

§ 182

La participación en el reino de Dios en cuanto comunidad con Cristo

La relación de la gracia a Cristo no se agota en el hecho de que Cristo con su vida, trabajos, resurrección y ascensión nos mereció esa gracia y, por tanto, nos dejó un tesoro divino, como un hombre acaudalado deja sus riquezas a los herederos; una herencia permanece, aunque quien la deja viva sólo en el recuerdo agradecido de los felices herederos; la relación de Jesucristo con la vida divina infundida a los creyentes es mucho más íntima: la gracia no puede separarse de El; sólo participamos de la vida inmortal formada en su muerte y resurrección cuando tenemos contacto con El, cuando nos incorporamos a El por la fe y los sacramentos. Estos suponen que Cristo está de algún modo presente en la Iglesia, pueblo de Dios edificado por El, hasta la consumación de los tiempos y que, por tanto, puede ser alcanzado por los creyentes. (Trataremos expresamente también el modo y especie de esa presencia.)

I. La Encíclica "*Mystici Corporis*"

Desde *Cristo presente en la Iglesia* fluye la vida divina a los miembros del pueblo de Dios. Este hecho, y en cierto sentido también el modo de unirse a Cristo los miembros de la Iglesia, es descrito de la manera siguiente por la Encíclica *Mystici Corporis*, del 29 de junio de 1943:

"Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es Cabeza de su Cuerpo Místico; porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y su eficacia para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo. Ilumina Cristo a toda su Iglesia; lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. "A Dios nadie jamás le vió; el Hijo unigénito que

está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer" (*Io.* 1, 18). Viniendo de Dios como maestro, para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los apóstoles, que el Príncipe de ellos exclamó: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (*Io.* 6, 48); de tal manera asistió a los Evangelistas desde el cielo que, como miembros de Cristo, escribieron las cosas que conocieron como al dictado de la Cabeza. Y aun hoy día es para nosotros que moramos en este destierro autor de nuestra fe, como será un día su consumidor en la patria. El es el que infunde en los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente; El es, por fin, el que, aunque invisible, preside e ilumina los concilios de la Iglesia.

Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. "Sin Mí—dijo—nada podéis hacer" (*Io.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros del Cuerpo místico, y sobre todo los más importantes, reciben del Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo, El es quien produce el efecto interior en las almas. Y asimismo El es quien, alimentando a los redimidos con su propia sangre y carne, apacigua los desordenados y turbulentos movimientos del alma; El es el que aumenta las gracias y prepara la gloria a las almas y a los cuerpos. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificado en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares "según la medida de la donación de Cristo" (*Eph.* 4, 7). De donde se sigue que, recibiendo fuerza del divino Redentor, como de manantial primario, "todo el Cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del Cuerpo para su perfección mediante la caridad" (*Eph.* 4, 16).

Lo que acabamos de exponer, explanando breve y concisamente la manera cómo quiere Cristo nuestro Señor que de su divina plenitud afluyan sus abundantes dones a toda la Iglesia, a fin de que ésta se le asemeje en cuanto es posible, sirve no poco para explicar la tercera razón con la que se demuestra que el Cuerpo social de la Iglesia se honra con el nombre de Cristo: lo cual consiste en el hecho de que nuestro divino Redentor sustenta de manera divina a la sociedad por El fundada.

Como sutil y agudamente advierte Belarmino, este nombre del Cuerpo de Cristo no solamente proviene del hecho de que Cristo debe ser considerado Cabeza de su Cuerpo místico, sino también de que así sustenta a su Iglesia, y así, vive en cierta manera en ella, que ésta se convierte como en una segunda persona de Cristo. Lo cual afirma el Doctor de las Gentes escribiendo a los corintios, cuando sin más aditamento llama "Cristo" a la

Iglesia, imitando en esto al divino Maestro, que a aquel que perseguía a la Iglesia le habló de esta manera: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?" (*Act.* 9, 4). Más aún, si creemos al Niceno, el Apóstol con frecuencia llama "Cristo" a la Iglesia (*De vita Moysis*; *PG* 44, 385); y no ignoráis, venerables hermanos, aquel dicho de San Agustín: "Cristo predica a Cristo" (*Sermo* 354; *PL* 39, 1563).

En la segunda parte de la Encíclica, en que se trata expresamente la unión de los fieles con Cristo, se dice entre otras cosas: "A estos vínculos jurídicos, que ya por sí solos bastan para superar a todos los otros vínculos de cualquier sociedad humana por elevada que sea, es necesario que se añada otro motivo de unidad por razón de aquellas tres virtudes que tan estrechamente nos juntan uno a otro y con Dios, a saber: la fe cristiana, la esperanza y la caridad. Pues como enseña el Apóstol, "uno es el Señor, una la fe" (*Eph.* 4, 5), es decir, la fe con la que nos adherimos a un solo Dios y al que envió Jesucristo. Y cuán íntimamente nos estrecha esta fe con Dios nos lo enseñan las palabras del discípulo predilecto de Jesús: "Quienquiera que confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él y él en Dios." Y no es menos lo que esta fe cristiana nos une mutuamente y con la divina Cabeza. Porque cuantos somos creyentes, "teniendo... el mismo espíritu de fe", nos alumbramos con la misma luz de Cristo, nos alimentamos con el mismo manjar de Cristo y somos gobernados por la misma autoridad y magisterio de Cristo. Y si en todos florece el mismo espíritu de fe vivimos también la misma vida "en la fe del Hijo de Dios, que nos amó y se entregó por nosotros"; y Cristo, Cabeza nuestra, acogido por nosotros y morando en nuestros corazones por la fe viva, así como es autor de nuestra fe, así también será su consumidor.

Si por la fe nos adherimos a Dios en esta tierra, como a fuerza de verdad, por la virtud de la esperanza cristiana lo deseamos como manantial de la felicidad, "aguardando la bienaventurada esperanza de la venida gloriosa del gran Dios". Y por aquel anhelo común del reino celestial, que nos hace renunciar aquí a una ciudadanía permanente para buscar la futura y aspirar a la gloria de arriba, no dudó el Apóstol de las Gentes en decir: "Un Cuerpo y un Espíritu, como habéis sido llamados a una misma esperanza de vuestra vocación"; más aún, Cristo reside en nosotros como esperanza de gloria.

Pero si los lazos de la fe y esperanza que nos unen a nuestro divino Redentor en su Cuerpo místico son de gran firmeza e importancia, no son de menor valor y eficacia los vínculos de la caridad. Porque si aun en las cosas naturales el amor, que engendra la verdadera amistad, es de lo más excelente, ¿qué diremos de aquel amor celestial que el mismo Dios infunde en nuestras almas? "Dios es caridad y quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él." En virtud, por decirlo así, de una ley establecida por Dios, esta caridad hace que al amarle nosotros le hagamos descender amoroso, conforme a aquello: "Si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada." La caridad, por consiguiente, es la virtud que más estrechamente nos une con Cristo, en cuyo celestial amor abrasados tantos hijos de la Iglesia se alegraron de sufrir injurias por El y soportarlo y superarlo todo, aun lo más arduo, hasta el último aliento y hasta derramar su sangre. Por lo cual nuestro divino Salvador nos exhorta encarecidamente con estas pala-

bras: "Permaneced en mi amor." Y como quiera que la caridad es una cosa estéril y completamente vana si no se manifiesta y actúa en las buenas obras, por eso añadió en seguida: "Si observáis mis preceptos permaneceréis en mi amor, como yo he observado los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor."

En el transcurso de las explicaciones se trata de la comunicación del Espíritu Santo a la comunidad con Cristo de los fieles, destacando a la vez su carácter de misterio:

"Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su Encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana, toda vez que en virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico. ¡Oh admirable dignación de la piedad divina para con nosotros! ¡Oh inapreciable orden de la caridad infinita! En el pesebre, en la cruz, en la gloria eterna del Padre, Cristo ve ante sus ojos y tiene unidos a Sí todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo.

De lo dicho se ve fácilmente, venerables hermanos, por qué escribe tantas veces San Pablo que Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo. Lo cual ciertamente se confirma con una razón más profunda. Porque como expusimos antes con suficiente amplitud, 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 por Cristo. "Si alguien no tiene el Espíritu de Cristo—dice el Apóstol—, este tal no es de El; pero si Cristo está en vosotros... el Espíritu vive en virtud de la justificación".

Esa misma comunicación del Espíritu de Cristo hace que al derivarse de todos los miembros de la Iglesia todos los dones, virtudes y carismas que con excelencia, abundancia y eficacia encierra la Cabeza, y al perfeccionarse en ellos día por día, según el sitio que ocupan en el Cuerpo místico de Jesucristo, la Iglesia viene a ser como la plenitud y el complemento del Redentor; y Cristo viene en cierto modo a completarse del todo en la Iglesia. Con las cuales palabras hemos tocado la misma razón por la cual, según la doctrina de San Agustín, ya brevemente indicada, la Cabeza mística, que es Cristo, y la Iglesia, que en esta tierra hace sus veces como un segundo Cristo, constituyen un solo hombre nuevo en el que se juntan cielo y tierra para perpetuar la obra salvífica de la cruz. Este hombre nuevo es Cristo, Cabeza y Cuerpo, el Cristo íntegro.

