

LA OBRA DE CRISTO

§ 154

Cristo, mediador entre Dios y los hombres

1. Cristo es *realidad histórica*; vivió en un determinado tiempo dentro de nuestro tiempo; es el quicio en que descansan y giran los tiempos. Su vida, como todo suceso histórico, es única e irrepetible: fué una vez y no se repetirá. Pero la vida de Cristo *trasciende la historia*, pues en su transcurrir histórico, en su sucesión y acontecer se cumple un misterio: *el misterio de nuestra salvación*. En la vida de Cristo realiza Dios su plan salvífico; concebido desde la eternidad. Hasta que Cristo vino, este misterio estaba oculto: *estaba prometido, pero, a la vez, era un misterio escondido*. En Jesucristo fué revelado ese misterio (*Rom. 16, 25*). En El se dió a conocer el gran misterio de que Dios quiso tener misericordia de todos (*Rom. 11, 25*). Lo que hasta entonces era un misterio de Dios, es desde la Encarnación el misterio de Cristo (*Col. 2, 2-3*). San Pablo tiene conciencia de ser un revelador; es un mensaje de poder y alegría (*Eph. 3, 3-12*). Su contenido—sea glorificado por ello Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo—, es: “Que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución

del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por eso, nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria" (*Eph.* 1, 3-12).

El misterio de Cristo en el que se cumple el eterno misterio divino de nuestra salvación, es *el misterio de nuestra gloria*, que no procede de la tierra; sólo el Señor puede darla. Ha nacido de la hondura de su sabiduría, en la que había sido decidida antes de todos los tiempos (*II Cor.* 2, 7-9), para ser cumplida en el tiempo. Aún no ha llegado la última y definitiva revelación del misterio de Dios, pero llegará. La realización temporal del misterio eterno de Dios tiene carácter escatológico; lo tendrá su forma definitiva en la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos, cuando resuciten los muertos. Nuestra actual existencia perecedera se transmutará en la vida eterna e imperecedera de un cuerpo glorioso (*I Cor.* 15, 51). A esa vida nos referimos al hablar de la salvación (cfr. G. Soehngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 1938, 9-27; J. Stiesch, *Die biblische Vorgeschichte des kirchlichen Heilsbegriffs*, en "Catholica" 7, 1938, 10-36; J. Pinski, *Die sakramentale Welt*, 1938, 14).

El misterio de nuestra salvación se realiza en Cristo por ser el *Hijo de Dios encarnado* y justamente en cuanto es tal. El Verbo encarnado y revestido de la debilidad del cuerpo humano es el instrumento o, mejor, la realización y revelación del plan salvífico de Dios. Por eso, El mismo es nuestra salvación. Participar de la redención quiere decir tener parte en Cristo, en la forma de vida realizada por El en la historia humana y preparada para todos en su vida consumada en la cruz, Resurrección y Glorificación; tener parte en la riqueza vital y forma existencial de Cristo. Cristo es el camino de la salvación, el mediador y garantía de esa forma imperecedera de existencia, y lo es por ser Dios y hombre, porque

por El la naturaleza humana fué otra vez elevada hasta Dios, fuente de la vida imperecedera. En El irrumpe la vida de Dios mismo en la naturaleza humana. Y así, se instituye un nuevo modo de existencia y de vida no existente hasta la Encarnación del Hijo de Dios. Nadie la realiza como Cristo, quien quiera participar de ella debe, por tanto, formar comunidad con El, así podrá ser liberado de esta perecedera forma de existencia e introducido en la vida imperecedera de Dios. Cristo tiende el puente entre el cielo y la tierra, entre el hombre y Dios. Y no es sólo quien hace el puente, sino el puente mismo, que debe ser cruzado por todo el que quiera salvar el abismo que separa a Dios del mundo. Por unir en sí las dos naturalezas, la divina y la humana, es el centro personal entre Dios y el hombre. Por tanto, Jesucristo es *el único mediador entre Dios y los hombres*. Dogma de fe (cfr. *Carta dogmática de San León I*; Decreto "pro Jacobitis". D. 711 y Concilio de Trento, sesión 5.^a, canon 3, D. 790).

El Mediador en el AT

2. Tanto el Antiguo como el NT testifican la *fundamental significación* de la mediación de Cristo. A la vez, el mismo testimonio de la Escritura hace patente la *diferencia esencial entre la mediación de Cristo y la de los demás mediadores*.

La palabra "mediador" significa, en el lenguaje helenístico, lo mismo que hombre de confianza, juez árbitro, fiador o garante para poner de acuerdo a dos en un negocio; significa intermediario, conciliador.

a) *Fuera de la Biblia*, las ideas de mediación y figuras de mediadores tienen carácter *cósmico-soteriológico*. En las religiones dualistas (parsismo, gnosticismo, maniqueísmo...), las potencias mediadoras representan el equilibrio cósmico entre las realidades y fuerzas constructivas y desintegradoras del mundo, entre la luz y las tinieblas, el día y la noche, la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma. *Mitra*, por ejemplo, es el mantenedor del equilibrio cósmico, el juez y árbitro entre las potencias cósmicas enemigas entre sí. Una idea parecida en muchos aspectos es la del *primer hombre* (Urmensch): aparece como dios-hombre, rara mezcla panteizante o panteísta de los modos de ser humano y divino, que es redentor y redimido al mismo tiempo. Las ideas extrabíblicas sobre la me-

diación parecen, en muchos aspectos, una mezcla de antiguas ideas de la humanidad y de doctrinas cristianas.

b) La Biblia no habla de ningún mediador cósmico, distinto de Dios o más o menos identificado con El. Dios crea y forma el mundo sin esfuerzo ni lucha, con sólo su palabra. Cuando el AT dice que Dios se revela por su ángel (Maleach), por su espíritu (Ruach), por su sabiduría (Chochma) no se refiere a mediadores distintos de El, sino a tres aspectos del mismo Dios en los que se representa como en proyecto el mediador neotestamentario.

Los mediadores terrestres de que habla el AT son elegidos y constituídos por Dios; son encargados de Dios y tienen como misión anunciar a los hombres la voluntad de Dios. Por razón de su elección divina, pueden y están llamados a representar a los hombres ante Dios. El AT adscribe esa función mediadora a los reyes, sacerdotes y profetas; pero las tres figuras aparecen siempre como precursores del que tendrá las tres y lo cumplirá perfectamente de manera que lo que significa el rey, el sacerdote y el profeta logrará en El clara y perfecta figura.

