Ioann. Ev.*, c. 14, lect. 5). El Magisterio del último Concilio ha enseñado en este sentido que «el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 8).
128. La consideración de que la elevación sobrenatural comporta una verdadera *novedad de ser* (novedad en el *esse* en cuanto fundante de la relación con Dios, como ya hemos recordado) ha llevado a comprender el *esse* o acto de ser de la persona como «*punto de contacto* entre lo natural y lo sobrenatural» (Cfr. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, cit., p. 82). Ahora podemos decir también que, en la nueva economía de la salvación inaugurada con la Encarnación del Verbo —en la cual la gracia es participación de la gracia de Cristo—, la misma naturaleza humana, por la que todos formamos con Cristo como un solo hombre, es en cada uno un nuevo *punto de contacto* con la vida sobrenatural.
129. *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 6, ad 2.
130. *Summa Theologiae* III, q. 68, a. 1, ad 1. Se trata de la fe formada por la caridad, como señala Santo Tomás en el comentario a *Ef 3*, 17 y en otros lugares (cfr. *In Ep. ad Ephes.*, c. 3, lect. 4; *In Ep. ad Rom.*, c. 1, lect. 6; *In Ep. I ad Tess.*, c. 5, lect. 1; etc).
131. «*Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta*» (*Summa Theologiae* III, q. 62, a. 5, c). Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7. Los sacramentos «son como "fuerzas que brotan" del Cuerpo de Cristo» (CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1116; cfr. n. 1127).
132. *In IV Sent.*, d. 7, q. 1, a.1, c.
133. *In Ep. ad Rom.*, c. 8, lect. 2.
134. Nos referimos a la noción de persona que se encuentra, por ejemplo, en JUAN PABLO II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, n. 7. No está fuera de lugar utilizar esta noción en un trabajo como el presente en el que se trata sobre todo de la doctrina de Santo Tomás, porque no sólo no se opone a esta doctrina, sino que se apoya en ella y se puede decir que la desarrolla. Sería impensable un personalismo cristiano que prescindiera de la metafísica tomista (cfr. JUAN PABLO II, *Discursio* 4-I-1986).