No ignoramos, ciertamente, que para la inteligencia y explicación de esta recóndita doctrina—que se refiere a nuestra unión con el divino Redentor y de modo especial a la inhabitación del Espíritu Santo en nuestras almas—se interponen muchos velos, en los que la misma doctrina queda como envuelta en una cierta oscuridad, dada la debilidad de nuestra mente. Pero sabemos que de la recta y asidua investigación de esta cuestión, así como del contraste de las diversas opiniones y de la coincidencia de pareceres, cuando el amor de la verdad y el rendimiento debido a la Iglesia guía el estudio, brotan y se desprenden preciosos rayos con los que se

logra un adelanto real también en estas disciplinas sagradas. No censuramos, por tanto, a los que usan diversos métodos para penetrar e ilustrar en lo posible tan profundo misterio de nuestra admirable unión con Cristo. Pero tengan por norma general e inconcusa, los que no quieran apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia, que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios. Y además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente.

También es necesario que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras estemos en este destierro terrenal, de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana. Se dice que las Divinas Personas habitan en cuanto que estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar. Para aproximarnos un tanto a comprender esto hemos de usar el método que el Concilio Vaticano recomienda mucho en estas materias, el que procurando obtener luz para conocer un tanto los arcanos de Dios lo consigue comparando los misterios mismos entre sí y con el fin último al que están enderezados. Oportunamente, según eso, al hablar nuestro sapientísimo antecesor León XIII, de feliz memoria, de esta nuestra unión con Cristo y del Divino Paráclito que en nosotros habita, tiende sus ojos a aquella visión beatífica por la que esta misma trabazón mística obtendrá algún día en los cielos su cumplimiento y perfección. “Esta admirable unión —dice—, que con nombre propio se llama inhabitación, difiere sólo en la condición o estado de aquella con que Dios abraza a los del cielo beatificándolos.” Con la cual visión será posible de una manera absolutamente inefable contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con los ojos de la mente elevados por luz superior, asistir de cerca por toda la eternidad a las procesiones de las Personas Divinas y ser feliz con gozo muy semejante al que hace feliz a la Santísima e indivisa Trinidad” (Encíclica *Mystici Corporis*, trad. publicada por la revista “Ecclesia”, núms. 113-116 (1943)).

II. Testimonio de la Escritura.

Las enseñanzas doctrinales de la Encíclica interpretan y resumen lo que testifican la *Sagrada Escritura* y la *Tradición*.

A. Primero debemos esbozar la *doctrina de la Escritura*:

1. Según el testimonio de los *Sinópticos* y de los *Hechos de los Apóstoles*, los discípulos experimentaron una gran transformación al encontrarse con Cristo resucitado. Durante la vida terrena

Cristo fué para ellos un poco ininteligible en su propio misterio, a pesar de la proximidad humana en que vivieron. Raras veces se elevan a una idea que no venga ni de la carne ni de la sangre. Cristo se transforma en la resurrección y también la comprensión de Cristo en los apóstoles. Pedro da testimonio de que Cristo, después de resucitar, no se apareció a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos para ello, a un pequeño círculo de creyentes (*Act.* 10, 41). Cristo abrió además a los discípulos el sentido de la Escritura, de manera que ellos vieron de pronto en Cristo al prometido en la revelación del Antiguo Testamento (*Lc.* 24, 45; *cfr.* 24, 8). Ya ante la pura presencia de Jesús y sin haberle reconocido rastrean un sentimiento de unidad (*Lc.* 24, 32); al partir del pan a todos se les abre los ojos (*Lc.* 24, 31-35). Pedro, que antes había estado lleno de aversión e incomprensión frente al misterio de la muerte de Cristo, comprende ahora que la muerte y resurrección son la obra más importante de Jesús (*Act.* 1, 22). Los discípulos han entrado en otro ámbito; el encuentro con el Resucitado les da una nueva postura; la alegría de pertenecer al Resucitado y la esperanza en la vida de su gloria (*Act.* 2, 46; *Lc.* 23, 43) se destacan sobre los demás sentimientos, sobre los sentimientos de angustia y preocupación (*Act.* 5, 41; 8, 39; 11, 23; 13, 48). La unión con el Señor reúne a los discípulos en una comunidad fraterna (*Act.* 2, 42-46). El Espíritu Santo completa la obra del Resucitado.

2. Según *San Juan* la nueva vida, producida por el encuentro con Cristo resucitado, es comunidad estrechísima con Cristo. El mismo la describe, según el testimonio de San Juan, mediante la parábola de la vid y los sarmientos. En la conversación de despedida dice Jesús: "Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en Mí no lleve fruto lo cortará; y todo el que dé fruto lo podará, para que dé más fruto. Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; permaneced en Mí y Yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en Mí. Yo soy la vid; vosotros, los sarmientos. El que permanece en Mí y Yo en él, ése da mucho fruto, porque sin Mí no podéis hacer nada. El que no permanece en Mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. Si permanecéis en Mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará. En

esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos" (Io. 15, 1-8). Cristo se presenta, según este texto, como la verdadera y auténtica vid, del mismo modo que en otras ocasiones se había llamado luz verdadera, vida verdadera y camino verdadero (cfr. Vol. III, § 152). Con estas palabras se enfrenta como verdadera vid a todo lo demás que lleva ese nombre. La imagen de la vid simboliza la fuerza vital que El tiene y puede regalar a los hombres. La vid tiene, pues, el sentido del *árbol de la vida*; Cristo es el verdadero árbol de la vida y sólo tiene vida quien pertenece como rama a ese árbol. También en los mitos se habla del árbol de la vida. Encontramos la imagen del árbol de la vida en algunos pueblos. La autodenominación de Cristo indica que El es el cumplimiento de lo que el mito sueña. Es lo mismo que sueñan los mitos del agua de la vida y del pan de la vida. En Cristo es realidad lo que es anhelo en el mito. En el arte cristiano se representa muchas veces el árbol de la cruz como árbol de la vida. La vid recibe forma de cruz (cfr. F. X. Kraus, *Realenz. der christlichen Altertümer* II 983-84; R. Bauerreiss, *Arbor vitae* 1938. Behm, en *Kittels Wörterbuch zum NT* I 345-46).

El sentido de la imagen es, por tanto, que Cristo es el origen de la verdadera vida, que fuera de la relación con El no hay vida verdadera. Como sólo en Dios hay verdadera vida, con la imagen de la vid Cristo se atribuye vida divina. A la vez promete a los suyos vida divina, participación en la vida de Dios. Este hecho destaca con especial evidencia jardinero al Padre; El tiene su origen en el Padre; quien está unido a Cristo dará frutos abundantes, es decir, su vitalidad se demostrará en su acción y se demostrará continuamente; no puede ser inactivo. La postura quietista contradice la vitalidad que le ha sido regalada al creyente por su unión con Cristo. La imagen de la vid revela la intimidad con que el creyente está unido a Cristo; pero a la vez el desarrollo de la parábola indica que la unión no es orgánica o físico-sustancial, sino que la personalidad del creyente sigue siendo distinta de la de Cristo. Cristo exige a los que creen en El que permanezcan en su palabra, es decir, que obedezcan su palabra, su revelación, a El mismo. Con eso tiene en cuenta que esa obediencia será negada, lo que tiene por consecuencia la muerte de la desobediencia. La autonomía propia, a pesar de la íntima comunidad, sigue siendo tan grande que el creyente puede hurtarse a la palabra de Cristo y que, viceversa, puede y debe conservar y corroborar su comunidad con Cristo mediante continuos actos de obediencia.

Cristo exige a los suyos permanecer en El, es decir, entregarse a la obediencia y guardarle fidelidad. Cfr. los comentarios de Bultmann y Wikenhauser a este texto.

Del mismo modo que el sarmiento está unido a la vid, el creyente está unido a Cristo; de El recibe continuamente la vida nueva y celestial. La parábola de la vid y los sarmientos alude a un *estado duradero* de la unión con Cristo (Io. 15, 1-7). El Evangelio de San Juan habla en diversos lugares de que el creyente permanece en Cristo y Cristo en él (por ejemplo, Io. 6, 56; 14, 10, 20, 23; 15, 9-10; 17, 21-26). Con esta recíproca in-existencia (*In-existenz*) de Cristo y de los cristianos no se testifica, naturalmente, un *ser-uno-en-el-otro* (*Ineinandersein*) espacial, sino el estado de comunidad de existencia y vida. Cristo ya no perderá más su importancia y significación salvíficas para los creyentes. Ya no revocará su obra, sino que la mantendrá eternamente. El hombre redimido permanecerá unido a El para siempre. Pero el hombre no puede mecerse en la seguridad voluptuosa de salvarse, sino que debe realizar continuamente la fidelidad a Cristo, guardando los mandamientos. Según el testimonio de San Juan, Cristo mismo pone en relación la comunidad de sus discípulos con El y la unión de El con el Padre celestial (Io. 14, 20; 17, 20-24; 17, 26; I Io. 2, 24). Como El existe en el Padre y el Padre en El, así existen los discípulos en El. La relación de los cristianos con Cristo es una imagen de la relación del Logos con Dios; ese hecho da testimonio de la intimidad de la relación de los cristianos a Cristo y dice a la vez que los cristianos, por su parte, están en estrecha comunidad con el Padre celestial.

Más concretamente: la unión con Cristo se realiza *como unión en el conocimiento*. El Señor ilumina a los suyos; por eso se convierte para ellos en nueva razón de vivir; siendo para los suyos la verdadera luz, es para ellos origen de la vida divina. La vida nueva implica el conocer al Padre y a Aquel que el Padre envió (Io. 17, 1-3). En este conocimiento logran los discípulos la certeza de que Jesucristo existe y vive en el Padre (Io. 14, 20) y de que ellos pertenecen a Dios (Io. 15, 3). Cristo profetizó ese modo iluminado de existencia (Io. 16, 23).

La comunidad gracias a la cual Cristo permanece en los cristianos y los cristianos en Cristo es fundada por *la fe*. Según San Juan la fe es el movimiento espiritual del hombre en el que Cristo es, por decirlo así, asido.