La mediación de Cristo tiene como más significativos símbolos precursores en el AT la figura de Moisés y el símbolo del siervo de Dios.

Moisés es organizador sin tener propiamente poder político, jefe del pueblo sin ejército ni fuerzas de guerra, ordenador del culto sin carácter sacerdotal, fundador y mediador del nuevo conocimiento de Dios sin estar legitimado por una sabiduría profética y milagrosa que está más allá del ámbito puramente mágico (W. Eichrodt, *Theologie des AT*, I, 151). En esas condiciones, él es el mediador determinado por Dios mismo entre El y el pueblo escogido. Es el heredero y enviado de Dios; por serlo, tiene que liberar al pueblo de la esclavitud de los egipcios. Entra en acción de un modo especialísimo, desde la promulgación de la Ley, en el Sinaí (*Ex.* 19, 3-23; 24, 1-28; *Deut.* 5, 5-30). Sólo él puede soportar a Yhavé; tiene su puesto entre Dios y el pueblo: recibe las palabras de Dios y las lleva al pueblo. Los estatutos sacerdotales le fueron transmitidos a Moisés como mandatos. Por otra parte, el pueblo desea expresamente que Moisés reciba las palabras de Dios, les hable en nombre de El y se acerque al Señor por ellos (*Ex.* 20, 19; *Num.* 21, 7; *Deut.* 5, 24; 18, 16). El pueblo camina hacia Moisés y Moisés reza a Dios (*Num.* 17, 27-28). En la intercesión sobre todo,

se hace patente la eficiencia de la mediación de Moisés (*Ex.* 32, 11-12; 33, 1-2). Aunque haya otros intercesores, la especial dignidad de Moisés está acentuada de muchas maneras. Con él habla Dios personalmente, cara a cara (*Ex.* 33, 11; *Deut.* 34, 10). El Deuteronomio presenta a Moisés como *paciente mediador*; reza y ayuna cuarenta días por el pueblo idólatra (*Deut.* 9, 8-9). Pelea con Dios (*Deut.* 9, 23-29). Su muerte fuera de la tierra prometida es una *pasión representativa y figurada* (*Deut.* 3, 23-28).

El *Himno del Siervo de Dios* (cfr. § 140), de la segunda parte de Isaías, patentiza una fuerte conciencia de misión; el Siervo de Dios tiene conciencia de haber sido enviado no sólo a Israel, sino a todos los pueblos para llevarles la luz y el derecho mediante la predicación; habla el himno, además, de las enormes luchas interiores que se agudizan casi hasta la desesperación, y de los ataques desde fuera que llegan hasta los malos tratos. El Siervo de Dios se estrella contra la desconfianza y resistencia de los representantes del poder político; será encarcelado y atormentado; condenado a muerte vil, pero permanecerá constante. Sufre el dolor como mediador y representante por los pecados del pueblo. La idea de la mediación adquiere ya en este texto del AT su definitiva hondura. En Cristo ha de cumplirse lo que se anuncia del Siervo de Dios.

Lo que dice Platón del justo (*República* II, 361 e) puede decirse a modo de paralelismo del Siervo de Dios de Isaías. Dice Platón: "Por estar siempre en lo justo (es decir, por no hacer nada injusto, pero tener la apariencia de injusticia, ya que si no su justicia no estaría realmente acreditada), será azotado, atormentado y encadenado, sus ojos serán quemados y, por fin, será crucificado después de todos los tormentos." Por el contexto en que están estas palabras, no son más que una investigación dialéctica de las cosas en que se acredita la justicia. El dolor está postulado conceptualmente: debían apuntarse las pruebas últimas que hay que esperar del justo en un caso extremo. Pero no se describe ni se promete una figura histórica. Y, sobre todo, no se habla de una intervención mediadora del justo por el injusto. Es decir, que el texto de Platón no es más que un lejano y vago presentimiento de la realidad testificada por la Escritura.

El Mediador en el NT

c) En el NT encontramos la palabra mediador en tres textos de San Pablo: *Gal.* 3, 19-20; *I Tim.* 2, 5-6; *Hebr.* 8, 6; pero la realidad de la mediación está atestiguada detenidamente y por todas partes en los escritos neotestamentarios. La idea de mediación no es extraña a Cristo; no es cierto que fuera inventada por la primitiva Iglesia y aplicada a Cristo. Aunque Cristo no se llamara a sí mismo mediador, tiene, sin embargo, conciencia de ser el cumplidor de todo lo que, según el AT, es la misión del mediador elegido y enviado por Dios, la forma capital de su conciencia de mediador es su peculiaridad de ser Hijo del Hombre e Hijo de Dios y a la vez Siervo de Dios. Por ser Hijo del Hombre tiene poder sobre la humanidad y sobre la creación. Por ser Siervo de Dios da su vida como precio de muchos (*Mc.* 10, 15). De la entrega a su persona depende el destino eterno de los hombres. Es juez del mundo. Los más recientes intentos de la llamada investigación crítica, por demostrar como no histórica la conciencia mediadora de Jesús (E. Winkel, *Der Sohn*, 2.^a ed., 1938, y R. Thiel, *Jesus Christus und die Wissenschaft*, 1938), se estrellan contra el texto y contexto de los lugares neotestamentarios en que se testifica (cfr., por ejemplo, E. C. Hoskyns, *Das Raetsel des Neuen Testaments*, Deutsche Ausgabe, 1938, o Joch. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, 1930). Respecto a la inefable conciencia de Jesús sobre la unión de la tierra y el cielo y la decisión de los destinos en El, puede decirse si se entiende bien: "La caótica confusión de las narraciones debería hacer pensar que ha sido la naturaleza volcánica de una desmedida conciencia de sí mismo y no un descuido cualquiera lo que ha arrojado al azar en la tradición esos hechos y sucesos desordenados" (Alb. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1926). La sospecha, a menudo manifestada, de que la figura de Cristo mediador naciera por vez primera en la comunidad de la Iglesia primitiva, choca con la descripción maestra dentro de la sencillez que sólo pudo haberse hecho de la realidad y que fué, además, hecha poco tiempo después de los sucesos. El budismo e islamismo han tardado siglos en hacer medio dios al fundador de su religión, que era un hombre. En la fe de la Iglesia primitiva, que podemos conocer muy bien por los *Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas de San Pablo*, vive ya desde el principio el Señor elevado por su Resurrección hasta la gloria celestial, y

su vuelta para instituir el reino de Dios se esperaba anhelosamente. El nacimiento del Cristianismo sería completamente inexplicable si la vida terrena de Jesús no se distinguiera esencialmente de la de cualquier sabio o profeta y si hubiera sido la Iglesia primitiva quien le añadió la significación de mediador en la salvación" (A. Oepke, en *Kittels Woerterbuch zum NT IV*, 625).

