

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Piotr PAWEŁ ROSZAK

«MYSTERIUM» EN LA TEOLOGÍA
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

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

PAMPLONA

2010

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 16 mensis decembris anni 2009

Dr. Caesar IZQUIERDO

Dra. Jutta BURGGRAF

Coram tribunali, die 30 mensis martii anni 2009, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LV, n. 2

PRESENTACIÓN

«Ciencia *versus* misterio» —éste parece ser el paradigma que durante mucho tiempo ha ido impregnando el clima intelectual de la Europa occidental en la que, por cierto, nació la ciencia moderna tal como la conocemos hoy—¹. Para el planteamiento que defiende la tesis del conflicto entre los misterios cristianos y las verdades científicas, el misterio es inaceptable. Un claro intento de eliminar el misterio del ámbito de la ciencia lo encontramos, sólo por dar un ejemplo, en el sistema hegeliano y en su propuesta de anular el misterio en base de la reducción de la revelación a la filosofía.

Evidentemente, según este modo de pensar, la fe es un acto irracional, que se refiere a un fondo de realidad que escapa a los criterios racionales, y por tanto, se queda en «el misterio». El mundo para la ciencia, en cambio, no tiene ningún misterio, o si lo tiene es de carácter simplemente psicológico, ya que sólo es cuestión de tiempo que desaparezcan los misterios, porque son unos fenómenos sólo temporalmente inexplicables. La fe en el progreso de la razón y su victoria sobre el misterio son características de este modo de pensar. El misterio sirve entonces de excusa para excluir a la fe (y en consecuencia a la teología) del ámbito de la ciencia y de lo que tiene un verdadero interés.

Sin embargo, el misterio es una categoría irrenunciable para la fe y para la teología: indica un orden de conocimiento que supera lo investigado por las ciencias empíricas, pero no lo contradice. «El misterio se plantea desde sí mismo, como un hecho que se explica en sí mismo, por lo cual, no se encuentra camino racional para llegar hasta él»². Al tratar del misterio en el trabajo del teólogo, no se trata de un mero oscurecimiento provisional de una verdad, sino de reconocer la inteligibilidad de la fe que excede la capacidad natural de la razón, precisamente porque el misterio implica la afirmación radical de la misteriosidad de la realidad que permite avanzar en el camino hacia aquel que es la «*Summa Veritas*».

En santo Tomás, la base del misterio, bien articulada en la *Secunda Secundae*, se encuentra en la convicción de que la fe se dirige no al enunciado, sino a la «res» («*Actus credentis non terminatur ad enuntiatibile, sed ad rem*»³). Aquí encuentra santo Tomás el espacio donde se abre el misterio. No es cuestión de abandonar el criterio de la «ratio» a la hora de intentar a llegar a la realidad de la «res», sino de afirmar que el mundo real es más rico que nuestros conceptos. El misterio invita a la humildad intelectual que para el santo de Aquino no significa la renuncia de la actividad de investigar, sino al contrario, la apertura del intelecto a lo que él llama el «*adventus veritatis*».

El Nuevo Testamento utiliza la palabra griega «*mysterion*» 27 veces, de los cuales 20 aparecen en el «*Corpus Paulinum*» en el sentido de la acción salvífica de Dios, en principio oculta y que se iba revelando y se ha realizado en la obra salvadora de Cristo⁴. Para san Pablo, quien enraiza su comprensión del «*mysterion*» en la tradición judía sapiencial y apocalíptica, en el misterio se destacan tres elementos principales: el designio salvífico de la Trinidad, su realización en la Pascua de Jesucristo y la Iglesia en cuanto es la presencia del misterio en camino hacia la patria. En resumen, el misterio para el Apostol de los gentiles, es «Cristo entre vosotros» (*Col 1, 27*). Conocer el misterio significa conocer al mismo Dios (*1 Co 2,1*) y a Cristo (*Ef 5,32*). De esta forma, el misterio pasa a la vida de la Iglesia que en su seno vive «el gran misterio de la piedad» (*1 Tim 3,16*). El apostol habla también de la sabiduría oculta que tiene forma de misterio (*1 Co 2,6-9*), que se adquiere no sólo por la escucha y el estudio, sino amando a Cristo.

Este sentido bíblico ha prevalecido en la patrística, desde Ignacio de Antioquía y otros Padres griegos (Melitón de Sardes, Ireneo de Lyon, Orígenes, Atanasio, Juan Damasceno) hasta el mismo san Agustín y los Padres latinos (Lactancio, León Magno, Ambrosio). Ha sido una doctrina aceptada plenamente por el Oriente y Occidente cristiano. En general, los Padres al identificar el «*mysterion*» con Cristo, subrayan lo inagotable que es el conocimiento de este misterio: es algo en que podemos adentrarnos permanentemente y nunca podremos tenerlo por acabado.