La comunidad con Cristo será *perfecta* cuando Cristo venga

por segunda vez. El Apocalipsis de San Juan da testimonio de que los justos cenarán y dominarán con El. En este banquete y dominio escatológicos se hará partícipes a los discípulos de Cristo de lo mismo que fueron hechos partícipes por la resurrección y ascensión (*Apoc.* 3, 20. 21; 20, 4. 6).

3. Quien más detalladamente describe la existencia cristiana como encuentro y unión con Cristo y como intercambio de vida entre Cristo y los cristianos es *San Pablo*. Primero ofreceremos y explicaremos las fórmulas más importantes y después haremos una breve recapitulación.

AA. Las fórmulas con que San Pablo describe la existencia cristiana y la vida cristiana, como encuentro y comunidad con Cristo, pueden dividirse en cuatro grupos:

a) La entrada en el reino de Dios ocurre, según San Pablo, por el *bautismo en el nombre de Jesús* (*I Cor.* 1, 13; 3, 23; 6, 19; *II Cor.* 10, 7). La fórmula "en el nombre..." se usaba comúnmente—como se puede demostrar por la literatura helenística y, sobre todo, por los descubrimientos de papiros—entre hombres de negocio y juristas y significaba tanto como adjudicación de algo a aquel cuyo nombre se cita en el documento. Según esto el bautismo en el nombre de Jesús significa la transferencia del bautizado a Jesucristo. Cuando se invoca el nombre de Jesús sobre un hombre que ha sido bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Jesucristo es su Señor. Cfr. Vol. IV, § 237.

b) La fórmula que más usa San Pablo para caracterizar la existencia cristiana es la de: *nosotros en Cristo* y: *Cristo en nosotros*. El ser-en-Cristo y el ser-de-Cristo en los hombres no es para San Pablo una forma elevada de la vida cristiana, sino el estado normal de cualquier bautizado. Para la comprensión de esta fórmula hay que tener en cuenta que la preposición "en" tiene, además de la significación espacial, un sentido causal e instrumental (cfr. Bauer, *Wörterbuch zum NT*; L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (1925); además, Oepke, en *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 534/9).

aa) Primero estudiaremos la doctrina del Apóstol, de que Cristo habita en nosotros; habla de eso en ocho o nueve pasajes: *Rom.* 8, 9-11; *II Cor.* 4, 5-14; 13, 2-5; *Eph.* 3, 16-17; *Gal.* 2,

19-20; 4, 19-20; *Col.* 1, 27 (3, 9-10); *Phil.* 1, 21. El texto de la *Epístola a los Romanos*, dice: "Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" (8, 9-11). En este texto dice San Pablo a los romanos que los cristianos han sido liberados del poder del pecado, salvados de la región de la muerte y sometidos al imperio del Espíritu de Dios. En ellos vive el Espíritu de Dios, que es el espíritu de Cristo. El hombre pertenece a Cristo, porque el espíritu de Cristo habita en él y a través de su espíritu Cristo mismo vive en él. El espíritu de Dios y de Cristo que habita en los hombres es la vida nueva del espíritu del hombre, de manera que el hombre puede vivir justificado y acepto a Dios y tener paz con Dios. Hará vivientes los cuerpos mortales del mismo modo que resucitó a Cristo de entre los muertos. Es cierto que el cuerpo de esos hombres también morirá, porque el poder del pecado exige su tributo, pero la muerte que muere no es la de los hombres que están bajo el poder del pecado, sino una muerte superficial y transitoria. En realidad el hombre que está bajo el dominio del espíritu de Dios participa de la vida inmortal. Es Jesucristo quien obra este estado en los hombres. Cristo, que también tuvo que morir, pero que a través de la muerte logró la verdadera vida. Lo que el Padre celestial obró en El lo obra El en todos aquellos en quienes habita el espíritu de Dios. El texto de la *Epístola a los Romanos* testimonia, según esto, que la vida de Cristo se realiza y representa en los cristianos. En eso demuestra su fuerza inagotable; el espíritu de Cristo configura a los hombres a imagen de Jesucristo. Cristo es la razón existencial y la causa eficiente de los cristianos. El cristiano recibe la *dynamis* y el *pneuma*, la fuerza y el espíritu de Cristo resucitado.

De modo parecido escribe San Pablo a los corintios: "Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor; y cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. Porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro

de Cristo. Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos, llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: creí, por eso hablé; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros" (*II Cor.* 4, 5-14). En este texto San Pablo asegura a los corintios que a pesar de la caducidad de la existencia corporal actúa en él una invencible fuerza vital que procede de Jesucristo, con quien el Apóstol está en comunidad. Cfr. el *Comentario de Kuss* (Biblia Ratisbonense).

Algunos capítulos más tarde (*II Cor.* 13, 2-5) el Apóstol toma en cuenta los reproches que le hacen los corintios. En su segunda estancia en la ciudad se ha portado con demasiada dulzura con los miembros viciosos de la comunidad (12, 21); tal conducta ha sido interpretada como debilidad. Por eso anuncia una tercera visita, en la que no tendrá ya ninguna consideración con los pecadores. Los corintios le exigen justamente rigor; quieren tener una prueba de que es Cristo verdaderamente quien habla por boca de San Pablo. San Pablo está decidido a darles esta prueba. Los corintios deben caer en la cuenta de que es peligroso exigir una demostración de fuerza a Jesucristo, que es quien habla en San Pablo, instrumento suyo. Pues Cristo no es débil; entre ellos ha demostrado su fuerza en los dones del espíritu y en los milagros y también en los castigos (*I Cor.* 5, 5; 11, 30). Es cierto que en debilidad fue crucificado, pero ahora vive en la virtud y fuerza de Dios y está presente en la comunidad como poderoso. Del mismo modo, San Pablo, a consecuencia de su unidad con Cristo, es a la vez débil y fuerte. En su anterior suavidad se realizó su unidad con Cristo humillado y desposeído. Pero con Cristo el Resucitado será también fuerte en medio de ellos. Cuando esté entre ellos se manifestará contra ellos la energía apostólica, la fuerza divina que habita en El. Por tanto, en lugar de querer experimentar y tentar a Cristo, que obra y habla por medio de él, deben examinarse a sí

mismos. Entonces “se darán cuenta de que Cristo está en ellos”. También este texto da, pues, testimonio de la causalidad que Cristo desarrolla en los cristianos. Habla, por consiguiente, de una presencia dinámica y no sólo óptica de Cristo.

A los cristianos de Efeso les desea San Pablo lo siguiente: “...para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” (*Eph.* 2, 16-19). Según este texto, la inhabitación de Cristo en los corazones de los creyentes se realiza mediante la fe. En la fe el hombre renuncia a su soberanía, se trasciende y se abre a Dios; así se reconoce como pecador que necesita salvación; al mismo tiempo afirma al Padre, que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, como a único salvador. Pone, por tanto, su esperanza en el Padre por amor a Jesucristo. Este autotrascenderse de los hombres en Dios es la respuesta humana a la predicación y testimonio de la Resurrección de Cristo de entre los muertos. Supone, por tanto, la predicación de la palabra de fe por parte de los testigos de Cristo. En la predicación el Padre se dirige por medio de Jesucristo al hombre que oye el mensaje. En la predicación se abre el misterio de la salvación al oyente de manera que pueda penetrar en su realidad. Al meterse dentro del misterio por la fe deja que el misterio gane poder sobre él; la imagen de la inhabitación de Jesucristo en los hombres significa su dominio y reinado sobre ellos; en el creyente no impera él mismo, sino Jesucristo; el creyente ya no es su propio señor, porque Cristo se ha hecho Señor suyo. Cuando se cree en Cristo no se vive ya más la propia vida de la carne, sino la vida espiritual de Cristo, ya que por la fe se está en el campo de acción de Cristo, bajo el imperio de su Pneuma y de su Dynamis. San Pablo no predica, pues, una presencia ontológica obrada por la fe, sino una *presencia efectiva*, una presencia causal y dinámica de Cristo en los bautizados que no es menos real que el pensamiento presente en el espíritu humano y determinante de ese espíritu, ni menos real que el amor operante en el hombre; incluso supera en *poder real* a toda mera presencia ontológica.

Con más claridad se expresa San Pablo todavía en su Epístola a los Gálatas. Previene a los destinatarios contra la confianza en

las obras de la ley: "Mas yo por la misma Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo" (*Gal. 2, 19-21*). San Pablo ha sido sustraído al poder de la Ley de forma que la Ley ya no tiene ningún dominio sobre él. La liberación del poder de la Ley implica el fin de los anteriores modos de existencia y formas de vida, que reciben un golpe de muerte. La vieja vida de Adán, que estaba bajo el poder de la Ley y el pecado (*Rom. 7, 14-15*), se ha terminado; esa muerte es una participación en la muerte de Cristo, que al morir venció el poder de la Ley y del pecado. Por haber sufrido Cristo la muerte de cruz, San Pablo, que participa de la muerte del Señor, puede decir de sí que está crucificado con Cristo. El perfecto "synestauromai" (estar crucificado con) (*Rom. 6, 6*) indica que San Pablo no sólo llama ser-crucificado-con-Cristo a la entrada en la comunidad con Cristo, sino que entiende a toda la existencia cristiana como una unión permanente y duradera con Cristo crucificado. En la vida de Adán, que era vida de la carne en el cuerpo de muerte (*Rom. 7, 24*), se introduce una vida nueva que procede de Cristo. San Pablo ha logrado un nuevo principio vital y un nuevo centro de existencia: Jesucristo; El es su vida (*Phil. 1, 21*). San Pablo se preocupa y se cuida de que los gálatas estén cada vez más sometidos a Cristo; sufre por ellos, lo mismo que sufre la madre hasta que da a luz al hijo. "Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros. Querría hallarme a esta hora entre vosotros y hablaros en varios modos, porque no sé cómo voy a hacer con vosotros" (*Gal. 4, 19-20*). Ya una vez ha sufrido el Apóstol dolores de parto por los gálatas: cuando les ganó para Cristo; y ahora le ocurre otra vez, porque el nacimiento sólo termina de veras cuando Cristo impera sobre los cristianos de manera que estén ya del todo configurados a imagen suya.