135. Con «el Cuerpo y la Sangre junto con el Alma y la Divinidad de nuestro Señor Jesucristo» (CONCILIO DE TRENTO: DH 1651).
136. En el siguiente texto de Santo Tomás se encuentran sintéticamente la mayor parte de los aspectos que se acaban de mencionar. «*Sumus autem participes gratiae, primo per susceptionem fidei. Eph. 3, 17: "habitare Christum per fidem in cordibus vestris". Secundo per sacramenta fidei. Gal. 3, 27: "quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis". Tertio per participationem Corporis Christi. I Cor. 10, 16: "panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?" Sciendum autem quod duplex est participatio Christi. Una imperfecta, quae est per fidem et sacramenta; alia vero perfecta, quae est per praesentiam et visionem rei; primam iam habemus in re, sed secundam in spe (...). Quicumque enim in Christo baptizatur, suscipit quamdam novam naturam, et formatur quodammodo Christus in ipso. Gal. 4, 19: "filioli mei, quos iterum parturio donec formetur in vobis Christus". Hoc quidem in nobis vere perficietur in patria, sed hic tantum initium, et hoc per fidem formatam, quia informis mortua est» (In Ep. ad Hebr. c. 3, lect. 3).*
137. En la expresión *hijos de Dios en Cristo por el Espíritu Santo*, las palabras *en Cristo* indican que la filiación adoptiva del cristiano es participación en la Filiación subsistente, el Hijo; y las palabras *por el Espíritu Santo*, indican que esa participación se realiza *por* el envío (*missio*) del Espíritu Santo al alma. En cambio, en la expresión *hijos de Dios por Cristo en el Espíritu Santo*, que también está apoyada en la Sagrada Escritura, como la otra, y es tradicional en la Teología (cfr., por ejemplo, S. BUENAVENTURA, *De Mysteriorum Trinitatis*, q. 8, a. 7; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1 y 505), las preposiciones *en* y *por* tiene un significado distinto. Que el cristiano es *hijo de Dios por Jesucristo*, significa que ha sido hecho hijo de Dios por mediación de Jesucristo (cfr. Ef 1, 5.7); y que es *hijo de Dios en el Espíritu Santo* significa que ha sido hecho hijo de Dios al participar en el Espíritu Santo, vínculo de Amor Subsistente entre el Padre y el Hijo, del que es participación la caridad (cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 7, c). Como hace notar Prat, las expresiones *en Cristo* y *en el Espíritu* en las epístolas de San Pablo no son equivalentes (cfr. F. PRAT, *La Teologia di San Paolo*, S.E.I., Torino 1961, vol. II, p. 385), pero son inseparables, del mismo modo que la filiación divina sobrenatural y la caridad son realidades formalmente diversas pero inseparables.
138. *Summa Theologiae* III, q. 3, a. 4, ad 3. Cfr. *Comp. Theol.*, II, 4.
139. «There is, then, henceforth, in every Christian, as an image, and even as a participation of this supreme mystery» (E. GILSON, *The Intelligence in the Service of Christ the King*, Scepter, New York 1978, p. 8. Publicado originalmente en *Christianity and Philosophy*, New York 1939, p. 108). No parece que en este texto haya que tomar el término «participación» en el sentido estricto que venimos utilizando.
140. «*Ipsi quodammodo inserti*» (SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioann. Ev.*, 10, 2: PG 74, 331). No queremos omitir, aunque no sea posible exponerlo con detenimiento, la especialísima *introducción* de la Santísima Virgen en la Santísima Trinidad, por su participación excelsa en la gracia de Cristo, que excede a la de todas las demás criaturas: cfr. C. FABRO, *La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo San Tommaso*, en «Ephemerides Mariologicae» 24 (1974) 389-406.
141. JUAN PABLO II, *Discurso en audiencia general*, 24-V-1989, n. 4.
142. El error de la *ubicuidad* tiene también otro significado, del que se ha hablado en el apartado I.
143. *De Veritate*, q. 29, a. 5, c.
144. Cfr. *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 2; *In Ioann. Ev.*, c. I, lect. 10, I.
145. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

146. Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 6, ad 2. La noción de persona que se encuentra implícita en algunas enseñanzas recientes del Magisterio, ayuda a comprender esta afirmación (cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, nn. 6-8).
147. SAN AGUSTÍN, *In Ioann. Ev.*, 21, 8: CCL 36, 216.
148. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, n. 103. «Cada cristiano debe ser *alter Christus, ipse Christus*, presente entre los hombres» (ID., *Conversaciones*, Rialp, Madrid 1968, n. 58). Sobre el uso de estas expresiones y de otras semejantes (como «identificación con Cristo»), recurrentes en los escritos de San Josemaría Escrivá, véase lo que hemos dicho en nota a pie de página en el apartado I del presente trabajo.
149. SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 1 in Nativitate Domini*, 3: PL 54, 193.
150. *In Ep. ad Rom.*, c. 8, lect. 2.
151. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forja*, Rialp, Madrid 1988, n. 987.



## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	77
ÍNDICE DE LA TESIS .....	83
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	87
LA PRESENCIA DE JESUCRISTO EN EL CRISTIANO, POR LA GRACIA .....	95
I. MARCO DOCTRINAL-HISTÓRICO .....	95
II. PARTICIPACIÓN DE LA GRACIA DE CRISTO Y PRESENCIA DE CRISTO EN EL CRISTIANO .....	104
1. Creados en el Verbo .....	109
2. Elevados <i>en el Hijo</i> .....	114
3. Regenerados <i>en Cristo</i> .....	119
III. CONCLUSIONES .....	127
NOTAS .....	131
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	149