De esta manera, el tema del misterio, presente en abundantes escritos de los Padres de la Iglesia, llega a la síntesis de santo Tomás de Aquino, en quien el dominico francés M.-J. Le Guillou veía «el exponente más completo de la teología cristiana del misterio»⁵ y base de una renovación teológica. Santo Tomás destaca lo importante e irrenunciable que es para la teología la cuestión del misterio, porque al hablar del «*Deus absconditus*» con lenguaje humano, se ve obligado a reconocer que «expresamos lo sublime de Dios como podemos, bal-

buceando»⁶. Por tanto, según el Aquinate, la categoría del «*mysterium*» es imprescindible en el discurso cristiano sobre Dios, este Dios de la Revelación que ha cumplido su eterno plan de salvación del género humano y se ha revelado en Cristo.

A la hora de proponer una investigación sobre la comprensión del misterio en santo Tomás, parece conveniente tomar nota de la evolución de algunas corrientes intelectuales que, a lo largo del siglo XX, se han abierto a las perspectivas capaces de acoger el misterio.

En efecto, parece que el siglo XX ha recuperado el interés por el tema del misterio frente a los fracasos de las corrientes filosóficas que pretendían conseguir una explicación total de la realidad, sin lugar para cualquier misterio. De hecho, los totalitarismos del último siglo, basados en la filosofía materialista, han representado un intento de eliminar el misterio de la vida humana, que les parecía totalmente explicable, sin necesidad de buscar referencia ajena a ellos mismos. Frente a esas posiciones, el movimiento personalista del siglo XX, empezó a profundizar en el fenómeno del misterio descubriendo en él una fuente de inspiración. Basta mencionar al filósofo francés Gabriel Marcel y su libro «*Ser y tener*» donde retoma este tema e introduce la famosa distinción entre el problema (cuestión técnica sin resolver; aporía) y el misterio (donde estoy implicado como persona, ya que se establece relación con esta realidad)⁷. Un verdadero renacimiento de la temática del misterio, ya en el sentido teológico como punto central de la comprensión de la liturgia cristiana, está relacionado con la figura de O. Casel y su obra.

Hasta hoy no han sido muchos los estudios sobre el concepto del misterio en santo Tomás de Aquino. Una de las primeras investigaciones fue llevada a cabo por A. Hoffmann⁸ en los años treinta del siglo pasado y mostró las primeras líneas de comprensión tomista del misterio. Casi diez años después, la figura del Aquinate como filósofo destacado por su particular «sentido del misterio» la presentó el tomista Garrigou Lagrange⁹, limitándose al campo filosófico y dejando al lado las implicaciones teológicas que conlleva. De mucha importancia son también los estudios dedicados a la tradición de la teología negativa en santo Tomás, que han surgido en torno al interés por la figura del Pseudo-Dionisio Areopagita. Gracias a estas publicaciones se va descubriendo, con mucha sorpresa, la postura del Aquinate que no se ha conocido tanto en épocas pasadas: como teólogo que destaca la misteriosidad de Dios que no le puede alcanzar totalmente nuestro entendimiento.

La renovación de la teología bíblica iniciada con el concilio Vaticano II fructificó en dos estudios importantes dedicados a la comprensión

tomista del misterio. El primero de ellos es del dominico francés M.-J. Le Guillou¹⁰ quien vio en el Aquinate, «*Magister in Sacra Pagina*», al fiel lector de san Pablo y su idea del ‘*mysterion*’. Le Guillou veía en el misterio en santo Tomás la categoría sintética que permite construir una teología fiel al contenido íntegro de la revelación y afrontar unitariamente la manifestación salvífica de la Trinidad y su fuente íntima en la Vida Divina. De ahí saca la conclusión de que el misterio como elemento central de la economía constituye al mismo tiempo la raíz de la teología: se trata de un vínculo inseparable entre ambas y clave fundamental de la tradición católica. A juicio de Le Guillou, el Aquinate con su comprensión del misterio, cuyo núcleo es la cristología, permite recuperar la unidad entre economía y teología que se habían separado desde los grandes teólogos de la escolástica hasta nuestros tiempos.