El Apóstol asegura otra vez a los colosenses: "A quienes (los santos) quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Este, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria, a quien anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, por lo cual me fatigo luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en

mí" (*Col.* 1, 27-29). También aquí se habla de una presencia de la fuerza y virtud de Cristo que obra en la predicación del Apóstol Pablo. Mediante la predicación de San Pablo los colosenses son alcanzados por la eficacia y acción de Cristo.

bb) Según estos textos de San Pablo, Cristo está unido a los bautizados como nueva causa eficiente y nuevo principio de existencia. Los hombres dominados por Cristo son transformados y penetrados por las fuerzas vitales del Resucitado; Cristo les incorpora a su vida celestial e inmortal. El ser de Cristo en el hombre conduce, por tanto, al ser del hombre en Cristo. La fórmula "Cristo en nosotros" significa, por tanto, lo mismo que *nuestro ser en Cristo*. En nuestra participación en la vida de Cristo se cumple el sentido del ser de Cristo en nosotros. En definitiva, Cristo no entra en comunidad con nosotros para participar en nuestra vida perecedera, sino para regalarnos la participación en su vida inmortal. Es natural, por tanto, que San Pablo acentúe nuestra in-existencia (*Inexistenz*) en Cristo. A simple vista se ve esa preferencia, ya que la fórmula *en Cristo* puede leerse en él unas 165 veces. Sólo podemos escoger los textos más importantes. El capital es *Rom.* 6, 1-11, cuyo texto citamos: "¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que la gracia abunde? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues sabemos que Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (*Rom.* 6, 1-11).

En este texto se expresa claramente el "*leitmotiv*" de la teología paulina, que puede formularse así: lo que ocurrió en Cristo ocurre en los cristianos. La vida cristiana es participación en el destino de Cristo. La doctrina de la gracia es, por tanto, un desarrollo de la

Cristología; el destino de Jesucristo se realiza y representa en el destino de los cristianos; el cristiano es, por tanto, una representación de Cristo. Como Cristo murió, así muere el cristiano en el bautismo; San Pablo ve ese hecho simbolizado en el bautismo: la inmersión en el agua es interpretada por él como símbolo de la muerte. Del mismo modo que Cristo fué resucitado de entre los muertos y pasó a una vida nueva, el cristiano muerto con Cristo entra en una nueva vida. El neófito muere y vive como Cristo, porque muere y resucita con Cristo; muere y vive su propia muerte y su propia vida participando en la muerte y resurrección de Cristo. La participación en la muerte y resurrección de Jesucristo significa que el cristiano entra en el ámbito de poder e influencia de la muerte y resurrección del Señor; que es dominado y sellado por Jesucristo y, en consecuencia, por su muerte y resurrección.

Sería vaciar de contenido el testimonio de San Pablo ver en la muerte un mero cambio de sentido y en la resurrección una pura transformación ética. Las palabras del Apóstol dicen algo más que las del arrepentido: "desde hoy quiero ser otro"; la muerte y resurrección del bautizado tiene el mismo poder real que la muerte y resurrección de Cristo; en el bautismo ocurre una verdadera muerte y una auténtica resurrección, ya que la muerte de Cristo ocurrió en el ámbito de la historia; por eso la participación del hombre en ella ocurre en el ámbito del sacramento.

El modo de morir el hombre en el bautismo está definido, por ser participación en la muerte de Cristo. Cristo al morir se despojó de la forma de vida perecedera de la naturaleza humana, que había asumido de la descendencia de Adán, para asumir al resucitar la forma de vida inmortal. Del mismo modo, en el bautismo se da golpe de muerte a la forma perecedera y caduca de existencia, cuya mortalidad (*Todverfallenheit*) todos experimentamos y cuya caducidad se funda en definitiva en el pecado de Adán; no es matada del todo: eso sólo ocurre en la muerte corporal; pero su principio o fundamento es superado. El cristiano tiene, a consecuencia de su participación en la muerte de Cristo, una existencia lábil y no hay por qué admirarse de que lo sienta y experimente continuamente en las situaciones apuradas de su vida terrena; en tales situaciones no hace más que aparecer en cierto modo el fenómeno de lo que ocurrió en la raíz más profunda del hombre al ser bautizado.

La *existencia de Adán* es sustituida por la *existencia de Cristo*, es decir, por la forma de existencia que Cristo asumió en la resu-

rección. Aunque las formas de este mundo no son totalmente superadas por el bautismo, en ellas se esconde la vida de la gloria, hasta que a la hora de la muerte, despojadas todas las formas de vida de la etapa de peregrinación, se destaque en todo su esplendor y poder.

Esta interpretación del texto de San Pablo sería especialmente obvia si la traducción ofrecida por Schnackenburg (*Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950) 39-40) fuera correcta. Según esa traducción "auto" debe ser complemento de la palabra griega "symphythoi", con lo que el texto tiene el siguiente sentido: el neófito crece junto con El, es decir, junto con Cristo. "Homoiomati", según la traducción de Schnackenburg, es dativo instrumental. El sentido es que la muerte de Cristo se copia o refleja en el neófito. Pero tal explicación tiene excesivas dificultades gramaticales y algunas son insuperables. Según ella, el bautismo sería una imagen exacta de la muerte de Cristo y la encerraría en sí como realidad reflejada y copiada (*Bildwirklichkeit*). Cfr., por ejemplo: J. Schneider, en *Kittels Wörterbuch zum NT IV* 191-198. Según otra opinión, la palabra "symphytoi" se refiere inmediatamente al genitivo "thanatou", mientras que "homoiomati" es un dativo causal. El sentido sería, por tanto, que el hombre crece junto con la muerte por la semejanza a la muerte de Cristo (Schwarzmann, *Tauftheologie bei Paulus* (1950); Ed. Stommel, *Das "Abbild seines Todes" (Rom. 6, 5) un der Taufritus*, en: "Röm. Quartalschrift" (50 (1955) 1-21); *Ibidem, Begraben mit Christus (Rom. 6, 4) und der Taufritus, ibidem* 49 (1954) 1-20. Esta cuestión es estudiada más detenidamente en el tratado del bautismo.

Otro texto en que San Pablo habla de la existencia cristiana como comunidad con Cristo es *Col. 2, 11-13*; dice así: "en quien (Cristo) fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos" (*Col. 2, 11-13*). También este texto afirma que el hombre crece junto con Cristo por la fe y que por la fe logra parte en la muerte y resurrección del Señor. En el capítulo tercero subraya el Apóstol que la nueva vida recibida por los cristianos en el bautismo se mantiene escondida mientras dura la vida de peregrinación: "Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, en-

tonces también os manifestaréis gloriosos con El" (*Col.* 3, 1-4). En este texto Cristo mismo es llamado vida de los cristianos. Cuando Cristo venga el último día los cristianos aparecerán como portadores de la vida operante y eficaz en Cristo.

En la Epístola a los Efesios señala el Apóstol un nuevo matiz de la unión con Cristo: "pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo—de gracia—, habéis sido salvados; y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por la bondad hacia nosotros en Cristo Jesús" (*Eph.* 2, 4-7). En este pasaje se atribuye también a los cristianos la *entronización celestial de Jesucristo*, de que habla *Eph.* 1, 20. Ensalzó a Jesús hasta Dios sobre todos los poderes celestes (2, 2) e infernales (6, 12) y Dios le preparó un sitio de honor a su derecha y puso a sus pies a todas las jerarquías diabólicas (1, 21). Con estas imágenes, tal vez de origen gnóstico (cfr. Dom Jacques Dupont, OSB, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Paris-Louvain, 1949), atestigua San Pablo la participación de Jesucristo en la vida eterna del Padre. En el bautismo el Padre regala a los cristianos la participación en el triunfo del Resucitado y en su entronización celestial. Con esto el testimonio que la Epístola a los Efesios da sobre la unión de los bautizados con Cristo supera a todos los demás textos de la Escritura. La participación en el destino de Cristo tiene, en cierto modo, según la Epístola a los Efesios, tres grados: el primero es la muerte; el segundo, la resurrección, y el tercero, el triunfo en los cielos. A consecuencia de la estrecha comunidad del cristiano con Cristo, San Pablo ve al cristiano incorporado al destino de Cristo desde el Gólgota hasta el triunfo en los cielos; así se realiza la bendición de todas las bendiciones, de la que participaremos en el cielo en Jesucristo, según San Pablo. Debemos tener de nuevo en cuenta que en el bautismo todos esos sucesos no hacen más que empezar y que se completan y terminan sólo con la muerte de los cristianos (Schnackenburg, 69-70).

En la segunda *Epístola a los Corintios* (5, 16-17) asegura San Pablo que él ya no conoce a nadie según la carne o según la impresión exterior, porque está lleno del amor de Cristo, e incluso al mismo Cristo le conoce y juzga de distinta manera que antes; aunque antes consideró a Cristo como a un hombre perseguido y crucificado con derecho, ahora ve en El una naturaleza sublime

y glorificada, le ve como Señor; porque Cristo es distinto y mucho más de lo que parece a simple vista y también el que está incorporado a Cristo es distinto y mucho más de lo que pueda parecer a nuestros sentidos; cuando uno está en Jesucristo es una criatura nueva; el pensar y querer de ese hombre e incluso su naturaleza se han hecho nuevos en Jesucristo y también su cuerpo; en el cristiano ha muerto con Cristo el hombre viejo con su pecaminosa soberanía. Los corintios están santificados porque están en y con Jesucristo (*I Cor.* 1, 1-2).