Según San Pablo, el hombre sólo puede participar de la salvación si vive en comunidad con Cristo. El bautismo da parte en la muerte y resurrección de Cristo y uniendo así al fiel con la actividad mediadora más decisiva de Cristo. En el paralelo *Adán-Cristo* hace patente el apóstol la significación de Cristo para la historia humana. Como Adán es el mediador de la desgracia, así lo es Cristo de la vida divina (*Rom. 5, 12-13; I Cor. 15, 45-46*). Aunque en la expresión de esa realidad tenga parte el mito del primer hombre, la doctrina paulina se distingue esencialmente de la mítica; lo característico del mito es la completa confusión panteísta del hombre y Dios, cosa que no existe en San Pablo; según él, la redención no consiste en que el hombre se eleve por propio esfuerzo a ser Dios, sino en que Dios, personal y distinto del mundo, sale de su seguridad y plenitud, de su ocultamiento, para agarrar al hombre y redimirle, por pura misericordia, de su caída y abandono. Es mediador no el hombre celestial e intemporal, sino el Hijo de Dios metido en la historia humana.

En la primera epístola a Timoteo, el apóstol deduce de la unicidad de Dios la ilimitación de su voluntad salvífica; voluntad que se realiza y cumple en Cristo: en su entrega hasta la muerte. No existe otro mediador: "Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo" (*I Tim. 2, 5*).

Y en la *Epístola a los hebreos*, dice: "Pero nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor, cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas" (*Hebr. 8, 6*). Sobre el difícil texto (*Gal. 3, 9-10*) en que se usa también la palabra mediador, puede consultarse la explicación de O. Kuss (Regensburg, 1943).

San Pablo atribuye a Cristo una posición de mediador *cósmico*: todas las cosas serán recapituladas (*Col. 1, 19; Eph. 1, 10*) y pacificadas en El (*Col. 1, 20*); El es el primogénito de la creación (*Col. 1, 15*); al fin de los tiempos, será glorificado por todo el cosmos (*Col. 3, 4*). Pero también en esto se distingue esencialmente

de todos los mediadores extrabíblicos por su falta de rasgos pan-teísticos, por su realidad y efectividad históricas y por la superioridad de lo histórico sobre lo cósmico, ya que la redención se cumple en hechos históricos y no en procesos cósmicos, y porque ese obrar histórico salvífico tiene también decisiva significación salvadora para el Cosmos (*Rom.* 8, 19-23).

También San Juan distingue entre todos los que se presentan como guías hacia Dios y el único que es el Camino, la Verdad y la Vida (*Jo.* 14, 6; cfr. 10, 8; 5, 43). Nadie llega al Padre sino por El, que es la puerta abierta a la inaccesibilidad de Dios. La puerta está cerrada para todo el que no pasa por El (*Jo.* 10, 17; cfr. *Apoc.* 4, 1). Su actitud mediadora culmina en la *intercesión* (*Jo.* 17; *I Jo.* 2, 1) y en la *muerte* (*Jo.* 10, 11; 12, 32; 17, 19). La muerte de Cristo tiene significación expiatoria (*I Jo.* 1, 7; 2, 2). San Juan, lo mismo que San Pablo, también cree que Cristo resucitado y glorificado será mediador ya para siempre (cfr. sobre esto A. Oepke, artículo "Mesites", en *Kittels Woerterbuch zum NT IV*, 602, 629, seguido de abundante bibliografía).

La mediación de Cristo en los Padres

3. Los *Padres* dicen frecuentemente que Cristo pudo reunir el cielo y la tierra porque en El estaban ya unidos; era Dios y, por eso, podía reconciliar el mundo con Dios e infundirle la vida divina; era hombre y, por eso, la humanidad fué redimida por El de su caída.

San Atanasio dice (*II Sermón contra los arrianos*, 67-70): "De la misma manera que el Señor se hizo hombre asumiendo un cuerpo, los hombres son asumidos por el Verbo en su carne y divinizados; y desde ese momento tienen derecho a la herencia de la vida eterna" (cfr. también San Agustín: *De la Ciudad de Dios*, libro IX, parte 15; San León Magno, en su *Séptimo Sermón de Navidad*, sermón 27, sección 2.^o).

Mediador por la Encarnación y por su vida

4. Según los testimonios de la Escritura y Santos Padres, Cristo es mediador por ser Dios y hombre (San Agustín, *Confesiones*, lib. 10, cap. 43). El Hijo de Dios se hizo mediador al en-

carnarse; entonces se hizo centro de la historia humana y de toda la creación; en él confluyen Dios y el hombre; entonces se hizo padre de una nueva raza, como Adán lo era de la antigua, caída en pecado. Cristo es el segundo Adán y principio de un tiempo nuevo, caracterizado por el hecho de que su fundador no nace de la tierra, sino que desciende del cielo. Por eso, los que descienden de El no son ya de la tierra, sino del cielo. O más exactamente: cielo y tierra se compenetran en El. "Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial" (I Cor. 15, 49).

Cristo no está en el mundo solo y aislado, sino como *cabeza de la creación*. En el primer Adán veía Dios a toda la humanidad (cfr. § 135). La relación entre el segundo Adán y la creación no es menos estrecha; al contrario, está más íntimamente unido a ella porque es el Verbo que se unió en personal unidad con la naturaleza humana. El Padre puso en el Logos, en su Verbo personal, todas las ideas que pensó desde siempre la creación. En su Verbo personal fueron, en cierta manera, formadas las ideas creadoras; El es la Palabra del Padre (cfr. § 103). El Verbo es, por tanto, la formación y conformación resumidas de todas las ideas creadoras de Dios; está, pues, con la creación, en relación parecida a la que tiene la idea creadora del artista y su obra. Esta Palabra primera y prototipo de la creación se hizo actual en la historia humana al ocurrir la Encarnación. Pero la misma naturaleza humana de Cristo se hizo por obra del Espíritu Santo, que la formó de las mismas partes de que se forma cualquiera otra humana criatura; partes que, en definitiva, descienden de Adán. Y el cuerpo de Adán es polvo del polvo de la tierra (*Gen. 2, 7*); está, pues, en relación con el resto de lo creado. Por tanto, la naturaleza humana de Cristo está unida por una íntima trabazón con toda la humanidad y con todas las demás cosas creadas por Dios. La Escritura llama a Cristo cabeza de la creación y no sólo de la Iglesia (*Col. 2, 10*). En Cristo está recapitulada, como en su cabeza, toda la creación (*Eph. 1, 10*); en El tiene su consistencia y subsistencia (*Col. 1, 17*), en El y por El fueron creadas todas las cosas (*Col. 1, 16*); El es el Primogénito (*Col. 1, 18*; *Rom. 8, 29*).