En la Epístola a los Filipenses asegura San Pablo que frente al ser en Cristo todo lo demás no vale nada (3, 7-9). También los destinatarios de la Epístola son y están en Cristo; al principio y al fin de la Epístola les saluda como a santos que están y son en Cristo (1, 1; 4, 21).

El ser en Cristo es, según *I Cor.* 15, 22, la garantía de la resurrección. Para quien esté en Cristo Jesús ya no hay condenación (*Rom.* 8, 1). El ser en Cristo no hay que agradecerlo a los trabajos y esfuerzos humanos, sino a la misericordia de Dios. "Por El sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención" (*I Cor.* 1, 30).

cc) En los textos citados hasta ahora aparece frecuentemente la fórmula *con Cristo* junto con las otras dos de "Cristo en nosotros" y "nosotros en Cristo". La fórmula "con Cristo" tiene doble sentido: unas veces significa el camino por el que se realiza nuestra comunidad con Cristo, por tanto, el ser "en Cristo"; otras veces es la expresión de la plena unión con Cristo y tiene, por tanto, sentido escatológico. La significación primera se encuentra en *Rom.* 6, 8; *Col.* 2, 13. 20; 2, 11-12; *I Thes.* 5, 10; *II Cor.* 13, 4. A estos textos hay que añadir otros en que no se usa expresamente la fórmula "con Cristo", pero que usan con el verbo palabras como *compasión*, *morir-con*, *vivir-con*, que expresan una participación en el destino de Cristo; por ejemplo, *Rom.* 8, 17; 6, 4-8; 8, 29; *Eph.* 2, 6; *Gal.* 2, 19; *Col.* 2, 13; *Phil.* 3, 21; *II Tim.* 2, 11.

La fórmula "con Cristo", fórmula original de San Pablo, expresa la participación del creyente en el ritmo de vida de Jesucristo. Muchas veces esa significación de la fórmula salta y pasa a la significación escatológica, por ejemplo, *I Cor.* 5, 10. En sentido escatológico la fórmula "con Cristo" significa el estado humano de perfecta comunidad con Cristo después de la muerte. Quizá

San Pablo recibiera influencias de la apocalíptica del judaísmo tardío o de los escritos persas antiguos en ese uso de la fórmula; si eso fuera cierto, no quiere decir más que, por inspiración del Espíritu Santo, usó el lenguaje extracristiano como material para describir la vida celestial. Toda comunidad con Cristo está ordenada y tiende al “ser con” Cristo e imperar con Cristo, que tiene su trono a la derecha del Padre.

c) Con las fórmulas “Cristo en nosotros” y “nosotros en Cristo” está emparentado el testimonio de San Pablo de que Cristo es la Cabeza de su cuerpo, la Iglesia. Sobre este tema hemos dicho ya lo más importante en el tratado de la Iglesia.

d) En la Epístola a los Gálatas encontraremos otra imagen de la unión de los hombres con Cristo; San Pablo dice que los cristianos al ser bautizados se han vestido de Cristo: “Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa” (*Gal. 3, 26-29*). Según este texto, en el bautismo Cristo es vestido como una túnica. Este hecho tiene como consecuencia que las diferencias que resten entre los hombres pierdan su importancia.

¿Cuál es el sentido de la metáfora paulina? En la antigüedad encontramos frecuentemente la imagen del vestido; también San Pablo la usa a menudo (por ejemplo, *Eph. 4, 22-24; 6, 11. 14; Col. 2, 12; 3, 9-10; Rom. 13, 13; I Thes. 5, 8; I Cor. 15, 53*). Cfr. el comentario de Steinmann al texto de la Epístola a los Gálatas. La imagen no significa que el neófito se haga externamente semejante a Cristo del mismo modo que se parecen externamente entre sí los que visten uniforme; tampoco tiene el mismo sentido que en las religiones de misterios, en las cuales el iniciado, al ponerse la túnica de la divinidad, se convierte en una aparición o fenómeno del dios respectivo; por ejemplo, los sacerdotes de Isis se vestían como la diosa y representaban por eso a la diosa; en el culto de Mitra se creía que cada uno era lo que su máscara representaba (se usaban, por ejemplo, máscaras-símbolos de animales); los sacerdotes de Babilonia aparecían revestidos de una túnica en forma de pez: eso significaba la estrecha unión con la divinidad Ea-Oannes, divinidad acuática y pisciforme. No hay por qué suponer una derivación de las religiones orientales o de los

cultos de misterios para entender el uso que hace San Pablo de la metáfora, pues la metáfora de revestir una cualidad espiritual era muy usada entre los orientales (cfr. F. J. Döger, *Ichthys* I, 117). San Pablo parte de la fuerza simbólica del rito bautismal; imagina al agua bautismal como un vestido que el hombre se viste al descender al agua y sumergirse en ella. El vestido es para él una imagen de Cristo glorificado; todos se sumergen en el agua y también en Cristo como en un vestido ondulante y ajustado; este común vestido cubre las diferencias raciales, sociales y sexuales; uniforma y unifica a todos en Cristo; la comunidad con Cristo glorificado supera en fuerza unificadora a todas las demás formas de comunidad.

Las ideas inmediatamente aparentes en la imagen de San Pablo pueden ampliarse de la manera siguiente: la metáfora de vestirse de Cristo alude primariamente—como las citadas anteriormente—a la unión entre Cristo y los cristianos. El que está unido a Cristo es dominado por Cristo; Cristo se imprime y representa en él; por eso está revestido del carácter de Cristo como de un vestido, no externamente, sino desde la intimidad más profunda, ya que Cristo le incorpora desde dentro y le conforma al Espíritu Santo. Cristo es la causa ejemplar de los que están unidos a El, que son imágenes o copias de El y en cierto sentido revelación suya. Quien tenga ojos puede ver en el bautizado los rasgos de Cristo muerto y resucitado. El cristiano está sumergido en el esplendor de la vida de Cristo, porque Cristo le penetra y traspasa desde dentro. Cfr. Schnackenburg, *o. c.* 20-22; Oepke en *Kittels Wörterbuch zum NT* II 319-21. Más adelante volveremos sobre el tema.

BB. Si *recapitulamos* los textos aducidos e interpretados hasta ahora podemos desarrollar la doctrina de San Pablo sobre la unión de Cristo con los cristianos según los siguientes grados:

a) El cristiano pertenece por el bautismo a Cristo. Cristo es su Señor; el cristiano no tiene más señores; está sustraído al ámbito de poder del pecado, de la muerte y del diablo. Cristo es la Cabeza de la comunidad a que el cristiano pertenece.

b) Entre Cristo y los cristianos hay una unión íntima; la comunidad con Cristo es unidad en el espíritu, ya que es uno y el mismo espíritu el que vive en Cristo y en los cristianos. Cristo y los cristianos son dos en un solo espíritu. La comunidad entre

ellos es mucho más que una comunidad *moral*, ya que no es sólo una comunidad de intenciones entre Cristo y los cristianos; también lo es por estar fundada en la fe, esperanza y caridad y tender al conocimiento, amor y bienaventuranza en Dios, pero tales intenciones significan una participación en la vida de Cristo, ya que sólo son posibles cuando fluyen las fuerzas espirituales del pneuma de Jesucristo—como desde la Cabeza—hasta los hombres y cuando el hombre incorporado a Jesucristo en el Espíritu Santo se deja poseer del ritmo vital del Señor crucificado y resucitado (IV Concilio Lateranense, D. 431; Concilio de Trento, D. 800; D. 809; D. 875; los textos antes citados de la Encíclica *Mystici Corporis*; Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola a los Efesios*; M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der kirche als Gotteswerk*, 1903; A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, 1928).

El cristiano participa, pues, de la existencia y vida de Cristo, forma justamente una persona con El; algunos intérpretes de San Pablo aseguran incluso que hay identidad entre Cristo y los cristianos. Sin embargo, la afirmación de la identidad entre Cristo y los cristianos contradice la doctrina del Apóstol de que el yo de Cristo y el yo de los cristianos no se funden en una sola unidad. En el misterio de la comunidad entre Cristo y los cristianos permanecen distintos el yo de Cristo y el yo del hombre que vive en gracia. El encuentro de Cristo con los cristianos no es un proceso natural en el que el hombre pierda su propia mismidad para resucitar y morir en una totalidad más alta; es un proceso personal que ocurre entre el yo humano y el tú de Cristo. Cristo es la nueva razón de existir y el nuevo principio vital del cristiano. El bautizado recibe en el encuentro con Cristo un nuevo origen.

c) Cuando se intenta explicar con *categorías filosóficas* la unión entre Cristo y los cristianos se tropieza, como decía la Encíclica *Mystici Corporis*, con un profundo misterio. Las dificultades se basan en definitiva en el hecho de que las categorías aristotélicas corresponden al ser natural, pero no al personal y, sobre todo, en el hecho de que Cristo es un misterio que sólo podemos interpretar con metáforas y conceptos analógicos. A pesar de estas dificultades se puede lograr un conocimiento más claro de la comunidad de Cristo con los cristianos con ayuda de la filosofía. En primer lugar es seguro que no se la pueden aplicar categorías espaciales. Sería completamente erróneo afirmar que Cristo crucifi-

cado, resucitado y glorificado construye su morada en el hombre bautizado y está presente en él corporal o esencialmente, de modo parecido a como Satanás mora y obra en el hombre, o afirmar que San Pablo imaginaba a Cristo como una atmósfera celeste en la que el hombre vive como en el aire; tales interpretaciones de los textos de San Pablo ignoran el carácter metafórico de las imágenes espaciales del Apóstol y desconocen la personalidad de Cristo tanto como la de los cristianos.

San Pablo describe la unión de los cristianos con Cristo de tal manera que no puede hablarse de una *presencia somática o esencial* de Cristo, sino de una presencia activa y dinámica. La teología llama a esta presencia activa *presencia especial* o *presencia de la gracia* para distinguirla de la presencia universal de Dios, según la cual a Cristo le corresponde la omnipresencia por ser el Logos divino. También se distingue de la presencia *sacramental* o *eucarística*, ya que ésta es una presencia corporal y sustancial, es decir, presencia de carne y sangre de Jesucristo bajo las especies de pan y vino. Estas dos formas distintas de presencia—activa y sustancial—no están separadas entre sí, sino en mutua ayuda y relación, ya que la presencia sustancial está ordenada también a la presencia dinámica, es decir, a la participación en el sacrificio de Cristo. Por muy importante e imprescindible que sea la distinción de presencia dinámica y presencia sustancial—ya que sin ella no se podría entender en sus características y valores propios la presencia sacramental—, sería hacer una injusticia a la presencia dinámica de Cristo, propia de la gracia, creer que comparada con la sacramental es una presencia impropia y menos poderosa. En la época de los Santos Padres y en la teología medieval la presencia de la fe era entendida como presencia de Cristo en sentido propio. Es en la piedad de fines de la Edad Media cuando tal presencia va olvidándose poco a poco y empieza a creerse que sólo la presencia sacramental es presencia en sentido propio. Frente a esa evolución, Lutero, olvidando excesivamente la presencia sacramental, destaca la presencia de la fe hasta la exageración herética. Su deseo de que no se olvidara la presencia de la fe, explicado falsamente por él, había sido defendido por Santo Tomás y fué de nuevo defendido por el Concilio de Trento en su tiempo conforme a la Escritura. Santo Tomás lo defiende cuando dice en el *Comentario a San Juan* (6, 6) que mediante la fe aceptamos a Cristo en nuestro corazón y cuando dice en la *Suma contra los gentiles* III, 40, que mediante el conocimiento de la fe lo creído no se presen-

cializa perfectamente—porque la fe se refiere a lo ausente y no a lo presente—, pero que, sin embargo, Dios se hace presente por la fe del amor y por eso pudo decir San Pablo: Cristo vive en nuestros corazones mediante la fe; y el Concilio de Trento defiende esa doctrina cuando dice que sólo la fe viva—y no toda fe, como decía Lutero—tiene fuerza y virtud para hacer a Cristo presente y que, por tanto, nos une a Cristo sólo la fe, a la que se añaden la esperanza y la caridad.

La presencia dinámica tiene, pues, carácter realista, pero es de otra especie que la presencia sustancial. La realidad sobrenatural está también dispuesta en distintos grados y estratos, como la natural. Cada estrato tiene su correspondiente grado de realidad. El carácter real de un estrato con sus características correspondientes no excluye ni el carácter real de otro estrato ni las características o propiedades que le correspondan.

G. Söhngen ha precisado la distinción y relación en que la presencia eucarística está ordenada a la presencia dinámica y en que aquélla parece como una formación especial de ésta, con las siguientes afirmaciones:

“I. *La presencia de la fe o de la gracia* es una presencia espiritual, pero plenamente real, del Espíritu Santo que habita y obra en nosotros y con la que habita y obra también en nosotros el espíritu de Cristo.

1. Es una presencia *espiritual* (*praesentia spiritualis*).
 - a) Es una presencia *obrada por el espíritu* (Espíritu Santo).
 - b) Es una presencia *operante en el espíritu*, es decir, la fuerza del Espíritu Santo operante en nuestro hombre interior.
 - c) Es justamente *presencia del espíritu* (*Geistgegenwart*), es decir, presencia o habitación del Espíritu Santo mismo y, por tanto, del espíritu de Cristo.
2. Es *presencia completamente real* (*praesentia realis*).
 - a) El Espíritu Santo mismo habita en nosotros según su esencia increada o en cuanto gracia increada (*gratia increata*).
 - b) El Espíritu Santo que inhabita en nosotros configura nuestro espíritu y nuestra vida lo mismo que el espíritu y la vida de Cristo, en conocimiento y amor, y nos une así lo más íntimamente posible con Cristo.
 - c) La unión del Espíritu Santo con los cristianos por medio de la habitación esencial y la configuración dinámica no es, sin embargo, ninguna especie de unión hipostática, sino que es una unidad accidental, más concretamente y en definitiva, una unidad intencional; claro que el ser intencional debe entenderse aquí en su pleno sentido sobrenatural y, por tanto, una especie de esencialidad activa y dinámica.

II. La *presencia sacramental* de Cristo es una presencia real, pero totalmente espiritual, de la vida glorificada del espíritu del Señor.

1. Es presencia real, o mejor dicho, sustancial (*praesentia substantialis*).
 - a) Cristo está presente según su ser *corporal y divino-humano*, no sólo según su virtud y espíritu divinos.
 - b) El cuerpo de Cristo está presente por la *transubstanciación* del pan y del vino y, sin duda, según su puro ser, es decir, sin sus dimensiones espaciales (*Christi corpus transsubstantiatione praesens secundum substantiam, id est sine dimensionibus loci et temporis*).
 - c) A consecuencia de la presencia obrada por la transubstanciación del pan y del vino, la carne y sangre de Cristo están presentes bajo las *especies esenciales extrañas*, es decir, bajo los accidentes del pan y del vino.

2. Es una *presencia espiritual* (*praesentia spiritualis*).
 - a) Porque es obrado por el Espíritu; es un milagro del Espíritu Santo.
 - b) Es presencia de un cuerpo espiritual, es decir, de un cuerpo tan realmente corporal como milagrosamente espiritualizado.
 - c) A la realidad espiritual del cuerpo glorificado de Cristo corresponde su presencia espiritual en el sacramento, la presencia de un cuerpo verdadero, pero según su puro ser espiritual.

III. Hay que distinguir la presencia sustancial de *Christus passus* de la presencia actual de la *Passio Christi*. Por muchas e íntimas relaciones que haya entre ellos, se trata de dos modos de presencia distintos entre sí como la sustancia y el acto.

1. *Christus passus* es la *res sacramenti*, es decir, la cosa contenida absolutamente en el sacramento.
 - a) La presencia de la *res sacramenti* es una presencia *substantialis et absoluta*.
 - b) Pues Cristo, glorificado por la Pasión, es presencializado según su modo de ser absoluto.
 - c) Una vez que ha sido presencializado su presencia dura mientras duren las especies de pan y vino.

2. La *memoria passionis* de Cristo es la *celebratio sacramenti*, es decir, la acción sacrificial en la que es representado y se hace fecundo el sacrificio de la cruz de Cristo.
 - a) La presencia de la pasión de Cristo en la *actio sacrificata* significa una *praesentia actualis et relativa*.
 - b) Ya que la pasión del Señor es presencializada a modo de acontecimiento, a saber, en una acción sacrificial, que ocurre ahora y aquí y que es imitación en un rito incruento del sacrificio cruento realizado en la cruz una vez para siempre.
 - c) Aunque sea un suceso sacramental y por muy auténtico que

sea su carácter de sacrificio es, sin embargo, un sacrificio relativo, es decir, totalmente referido al sacrificio de la cruz, cuya memoria es, y referido a la Iglesia, pues por ella y para ella es ofrecido. La pasión y sacrificio de Cristo se convierte en memoria y sacrificio de la Iglesia en cuanto acción y sus frutos se aplican a la Iglesia. La relación memorativa del sacrificio de la Misa al sacrificio de la cruz implica la relación aplicativa del sacrificio de la cruz a la Iglesia, relación que no significa la relatividad del sacrificio de la cruz, porque la realidad añadida de la relación aplicativa está toda ella al lado de la Iglesia.

3. La unidad viva de presencia sustancial y actual en la Eucaristía puede recapitularse en las siguientes proposiciones: la *praesentia actualis et relativa passionis Christi* es soportada por la *substantialis et absoluta praesentia Christi passivi*; y en la presencia actual de la pasión de Cristo se cumple la presencia sustancial de Cristo glorificado mediante su pasión. Sin la presencia sustancial absoluta del cuerpo y sangre de Cristo faltaría realidad y sustancia sacrificial a la acción sacrificial sacramental; y sin la presencia actual y relativa del sacrificio de la cruz no habría verdadera y auténtica acción sacrificial".

La interpretación espacial de los textos paulinos sobre la "inexistencia" de Cristo ha sido condenada en las Encíclicas *Mystici Corporis* y *Mediator Dei*. La última encarga a los obispos que se preocupen de que no se extienda la falsa interpretación de quienes falsamente afirman y enseñan que la naturaleza humana glorificada de Cristo está continua y realmente presente en los justos (cfr. C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius XII. Mystici Corporis* (Colonia, 1949); St. Schmitt, OSB, *Päpstliche Entscheidung. einer theologischen Streitfrage. Keine Dauergegenwart der Menschheit Christi in Christen*, en "Benediktinische Monatsschrift", 1948, 341-58; 370-98; A. Kolping, *Die Lehrbedeutung der Enzykliken Mystici Corporis Christi und Mediator Dei* (1949) 386-88. Véase también la puesta en el *Indice* de la obra manuscrita de K. Pelz, *Der Christ als Christus*. La gran intimidad con que es unido el cristiano a Cristo mediante el bautismo no exige la proximidad corporal de Cristo glorificado (pneumático), porque en definitiva es el Espíritu Santo quien une a Cristo y a los cristianos en una unidad de incomprendible fuerza e intimidad. De esto hablaremos en los próximos parágrafos.