Dada esta última relación entre el Hijo de Dios encarnado y el resto de la creación, no pudo ésta permanecer impasible ante la Encarnación del Verbo. Cuando se mueve un miembro de una estructura orgánica, se mueve la estructura entera. Lo mismo que si tiramos del extremo de un mantel se mueve no sólo una parte, sino

todo él, incluso las partes que no pueden verse (cfr. J. Pinski, *Die Sakramentale Welt*, 1938, 21).

En la Encarnación, la vida divina se une a las formas humanas espirituales y corporales. La naturaleza humana de Cristo es elevada a formar unidad personal con el Verbo; y dada su relación con todo el Cosmos, también el Cosmos es en cierta manera elevado. Desde Cristo cae sobre toda la creación una luz y la creación es *bendecida y santificada*. La Iglesia se hace eco de esta realidad en el martirologio de la Vigilia de Navidad: "Jesucristo, eternamente Dios, Hijo del Eterno Padre, quiso santificar el mundo con su venida llena de gracia." Con la venida de Cristo, el mundo se hizo distinto de lo que era; en él se sumergió y enterró un germen de vida, que no era de la tierra. Ese germen llegará a perfecto desarrollo al fin de los tiempos, cuando el cosmos se transfigure en un estado de gloria (*Rom. 8, 18-22*). El mundo está y seguirá estando bendecido por Cristo aunque no lo sepa e incluso lo niegue. El lazo que une a Cristo con toda la creación se asegura y fortalece y se hace salvador cuando alguien cree en Cristo. Podría llamarse *muerta* la relación de Cristo con el mundo y *viva* la que nace de la fe y el bautismo (cfr. *Tratados de la Gracia y el de los Sacramentos*).

La *consagración del cosmos* (*consecratio mundi*) ocurrió por la Encarnación; entonces se hizo Cristo mediador, garantía y cumplidor de la salvación y santificación del mundo. Esta idea es frecuente en la teología de los Padres griegos (teoría de la recapitulación; propuesta sobre todo por San Irineo y Metodio, es aceptada bajo distintas formas por todos los Padres griegos). Aunque los Padres griegos acentúan la Encarnación como tal, eso no quiere decir que se olviden de la *Redención*; unen y coordinan la teoría *estática* de la redención con la teoría *dinámica*. La Encarnación a que se somete el Hijo de Dios por su inmenso amor implica el estar dispuesto a aceptar y agotar el destino humano que estaba bajo la maldición del pecado; en esa disposición se incluye el estar presto al dolor y a la muerte. La Encarnación es la introducción y como el comienzo, pero no el final y cumplimiento; allí se empieza el camino redentor, pero no termina allí. La mediación de Cristo no es algo rígido ni estático; toda su vida es cumplimiento de su mediación. En su vida no hay nada que no sea mediación, y ésta se cumple en el transcurso de su vida. Todo lo que hace, andar o estarse quieto, comer, sufrir o entristecerse, lo hace como mediador entre Dios y los hombres. Siempre es el Yo divino encarnado en

una naturaleza humana el que camina, duerme y sufre, habla o calla, exige o amenaza, consuela y santifica. Toda su vida, desde que nace hasta que muere, es la realización del plan salvífico de Dios. El misterio de Cristo, dentro del cual ocurre el misterio de la Salvación, llena toda la vida histórica de Cristo. El misterio de la Salvación está en todas las obras y acontecimientos de la vida de Jesús; se desarrolla y crece en la sucesión de su vida. Según el decreto del Padre Celestial aceptado voluntariamente por Cristo, son tres los momentos capitales en el plan salvífico: muerte, resurrección y ascensión; la muerte no es un capricho de Dios, sino resultado de la aceptación por parte del Verbo-Hijo de la vida humana, sometida a la ley de la muerte (*Gen. 3, 3*). La palabra de Dios que condenó a los hombres a morir por haber pecado es verdad y se confirma también en Cristo (S. Atanasio, *La Encarnación*, 5, 7). La justicia de Dios se demuestra en que hasta su propio Hijo está sometido a la condenación del pecado. (S. Gregorio de Niza, *Sermones catequísticos*, 21). La mediación de Cristo no se acaba con su Ascensión a los cielos; allí continúa, pues el Señor sigue siempre intercediendo por nosotros (*I Io. 2, 1*; *Hebr. 24*). Terminará su mediación en el acto de someter toda la creación al Padre para que sea Dios todo en todas las cosas (*I Cor. 15, 28*). Como ese acto no es transitorio, la mediación de Cristo durará eternamente.

Al rebelarse los hombres contra Dios querían ser como dioses; olvidándose de sus limitaciones intentaron alcanzar por sus propias fuerzas la gloria prometida por Dios, y aún más: ser iguales a Dios. Se divinizaron y pretendieron vivir en la propia glorificación, lejos de Dios. Como no lo consiguieron, porque era imposible conseguirlo, abrieron un abismo esencial entre Dios y el hombre. Pues Dios es Dios y la criatura sigue siendo criatura. El resultado de esta rebelión por la autonomía fué la caída fatal en una vida alejada de Dios con todas sus consecuencias de dolor, debilidad, desánimo, abandono, sufrimiento y muerte. Y ahora Cristo acepta esta vida sencilla, simple y dura a que fué condenado el hombre y que el hombre permaneciendo en su propio ámbito, tiene que soportar pacientemente. Cristo acentuó así la diferencia y distancia del hombre y Dios, y de una vez para siempre hizo patente el abismo que el hombre en pecadora rebelión quería negar; y, sin embargo, unió otra vez con Dios la naturaleza humana. *Haciendo una vida ordinaria de hombre por obediencia al Padre Celestial reconcilió la creación con Dios.* La Salvación se hizo, pues, *no en un acto único,*

sino a través de toda la vida humana de Cristo. No se puede separar un acto del conjunto de su vida y decir que sólo ese acto tiene poder salvador; fué toda la vida en conjunto la que nos redimió. Por haber Dios bajado a la debilidad humana y haber caminado dentro de ella sobre la tierra, nació la posibilidad de que el hombre se encontrara con Dios y le poseyera. Una vez más se resume claramente el sentido de su vida en la *muerte*; significa por eso la culminación de la vida de peregrinación de Cristo. En la resurrección y subida a los cielos se hace patente el éxito de esa vida y muerte.