La in-existencia corporal de Cristo en cada bautizado o la proximidad espacial a ellos exigiría una *multilocación* del Señor glorificado; tal doctrina de la multilocación de la naturaleza humana

glorificada de Jesucristo no es herejía, como la doctrina de la ubicuidad, pero roza la herejía (*haeresim sapiens*), ya que el II Concilio de Nicea tiene un texto según el cual Cristo glorificado existe en una circunscripción espacial, aunque no puede fijarse el lugar de su existencia y mucho menos identificarlo con cualquier lugar del universo (cfr. § 159). El Concilio impugnaba la doctrina iconoclasta de que la humanidad de Cristo, por razón de su unión hipostática, participaba de la infinidad de Dios y, por tanto, era también omnipresente. Sin embargo, el texto antes citado no fué suscrito por los Padres del Concilio y, por tanto, la doctrina de la ubicuidad no puede ser llamada herejía formal (Mansi, *S. Conciliorum nova et amplissima Collectio*, 1767, tomo XIII, col. 116; 339, 415; D. 307).

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 sustanciabilidad 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 ps.* 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.

d) La doctrina de San Pablo va más allá de la comunidad de los cristianos con Cristo, pues interpreta la existencia cristiana no sólo como encuentro personal entre el yo humano y el tú de Cristo, sino que además la entiende como participación en el destino de Cristo, es decir, como participación en la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. Santo Tomás de Aquino dice: "Todos son incorporados a la pasión y muerte de Cristo por el bautismo... Es, por tanto, manifiesto que a todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo, como si él mismo hubiese padecido y muerto" (*Suma Teológica* III, q. 69, art. 2, responsio). Véase también la cuestión 62, artículo 6. Al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 5, dice: "Los adultos que creen en Cristo antes del bautismo están incorporados a El en espíritu. Pero luego, al ser bautizados, se incorporan en cierto modo a su cuerpo, es decir, por el sacramento visible, sin cuyo deseo no hubiesen podido incorporarse tan siquiera en espíritu." De modo parecido se expresa al resolver la primera objeción en la q. 69, art. 7: "El bautismo en tanto abre la puerta del reino celestial al bautizado en cuanto le incorpora a la pasión de Cristo, aplicándole sus méritos." En el *Comentario a las Sentencias* (IV Sent. dist. 4, q. 2, art. 2, sol. 6) dice Santo Tomás que también la resurrección y la ascensión realizan y ejercitan su fuerza en el bautismo.

Surge aquí la cuestión de cómo un cristiano que vive aquí y ahora, puede participar en un suceso que ocurrió allí y entonces, y está como aprisionado en aquel "allí" y "entonces". No podemos suponer que la muerte y resurrección de Cristo se *repetan* continuamente en el bautismo de cada cristiano. Eso contradiría la historicidad y unicidad de la vida y muerte de Cristo; Cristo murió una vez y no volverá a morir; su muerte, a diferencia del mito, tiene carácter histórico y es, por tanto, irrepetible. Cristo, a consecuencia de su estado glorioso, es incapaz de morir y padecer otra vez. La repetición no es una categoría apropiada para explicar y

representar la revelación cristiana; sino que es característica y típica del mito. Más bien debemos decir que la muerte y resurrección de Cristo se realizan y representan de algún modo en los cristianos. Convertimos así el concepto de *representación* en un medio de ayuda para explicar las relaciones entre Cristo y los cristianos. Pero aquí surge de nuevo la cuestión de cómo pueden realizarse en los cristianos la muerte y resurrección ya pasadas.

En la teología actual se dan dos respuestas contrarias a la cuestión. Según una de ellas, la muerte y resurrección de Cristo son presencionalizadas en los sacramentos; tal presencionalización (*Gegenwärtigsetzung*) de hechos históricos ocurre pneumática, no históricamente; ocurre en el modo correspondiente al misterio (sacramento). Esta explicación es la que da Odo Casel y su escuela (teología de los misterios). En el tratado de los sacramentos se estudia más detalladamente.

La otra respuesta a la cuestión, dada por J. Fr. Hahn y también por G. Bornkamp, dice que no son los sucesos pasados los que son presencionalizados respecto al hombre que vive aquí y ahora, sino que el hombre es sacado del presente y presencionalizado respecto a los sucesos pasados, de manera que haya coetaneidad o simultaneidad entre él y la muerte y resurrección de Cristo. También estudiaremos esta teoría más ampliamente en el tratado de los sacramentos. En ambos casos se trata de un intento teológico de explicar el misterio de la existencia cristiana. Sin embargo, la explicación de Odo Casel está más cerca de los textos de la Escritura que la de J. Fr. Hahn. Sobre todo, puede apoyarse en ciertos textos de los Santos Padres.

Pero puede intentarse una tercera explicación. El cristiano está primariamente unido a la figura de Cristo, no a su destino histórico; ahora bien, Cristo glorificado y sentado a la diestra del Padre está sellado y como marcado por su destino histórico, es decir, por su muerte y resurrección; lleva aún las señales de las heridas. Los sucesos de su vida no son para El puro pasado, sino presente siempre vivo. Por tanto, cuando el cristiano se une con Cristo entra en comunidad con Cristo, que está configurado por su muerte y resurrección. A través de la comunidad con Cristo entra, pues, en el destino histórico por el que Cristo está configurado; es absorbido por la fuerza de la muerte y resurrección de Cristo y recibe por una parte un golpe de muerte y por otra el germen de una vida nueva; el golpe de muerte parte de la muerte de Cristo y es aplicado a la existencia pecadora y caduca del hom-

bre; el germen de vida nueva parte de la resurrección y crea una existencia celestial e imperecedera.

Esta explicación podría hacer justicia a la doctrina de San Pablo. Es cierto que la cuestión de cómo participa el hombre en el destino histórico de Cristo queda mucho más oscura que en la explicación de Odo Casel, pero, por otra parte, evita las dificultades de conciliar la presencialización de la muerte y resurrección de Cristo con su irrepetibilidad. Cfr. Durwell, *La résurrection de Jésus* (Paris, 1950) 246-51; R. Schnackenburg, *o. c.*, 132-33.

e) La unión con Cristo y con su destino histórico *es obrada*, según la Escritura, *por la fe y el bautismo*; es profundizada y asegurada por la Eucaristía. La Escritura no precisa los límites entre la participación lograda por la fe y la lograda por los sacramentos; al contrario, a veces habla como que la comunidad con Cristo fuera causada sólo por la fe, y otras veces como que fuera obrada sólo por los sacramentos (*Eph. 3, 17; Rom. 6, 3; Io. 6, 56*). Podemos tratar de entender este hecho diciendo que por la fe nos incorporamos a Cristo presente y operante en los sacramentos y que la fe, por su parte, se encarna en el sacramento. Por lo que respecta a los sacramentos, que fundan la comunidad con Cristo, la Escritura describe el bautismo y la eucaristía como procesos que se pertenecen recíprocamente. Por el bautismo el hombre es capacitado para la eucaristía, y la eucaristía, por su parte, perfecciona y completa el bautismo. La eucaristía se distingue del sacramento del bautismo sobre todo porque en ella están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las formas y símbolos de comida y bebida, y, por tanto, cuerpo y sangre de Cristo son recibidos por quien recibe el sacramento. Las especies de pan y vino esconden, sin embargo, no sólo el cuerpo y sangre de Cristo, sino también su sacrificio de muerte; por eso quien recibe el cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino participa con especial intensidad en la muerte de Cristo. El alimento eucarístico está, pues, en definitiva, al servicio de la participación en la muerte y resurrección de Cristo, participación que es fundada por el bautismo.

B. Doctrina de los Padres.

En la *Patrística* la doctrina de la Escritura sobre la unidad entre Cristo y los cristianos es definida y desarrollada como cosa evidente y segura. Muchas veces se trata de la comunidad con

Cristo en relación con la Eucaristía; pero esto no significa que la unión con Cristo sea atribuída exclusivamente a la Eucaristía; fe, bautismo, confirmación y eucaristía son considerados como una gran unidad; la comunidad del hombre con Cristo está fundada en la totalidad de ese proceso. Tiene especial importancia el hecho de que en los textos en que se atribuye la comunidad con Cristo a la Eucaristía se habla de un permanecer duradero en Cristo, y no de una unión transitoria con El. Fr. Dölger dice en su obra *Ichthys*: “Cuando en la antigüedad alguien habla de renacimiento alude y significa con ello toda la iniciación cristiana que se realiza en el bautismo, confirmación y eucaristía” (II, 525). Más detalladamente puede verse esta cuestión en el tratado de la Eucaristía.

La doctrina de los Padres puede hacerse evidente con algunos ejemplos. Entre los Padres Apostólicos, San Ignacio de Antioquía habla frecuentemente de que los bautizados están en Cristo y Cristo en ellos con la misma formulación y entonación que San Pablo (por ejemplo, *Eph.* 8, 2; 11, 1; 3, 1; *Filad.* 8, 1; 11, 1; *Policarp.* *Phil.* 14, 1). La Iglesia crece con Cristo como El con el Padre y, por tanto, todo en unidad armónica (*Eph.* 5). Tixeront dice de la concepción de San Ignacio: “Cristo es nuestra vida porque vive en nosotros” (*Historia de los dogmas*, I). De San Irineo, cuyas ideas son especialmente significativas, ya que llegó a Francia desde Asia Menor, pasando por Roma, y representa la conciencia y comprensión de toda la Iglesia en los últimos años del siglo II y principios del III, dice J. Gächter que, según su doctrina, “estamos con el Verbo encarnado de Dios en unión parecida a la que tiene el Verbo de Dios con la naturaleza humana asumida por El”. “Sin perjuicio de la autonomía natural del creyente en cuanto persona, la persona del Hijo de Dios se convierte de modo sobrenatural en última portadora y propietaria del creyente; por tanto, tenemos aquí de nuevo una “unión hipostática” (*unio hypostatica accidentalis*) accidental que une a los creyentes con el Verbo exclusivamente. La *unio hypostatica* de Cristo se amplía real, aunque analógicamente, al extenderse a los creyentes” (Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus*, en *Zeitschrift für kath. Theologie* 58 (1934), 503-32). Consúltense los textos citados en el § 169, completados con los siguientes:

En la *Epístola de Bernabé* (11, 15) se dice: “Un templo santo... es para el Señor la morada de nuestro corazón.” San Hilario dice en su obra sobre la Trinidad (9, 3, 8): “Realmente estamos llenos de El, lo mismo que El está lleno de la divinidad. Y en realidad él (San Pablo) no dijo

sólo: Estáis llenos, sino: Estáis llenos de El, porque ahora permanecemos en el cuerpo de Cristo todos nosotros, renacidos o que debemos renacer para la vida eterna por medio de la esperanza, para la que nos justifica la fe." En la explicación del Salmo 91 (9) dice: "Estamos en su cuerpo y en su carne. Por tanto, estamos en Cristo a través de la unión con la carne que El asumió. Este es el misterio de Dios, oculto en Dios en los primeros tiempos y revelado ahora a sus creyentes: somos-en-Cristo-coherederos, co-incorporados y consocios de la promesa de Dios. A todos está abierta la entrada a Cristo a través de la unión con su carne... El transformará su nada en la gloria de su carne si ellos rompen el agujón de las pasiones y se purifican de su mancha. Deben ser siempre conscientes de que después del sacramento del re-nacimiento ya no tienen más su carne, sino la carne de Cristo (PL 9, 499). San Atanasio, en su tercer sermón contra los arrianos (sección 22), hace hablar a Cristo: "Padre, Tú estás en Mí, porque Yo soy tu Palabra. Pero Yo también estoy corporalmente en ellos y por Ti se cumple en Mí la salvación de los hombres. Por eso te ruego que, por amor al cuerpo que tengo y por amor a su perfección, les unas también a ellos uniéndoles a este cuerpo mío, formando unidad con él y haciéndose así perfectos. Todos los llevados por Mí deben ser un cuerpo único, un espíritu único y convertirse en varón perfecto." San Cirilo de Alejandría escribe: "Nuestra doctrina no está en contradicción con el hecho de que estamos unidos espiritualmente a Cristo por la caridad perfecta, por una fe auténtica e incommovible, por nuestra caridad virtuosa y por nuestro sincero convencimiento. También nosotros decimos que todo es auténtico. Pero si se dice que nosotros no estamos unidos a El en una unión carnal, queremos demostrar que se está en contradicción con la Escritura... ¿Se nos quiere decir entonces en qué consiste la fuerza y el fin de la mística eulogía (Eucaristía)? ¿Por qué se hospeda en nosotros? ¿No es acaso para introducir corporalmente a Cristo en nosotros o por la participación y comunidad con su santa carne?... Al recibir la eulogía mística somos hechos co-propietarios de su cuerpo, nos hacemos un solo cuerpo con El, como en otro tiempo el Apóstol. ¿No ha dicho Cristo que sus miembros, o mejor, que los miembros de todos nosotros son sus miembros? Pues así está en la Escritura: ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? No convirtáis, pues, los miembros de Cristo en miembros de una ramera" (I Cor. 6, 15). Y el Salvador dice: Quien come mi cuerpo y bebe mi sangre está en Mí y Yo en él (Io. 6, 56). Aquí está muy en su lugar la constatación de que Cristo no habla de estar en nosotros por el amor recíproco, sino por la participación real. Del mismo modo que se amasan los trozos de cera y se les pone a derretir al fuego para convertirlos en un solo trozo, así está El en nosotros y nosotros en El después de recibir su cuerpo y su preciosa sangre. Lo que por nacimiento es corruptible, sólo podía ser vivificado mezclándose corporalmente con el cuerpo de la vida misma, es decir, con el Unigénito. Y si no quieres dejarte convencer por mis palabras, cree por lo menos a Cristo, que dice: En verdad, en verdad os digo, si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre no tendréis vida en vosotros... La vida eterna significa en realidad lo mismo que la carne de la vida, es decir, el Hijo Unigénito de Dios" (Comentario al Evangelio de San Juan 10, 2). San Juan Crisóstomo dice en su Comentario al Evangelio de San Juan (46; PG 59, 260): Quie-

re que nos hagamos su cuerpo, no sólo por el amor, sino que nos mezclamos realmente con su cuerpo. Por eso se mezcla El con nosotros y por eso injerta su cuerpo en nosotros: así nos haremos uno con El, como un cuerpo unido a su Cabeza." De modo parecido habla en una homilía sobre el Evangelio de San Mateo (83; PG 58, 743). En la Explicación a la primera Epístola a Timoteo (Homilía 15; PG 62, 585) dice: "Dios nos dice: Yo impero sobre los ángeles, pero por medio del Primogénito también tú; Yo me siento sobre el trono regio, pero también tú por medio del Primogénito. El nos resucitó consigo, como está escrito, y nos sentamos con El a la derecha del Padre. Querubines y serafines y todo el ejército celeste, principados y potestades, tronos y dominaciones te adoran por el Primogénito. No reniegues de ese cuerpo que recibe tantos honores que hasta las potestades incorpóreas tiemblan ante él." La fuerza e intimidad que conceden los Santos Padres a la unidad con Cristo se expresa en el dicho de San Agustín de que el cristiano se ha convertido en Cristo. Dice en un Sermón (133, 8): "Por tanto, nosotros somos El mismo (Cristo), porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo, porque El es nuestra Cabeza, porque Cabeza y Cuerpo hacen el Cristo total." Ideas parecidas encontramos también antes y después de San Agustín. Así, por ejemplo, dice Tertuliano (*Sobre la penitencia*, cap. 10): "En uno como en otro vive la Iglesia. Pero la Iglesia es Cristo. Por tanto, cuando te echas a los pies de tus hermanos recibes a Cristo y adoras a Cristo." San Gregorio Nacianceno (Sermón 40, sección 10; PG 36, 372) dice: "Cuando el demonio quiere tentarte y te enseña todos los reinos exigiéndote que le adores, despréciale, porque es pobre. Dile, haciendo la señal de la cruz: también yo soy imagen de Dios. Pero yo no he sido arrojado de la gloria celestial. Yo me he vestido de Cristo. El se ha hecho propiedad mía por el bautismo. Por tanto, tú eres quien debe adorarme a mí. Y él, creo yo, se apartará vencido por estas palabras." Citemos de nuevo a San Juan Crisóstomo; en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* (Homilía 88, sección 3; PG 58, 779) dice: "Aunque no lo parezca a simple vista, es Cristo quien bajo ese aspecto recibe los dones y va a pedir. Tú dices que no cuando oyes que Cristo va a pedir... Si ahora no lo crees y no le haces caso, no haciendo caso a un cristiano en su pobreza, ya le creerás cuando se te aparezca para decirte: Todo lo que hiciste a uno de mis pequeños, a Mí me lo hiciste."

La unión del hombre que vive en gracia con Cristo fué explicada desde antiguo como *nacimiento de Cristo* en el hombre, más concretamente, en el corazón del hombre. Según San Hipólito, por ejemplo, la Iglesia da continuamente a luz al Cristo perfecto, al hacerle presente en los bautizados (*De antichristo*, 11; cfr. cap. II de la *Epístola a Diognetes*, que, lo mismo que el capítulo 12, es un fragmento de un escrito de San Hipólito). Orígenes pregunta lo mismo que más tarde el maestro Eckhart, en una homilía sobre Jeremías (9, 1): "¿De qué me hubiera servido que Cristo hubiera nacido de la Santa Virgen, pero no en mi corazón?" En una homilía sobre el Levítico (12, 7) dice: "Los que predicán en la Iglesia la palabra de Dios, confíenles (los creyentes) el misterio de la fe; deben predicarles la palabra de Dios y los misterios de la fe, para que Cristo sea configurado en ellos. ¿O no sabes que de la semilla de la palabra de Dios que se siembra nace Cristo en los corazones de los oyentes?" Cfr. H. Rahner, *Die Gottesgeburt*, en: "Zeitschrift für kath. Theo-

logie" 59 (1935) 333-418. La doctrina del nacimiento de Cristo (o de Dios) en los hombres pasó de Orígenes por muchos caminos o con muchas variantes (San Máximo Confesor, San Agustín, Juan Escoto Erigena) hasta la mística alemana, sobre todo el maestro Eckhart. Taulero describió en un famoso sermón de la Natividad el triple nacimiento de Dios en los hombres (cfr. J. Bernhart, *Der stumme Jubel*, 1936, 288-293). Cuando en los Santos Padres y en los místicos medievales se habla del nacimiento de Cristo o del nacimiento de Dios en los hombres o de que los hombres nacen de Dios, bajo representaciones contrarias, se alude al mismo hecho. Cuando hablan de que el hombre nace de Dios piensan en que es Dios quien infunde la vida a los hombres. Cuando hablan del nacimiento del Hijo de Dios en los hombres piensan que es el hombre, a quien Dios regala la vida divina mediante la incorporación en Cristo.