Es cierto que Cristo se sometió a la muerte de manera distinta a la de los demás hombres; murió porque se ofreció a morir en libre acto de obediencia. Todos los demás se someten a morir contra su voluntad. *La muerte de Cristo no está separada de su resurrección y ascensión*; más bien el hecho de morir se cumple del todo en la resurrección y ascensión; en esos tres hechos se cumple la acción salvífica de Jesús; por eso la vida de Cristo está orientada desde el primer momento a esos tres acontecimientos. El misterio de la Salvación tuvo que pasar por la muerte del mediador de la salud. La vida de Cristo estuvo desde el nacimiento bajo la ley de la muerte; fué un movimiento hacia la muerte. Cristo llenó el sentido de su vida terrena cuando ya al morir pudo exclamar: "Todo está acabado" (*Io. 19, 30*; cfr. *Hebr. 10, 6-7*).

La muerte que pertenecía a la vida de Jesús no necesitaba en sí y por sí haber sido *violenta*. Lo fué a causa de la obcecación y ceguera de los judíos. Al acentuar la predestinación de Cristo a la muerte violenta no hay que olvidar que en ella está incluida la resistencia de los judíos al mensaje de Cristo. La Sagrada Escritura testimonia lo que ocurrió: vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron (*Io. 1, 11*). La resistencia del pecado a lo santo (*Lc. 1, 35*) era tan dura que ni el amor de Dios, revelado en Cristo, pudo romperla. Cristo intentó durante su existencia, auténticamente histórica, vencer el mal en los corazones. Lloró al ver que los hombres no querían dejarse dominar por el bien, sino que se cerraban en odio y aversión frente al amor de Dios (*Lc. 19, 41*). Su muerte fué inevitable. El mundo era así; en él no podía vivir el amor.

Puede por tanto decirse: para vencer al pecado no era a priori absolutamente necesaria la muerte. La redención no exigía de por sí la muerte cruenta del Redentor. Se hubiera podido hacer de cualquier otro modo una perfecta expiación: cada acto de Cristo tenía valor infinito. Pero el abandono del hombre, su esclavización

al poder del pecado y del demonio eran tan grandes, que los hombres tenían que considerar como enemigo y estorbo para vivir a cualquiera que quisiera libertarles de esa esclavitud; y por eso tenían que intentar su perdición y aniquilación. Cualquiera que hubiera querido ser fiel a su misión de salvador, tenía que estar dispuesto a morir. Y entonces fué justamente la muerte el camino para la gloria. (Cfr. párrafos siguientes.) En el decreto divino de la muerte violenta de Cristo entraba, pues, en consideración la resistencia del hombre caído en el pecado al libertador de su esclavitud. (No hay por qué explicar aquí el modo de prever Dios la resistencia y negación al Salvador.) Y ahora la muerte, resurrección y ascensión de Cristo tienen una significación tan destacada que todos los demás acontecimientos de la vida de Cristo quedan ante ellos ensombrecidos. Toda otra acción mediadora tiene validez justamente porque está orientada hacia la muerte.

Muerte, resurrección y ascensión hacen por su parte un todo indivisible (cfr. *Unde et memores*, después de la Consagración en el Sacrificio de la Misa). Sobre todo la Cruz y la Resurrección son en la predicación de San Pablo un hecho unitario, cuyos momentos particulares se reúnen en un todo cerrado. No puede por tanto decirse con seguridad que uno de los miembros tenga preferencia sobre el otro. El misterio de la Redención que Dios realiza por libre voluntad, pasa por la muerte y resurrección. Muerte y resurrección se compenetran y condicionan. El Resucitado vive como Crucificado y el Crucificado es el Resucitado. El Viernes Santo y la Pascua no pueden separarse. La terrible seriedad del Viernes Santo está ordenada a la alegría y paz del mensaje pascual, y éste, a su vez, se vuelve hacia el dolor y tormentos del Viernes Santo.

“El misterio en el fondo es uno: es un todo inmediato: El Crucificado vive, y el que vive en el cielo vive como crucificado. Muerte y resurrección, miradas históricamente, se suceden una detrás de otra: el cadáver inánime y el sepulcro vacío son dos hechos separados temporalmente uno de otro. Pero considerados como misterio, muerte y resurrección, cruz y elevación estrictamente entendidas, no son dos misterios, sino el único misterio de Cristo, en el que los hechos redentores particulares se constituyen en todo indivisible y viviente. Cristo como misterio es también la única trabazón en la sucesión de los hechos particulares de la historia de Jesús. No es casual que San Pablo, en la *Epístola a los Efesios* —que es un himno al “misterio de Cristo”—, hable en singular del “misterio” y justamente en el mismo sitio en que ensalza ese único

misterio como “plenitud”, como “inagotable riqueza de Cristo” y “multiforme sabiduría de Dios” (*Eph.* 3, 3-4; 3, 19, 3, 8-10; 6, 19: “misterio del Evangelio”). Del mismo modo habla la *Epístola a los Colosenses* “del misterio de Dios, esto es Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” (*Col.* 2, 2-3; cfr. 1, 25-28; 4, 3). También el nacimiento y la muerte de Jesús son dos hechos históricos separados entre sí históricamente como principio y fin de su vida terrena; pero el misterio es en definitiva único en ambos hechos. O si queremos distinguir dos grandes círculos de hechos en la obra redentora de Jesús —nacimiento y vida por una parte, y por otra muerte y glorificación—, hay que decir que el misterio es uno y único en ambos círculos. Pues el nacimiento y la vida están a priori y continuamente dominados por la humillación de la muerte y por la gloria de la resurrección y glorificación. Nacimiento y vida de Jesús están sometidas a la ley de la muerte y de su humillación; pero uno y otra en medio de la humillación anticipan ya la gloria del Señor resucitado y ascendido. La Resurrección y Ascensión revelan plenamente a Jesús como Señor de la gloria, pero también a través de la humillación de su vida se trasluce esa gloria, sobre todo en su nacimiento virginal, en la Transfiguración en el Tabor, y en la triple “Epifanía” o “revelación del Señor”: en la adoración de los Magos de Oriente, en el primer milagro cuando las bodas de Caná y en la voz celestial cuando era bautizado en el Jordán. Y hasta en los más acerbos dolores y en la muerte tiembla Jesús de grandeza y poder divinos como de un relámpago que anunciara el rayo de la noche de Pascua en la que brilla la luz de la nueva creación en Cristo” (G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 1938, p. 17). Los que creen en Cristo están en el camino de participar en la vida gloriosa de su Señor; hacia ella caminan, pero no han llegado todavía. Mientras caminan por esta vida se encuentran “todavía en la continua transición de esta vida terrestre y temporal de la carne y de su debilidad a la vida celeste y eterna del espíritu y de su fuerza; la fuerza de Cristo y de su espíritu está obrando en medio de la debilidad de la carne y de sus tribulaciones (cfr. *II Cor.* 12, 9-10). Llevamos siempre la pasión de Cristo en nuestro cuerpo para que se revele también la vida de Jesús en él (*II Cor.* 4, 10). La muerte de cruz es el terrible centro del misterio de Cristo para la Iglesia militante en cuanto que es la Iglesia de la cruz; en este centro parecen coincidir todos los rayos del misterio como en un foco. El misterio mismo sigue siendo indivisible y uno, aunque

su figura externa se divida en cada hecho redentor particular” (G. Söhngen, *o. c.*, p. 21).

Según los *Padres griegos*, la mediación de Cristo se hace especialmente evidente y clara en la violencia de su muerte. La muerte violenta es una *muerte reveladora*. Es infligida por causa de la justicia al Príncipe de este mundo. Aquí se hace patente que la lucha entre el cielo y el infierno no es un hecho privado, sino público.

5. Si Cristo, en cuanto hombre es el Mediador entre Dios y los hombres, puede plantearse la cuestión de *cómo participa la naturaleza humana en la actividad mediadora*. Es sencillamente instrumento del Hijo de Dios y como tal sirve (*Mt.* 8, 2-3; *Lc.* 4, 40; 6, 18-19; 8, 43-44; *Mc.* 7, 33; 8, 23). La cuestión de cómo es instrumento está contestada de varias maneras. Según una teoría, la naturaleza humana da ocasión a la omnipotencia divina del Hijo de Dios de realizar por sí misma las obras redentoras. Según eso, la actividad redentora de Dios pasa por la naturaleza humana, sin que ésta obre activamente. (Teoría de la actividad *moral* de la naturaleza humana.) Parecida a esta explicación hay otra que dice que la naturaleza humana da a conocer a través de su actividad la voluntad de Cristo y da al objeto de su actividad derecho a recibir una actuación que es inmediatamente realizada por la omnipotencia divina (actividad intencional). Según los tomistas, la actividad del Verbo no pasa por la naturaleza humana como por una canal, sino que ella misma es operante y tiene poder salvífico de forma que la obra redentora de Cristo es una obra divino-humana (actividad física de la naturaleza humana de Cristo). Como aclaración podemos de decir lo siguiente: el espíritu humano obra y actúa con la mano, el pie, el ojo... Hablamos de las obras de nuestras manos. Las potencias y movimientos espirituales se terminan en el cuerpo. Por tanto, el hombre cuando aprieta la mano de otro agarra “no sólo la carne y huesos de esta forma de mano, sino toda la personalidad espiritual del prójimo, su amor, su fidelidad, su perdón y su entrega. Todo lo vivo del espíritu humano se hace posesión del prójimo, cuando en un momento lleno de significación se tiende la mano” (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938, 7). De modo parecido obra el Verbo de Dios en la naturaleza humana, en el cuerpo: en el cuerpo se hace sensiblemente captable. Cuando Jesús de Nazaret daba la mano a un hombre, ese hombre tocaba en la mano de Jesús al Yo divino, con el que estaba unido esa mano en personal unidad; tocaba la propia vida divina, la plenitud de la

vida que existía en la segunda persona de Dios. Puede hablarse, pues, de una mano, de un cuerpo, de una sangre divinos.

a) Aunque la *Sagrada Escritura* no da respuesta decisiva a la cuestión de las obras salvíficas de Cristo, habla más a favor de la actividad física de la naturaleza humana que a favor de la actividad moral o intencional. Según el testimonio de la Escritura, algunas curaciones ocurren al tocar el cuerpo de Jesús (*Lc.* 6, 19; 8 46; *Jo.* 6, 54-55; 20, 27-28). Así también se hacen más comprensibles aquellas palabras: "Quien me ha visto ha visto también al Padre" (*Jo.* 14, 9). Es más clara también la unión vital de la vida divina y de la naturaleza humana; de otra forma parecería una yuxtaposición mecánica. También se hace más inteligible que la Iglesia sea el cuerpo de Cristo que sigue viviendo: la comunidad visible de los bautizados unida en Cristo. El mismo Cristo es un admirable sacramento que se desarrolla, se prosigue y se cumple en el sacramento de la Iglesia. La plenitud de la vida divina, según esta concepción, salta del ámbito intradivino, avanza hasta la naturaleza humana de Cristo y penetrándola la rebasa hasta llegar a través de los signos sacramentales al yo humano que cree en Cristo.

b) Los *Padres* pueden ser aducidos como testimonios a favor de una u otra actividad, aunque parece que prevalecen los testimonios a favor de la actividad física. Los Padres griegos hablan casi siempre de la actividad física y los latinos de la moral. Sus teorías respectivas son la expresión de su concepción total de la salvación.

En los tiempos inmediatamente *postapostólicos* apenas se trata esta cuestión. Sólo San Ignacio de Antioquía la dedica cierta atención, pero sin explicarla suficientemente. Por ver nuestra salvación más que en el perdón de los pecados en la admisión a la vida divina hecha accesible por Cristo, se mueve más en la órbita del evangelista San Juan que en la de San Pablo. La condición fundamental de la nueva vida es la unidad con Cristo resucitado. Más extensas y profundas son las explicaciones de San Irineo, que dice (*Contra las herejías*, 3, 19, 1): "El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios, hijo del hombre, para que el hombre recibiera en sí al Verbo y adoptado como hijo llegara a ser hijo de Dios" (cfr. lib. 4, 33, 4). Su idea fundamental de la recapitulación de todas las criaturas en Cristo (*Eph.* 1, 10) caracteriza todas sus explicaciones de la actividad de la naturaleza humana de Cristo. La elevación de los hombres a hijos de Dios es la finalidad de la En-

carnación, y está ya fundamentada en la aceptación de una naturaleza humana por parte de Cristo. El poder que el Verbo tiene sobre todo lo celeste desde la eternidad, se extiende a lo terreno y a la Iglesia con motivo de la Encarnación, de la recapitulación de todas las criaturas y de la vuelta a la gloria del Padre (cfr. *Contra las herejías*, lib. 3, 16, 6). Cristo cumple la mediación redentora haciendo la unidad del hombre con el espíritu que salta desde su naturaleza humana glorificada e infundiéndole en el género humano (cfr. *ibid.* 5, 20, 2). “Fué Salvador de los hombres por haber derramado el espíritu del Padre para unir en lo más íntimo al hombre con Dios, bajando el espíritu de Dios hasta los hombres y elevando en su Encarnación al hombre hasta Dios; y por haber regalado real y verdaderamente la vida eterna con su venida” (*Ibid.* 5, 1, 1). Según San Irineo, la Humanidad entera logra su divinización fundamentalmente ya a la hora de la Encarnación del Verbo. Pero la significación salvífica de la Encarnación se cumple y termina en los actos de la vida de Cristo. La doctrina de San Irineo es seguida por el obispo Metodio de Filipo († 311) y por Eusebio de Cesarea († 339), y completada por San Atanasio. El núcleo de su doctrina es: “Se hizo hombre para que nosotros fuéramos hechos divinos” (*Contra los Arrianos*, 2, 70). (Véase también: *De Decretis Nicaeni Synodi*, c. 14; PG 25, 448 C sigs; *Contra Arrianos*, 2, 47; PG 26, 248 B; *ibid.* 4, 6; 26, 476 C, 2, 67; PG 289 C sigs; *ibid.* 2, 67; 26, 289 C sigs; PG 289 C sigs; *ibid.* 1, 50; 26, 117 A sigs; *De incarnatione*, 22; PG 25, 136 B y el *Sermo major de fide* (apócrifo), PG 26, 657 A; *Contra Arianum*, 3, 22; PG 26, 389 C sigs; *Carta a Adelfo*, 7; PG 26, 1081 B; *IV Carta a Serapión*, 14; PG 26, 389 C; *Contra Arrianos*, 3, 31; PG 26, 389 B).

San Gregorio de Niza dice que la “carne” fué elevada a las propiedades del Verbo al unirse con El: se elevó a lo más fuerte y sublime y abandonó sus límites (*In illud: tunc ipse Filius*; PG 44, 132 D; *Contra Eunomium*, 5; PG 45, 708 BC). San Gregorio afirma que Cristo asumió toda la humanidad y no por principios platónicos, como se ha dicho a veces, sino basado en argumentos bíblico-teológicos, sobre todo en la doctrina de San Pablo. La doctrina de San Gregorio quiere decir lo siguiente: cada hombre está en Cristo presente y santificado actualmente en el mismo sentido que toda la humanidad está dada en Cristo; a saber, actualmente según la idea, pero respecto a cada hombre en particular sólo virtualmente. La realización de la redención de cada uno se cumple en su existencia temporal respectiva. San Gregorio supone un solo

drama redentor desarrollado en dos actos (L. Malever, S. J., *L'Eglise dans le Christ*, en "Recherches de science religieuse", 25, 1935, 274). Acentúa la significación fundamental de la Encarnación, pero concede a la Resurrección, según el espíritu de la teología paulina, una importancia decisiva para la nueva configuración de la creación (cfr. *Sermones catequísticos*, 32; *PG* 45, 80 B sigs; *ibid.* 16, 3; *PG* 45, 52 C).

San Cirilo de Alejandría extrema estas ideas alejándose de cualquier extremismo y exageración nestoriana. Compara la significación de la naturaleza humana en el Verbo encarnado a la fuerza del fuego, que participa su calor a toda materia fría (*Quod unus sit Christus*, *PG* 75, 1361 A; *Adversus Nestorium*, 4, 5; *PG* 76, 189 D sigs; *In Lucam*, 4; *PG* 72, 549 D; *ibid.* 4; *PG* 72, 552 B sigs.; *In Matheum*, 8, 3; *PG* 72, 389 D; *In Joannem*, 6, 64; *PG* 73, 604; *ibid.* 4; *PG* 73, 577 B sigs.).

El confesor Máximo llama a la naturaleza humana ayuda del Logos (*Opus theologicum*; *PG* 91, 101 D, 85 D).

San Juan Damasceno resume la doctrina de los Padres griegos, la explica y la completa sobre todo valorando el concepto "instrumento", ya aplicado a la naturaleza humana de Cristo por San Atanasio y San Eusebio de Cesarea. Expresamente describe la actividad de la naturaleza humana como instrumento de la divinidad al tratar de la resurrección de la hija de Jairo y de la curación de los leprosos. Mediante su acción corporal realiza Cristo su actividad divina; la divinidad resucita a la muchacha tocándola con la mano (*De fide orthodoxa*, 3, 17; *PG*; *De duabus vol.*; 43; *PG* 95, 184 C). La fuerza por la que obra instrumentalmente la humanidad de Cristo no es propia de la misma humanidad, sino de la divinidad unida personalmente a ella (cfr. *De fide orthodoxa*, 3, 17; *PG* 94, 1069 B; *De duabus vol.*; 42; *PG* 35, 181 A; *ibid.* 181 D ss.). La misma doctrina defienden los teólogos griegos de los siglos posteriores; por ejemplo, Teofilacto de Acrida (s. XI) y Eutimio Zigabeno (s. XII). Los textos citados demuestran que entre los Padres griegos prepondera la teoría de que la naturaleza humana de Cristo es activa, al modo de un instrumento, en la obra redentora; pero no la formulan claramente. Retrocede mucho en la teología alejandrina con Clemente y Orígenes; la naturaleza humana de Cristo se entiende más como ejemplo que como instrumento de nuestra redención.

En la teología latina de la antigüedad encontramos huellas de la griega allí donde hubo algún contacto con lo griego, como, por ejem-

plo, en San Hilario, San Ambrosio y San Agustín. Pero la teoría no tiene ninguna especial importancia. Se acentúa, sobre todo, en San Agustín, el hecho de que fué el Logos divino quien realizó la Salvación de la naturaleza humana.

Encontramos el espíritu de la teología griega otra vez en tiempos de la *primera Escolástica*, en los hermanos Gerhoh y Arno de Reichersberg. El Dios-Hombre es, según Gerhoh, el nuevo fundamento vital, porque domina la creación en virtud de su divinidad y porque el hombre, corona de la creación, une a la criatura con Dios. Gerhoh ve en la idea de mediación no sólo una actividad meritoria y satisfactoria, como era opinión común en la Iglesia occidental, desde San Anselmo de Canterbury, sino también la actividad físico-mística, tan fuertemente acentuada por los Padres griegos (cfr. *Apologeticus*, editado por Konst. Weichert [Leipzig, 1888], 24). Pero de todas formas la doctrina de la naturaleza humana de Cristo como órgano de la Redención había merecido poca atención aún en tiempos de Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás conoció la cristología griega a través de San Juan Damasceno; la aceptó y reelaboró con ayuda de la filosofía aristotélica. Ya en el *Comentario a las Sentencias* dice: "Se la llama carne deificada no porque se haya hecho divinidad, sino porque se hizo carne de Dios y también porque participa con más abundancia de los dones de la divinidad, por estar unida a ella y por ser el cuasi-instrumento por medio del que la virtud divina obra nuestra salvación: tocando al leproso curó la carne en virtud de la divinidad y muriendo en la carne venció la muerte en virtud de la divinidad. Pero la fuerza del agente está de algún modo en el instrumento del que se sirve para obrar" (III, dits. 5, quaestio 1, art. 2 ad 6 um). En el capítulo 36 del cuarto libro añade: "Pues vieron que la voluntad humana en Cristo había estado completamente ordenada bajo la voluntad divina, de suerte que Cristo no quiso con voluntad humana sino lo que la voluntad divina dispuso que quisiera. De igual modo, nada obró Cristo según la naturaleza humana, bien naciendo, bien padeciendo, fuera de lo que dispuso la voluntad divina, según aquello: "Yo hago siempre lo que es de su agrado" (Io. 8, 29). Asimismo, la operación humana de Cristo recibía cierta eficacia divina de la unión con la divinidad, igual que la acción del agente secundario consigue cierta eficacia del agente principal; por lo que ocurre que cualquier acción o pasión suya fué salutífera. Por esto Dionisio llamó a la operación humana de Cristo "teándrica", esto es, "divino-humana", y también

porque es de Dios y del hombre. Por lo tanto, viendo que la voluntad humana y la operación de Cristo estaban ordenadas bajo una sola voluntad y una sola operación, aunque no se identifiquen, según queda dicho, “lo que es uno en cuanto al orden” y “lo que es uno en absoluto”.

En el capítulo 41 dice: “Y aunque el hombre no sea capaz de explicar perfectamente esta unión, sin embargo intentaremos decir algo “para edificación de la fe” (4, 29), según nuestro modo y capacidad de entender, con el fin de defender contra los infieles la doctrina católica de este misterio.

Mas, entre las cosas creadas, nada hay tan semejante a esta unión como la unión del alma y del cuerpo; y fuera mayor la semejanza, como dice San Agustín *Contra Feliciano*, si hubiese un solo entendimiento para todos los hombres, como afirmaron algunos, según los cuales convendría decir que el entendimiento preexistente se une nuevamente al concepto del hombre, de tal modo que de ambos resulta una sola persona, tal como afirmamos que el Verbo preexistente se une a la naturaleza humana en una sola persona. Por eso, en conformidad con la semejanza de ambas uniones, dice San Atanasio en el símbolo que “así como el alma racional y la carne es un solo hombre, igualmente Dios y el hombre son un solo Cristo”.

Pero como el alma racional se une al cuerpo como a la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo de unión no puede haber semejanza; pues, según esto, de la unión de Dios y del hombre resultaría una sola naturaleza, ya que la materia y la forma constituyen propiamente la naturaleza específica. Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es “como un órgano de la divinidad”; tal como se dice que el cuerpo es el órgano del alma.

Ahora bien, el cuerpo y sus partes son órganos del alma de distinta manera que lo son los instrumentos exteriores. Por ejemplo, esta azuela no es un instrumento propio, como lo es esta mano; pues con esta azuela pueden obrar muchos; sin embargo, esta mano está destinada a la operación propia de esta alma. Por eso la mano es un instrumento unido y propio, mas la azuela es un instrumento exterior y común. Y esto puede aplicarse a la unión de Dios y del hombre, pues todos los hombres son con respecto a Dios como ciertos instrumentos con que obra, como dice el Apóstol: “Pues Dios

es el que obra en vosotros el querer, y el obrar, según su beneplácito" (*Phil.* 2, 13). Pero los restantes hombres son con relación a Dios como instrumentos extrínsecos y separados, pues son movidos por Dios no sólo para realizar sus propias operaciones, sino también las que son comunes a toda naturaleza racional, como entender la verdad, amar lo bueno y obrar lo debido. Sin embargo, la naturaleza humana fué asumida en Cristo para que realizara instrumentalmente aquellas cosas que son operaciones propias y exclusivas de Dios, como quitar los pecados, iluminar la inteligencia con la gracia y conducir a la perfección de la vida eterna. Luego la naturaleza humana de Cristo es con relación a Dios como un instrumento propio y unido a El, del mismo modo que la mano al alma.

Y no va contra lo acostumbrado en las cosas naturales que una cosa sea naturalmente instrumento propio de otra que no es su propia forma. Pues vemos que la lengua, como instrumento del habla, es el órgano propio del entendimiento; y, no obstante, el entendimiento, como demuestra el filósofo, no es acto de ninguna parte del cuerpo. Igualmente, también hay algún instrumento que, sin pertenecer a la naturaleza de la especie, conviénele, sin embargo, a tal individuo por parte de la materia; por ejemplo, un sexto dedo o cosa parecida. Así, pues, no hay dificultad en admitir que, en la unión de la naturaleza humana con el Verbo, la naturaleza humana es como instrumento del Verbo no separado, sino unido, sin que por ello la naturaleza humana pertenezca a la del Verbo, y ésta sea forma, aunque sí pertenece a su persona. Sin embargo, dichos ejemplos no se han puesto de manera tal que se haya de buscar en ellos una semejanza absoluta, pues se ha de saber que el Verbo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana más profunda e íntimamente que el alma a cualquier instrumento propio; con mayor razón cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento. Y aunque el Verbo de Dios penetra con su poder todas las cosas, pues las conserva y sostiene, sin embargo, puede unirse de modo más eminente e inefable con las criaturas intelectuales, las cuales pueden gozar y participar propiamente del Verbo por cierta afinidad de semejanza" (*Suma contra los gentiles*, vol. II, B.A.C.).

A la objeción de que según la doctrina tomista la naturaleza humana de Cristo sólo puede actuar por contacto corporal y la pasión de Cristo no podría tener contacto con todos los hombres,

contesta Santo Tomás: “La pasión de Cristo tiene fuerza espiritual; saca esa fuerza de la divinidad unida a ella. Obra por contacto espiritual, habido en la fe y en los Sacramentos de la Fe” (*Summa theol.* III quest 48, art. 6). (Cfr. § 169.)