Las ideas de Le Guillou han encontrado una fuerte crítica de parte de D. O’ Connor¹¹ quien subrayó en su investigación sobre el uso del término «*mysterium*» en los escritos de santo Tomás, que éste utiliza dicho concepto sobre todo en sentido genérico, como ocultamiento. Él está convencido de que el procedimiento de Le Guillou no es legítimo ya que impone una comprensión paulina del misterio que no ha sido expresamente elaborada por el Aquinate. El camino que propone O’Connor es la investigación contextual de los escritos de santo Tomás para ver en que circunstancias teológicas aplica este término y a que realidad se refiere en cada uno de estos casos.

Sin embargo, los estudios de Le Guillou y O’Connor, aunque revelan aspectos verdaderos de la comprensión tomista del misterio, parecen no englobar todas las dimensiones del pensamiento del Aquinate sobre el misterio, sobre todo en lo que se refiere al gran tema de la naturaleza del conocimiento humano. No encontraremos en ninguno de los dos, un tratamiento del lenguaje del misterio, basado en la analogía o la antropología a partir del misterio. Es difícil aceptar con O’Connor como única fuente de la doctrina sobre el misterio en el Aquinate la cuestión terminológica. Más bien, habrá que afirmar todo lo contrario, ya que podemos notar con toda seguridad la categoría del misterio como una noción supuesta en la labor teológica de santo Tomás. El estilo propio del Aquinate le lleva a no explicar abiertamente la idea fundamental de su obra, sino que deja que el lector la descubra cuando progresa en la lectura.

La tesis quiere ofrecer una perspectiva de la teología del Aquinate que tomará en cuenta todo el pensamiento tomista sobre el misterio. En la categoría del misterio encontramos el verdadero corazón de su teología, que se debe cultivar «*secundum mysterium*». De esta ma-

nera, el concepto de misterio se presenta como un término teológico clave para interpretar el sistema tomista ya que abre todos los segmentos de su doctrina. Se trata no tanto de presentar otro aspecto formal de la teología tomista cuanto de ofrecer un eje de su pensamiento, un marco teológico principal que permitirá valorar adecuadamente todos los demás elementos de su teología.

Nos parece, que este esfuerzo tiene un doble interés. Por un lado nos permitirá realizar correctamente el análisis de cómo comprende santo Tomás el misterio; al mismo tiempo nos abre la vía legítima de acceso al pensamiento del Aquinate. Así se llega a la metodología que propone para la «*sacra doctrina*» el maestro de Aquino: la exégis «*secundum mysterium*». No cabe duda de que el concepto del «*mysterium*» puede ser una propuesta digna de consideración en debates actuales sobre la interpretación de las obras del santo.

El trabajo intenta estructurar la reflexión que ofrece santo Tomás en varios de sus escritos. Para ver la posición del Aquinate dentro de la tradición teológica desde san Pablo y los Padres griegos y exponer su aportación en este tema son imprescindibles los comentarios bíblicos. Esto significa emplear una metodología especialmente atenta al peculiar estilo de los escritos bíblicos de santo Tomás, el desarrollo de su pensamiento en las grandes obras sistemáticas (desde el «*Scriptum super libros Sententiarum*» hasta la «*Summa Theologiae*») y documentar la visión general expresada en diversos modos. De esta forma, la tesis intentará conseguir una visión amplia de lo que es la teología del misterio en santo Tomás y sus consecuencias a la hora de ejercer la tarea de teólogo.

En este camino nos servirá de guía un texto de la «Suma», donde Tomás explica lo que entiende por el «*mysterium Christi*» y nos servirá en esta investigación como un constante punto de referencia. Se trata de la cuestión 2 de la *Secunda-Secundae* de la «Suma de teología» donde santo Tomás indica tres componentes del misterio de Cristo: «*in mysterio Christi hoc continentur quod Filius Dei carnem assumpserit* (1), «*quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit* (2) «*et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit* (3)»¹².

El excerptum de la tesis presenta el capítulo cuarto de la tesis que analiza detalladamente los elementos que, según el Aquinate, forman parte del misterio de Cristo. Se trata de tres acontecimientos de la historia de la salvación: la encarnación, la renovación del mundo por la redención y el misterio de su concepción del Espíritu Santo. El interés particular de cada uno de ellos está relacionado con el valor salvífico de la humanidad del Señor y abre el gran tema de la solidaridad de Cristo con los hombres.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Cfr. M. ARTIGAS, *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 77-90
2. C. IZQUIERDO, *Teología fundamental*, EUNSA, Pamplona 2002, p. 193: «El hecho de que los misterios –en los que se manifiesta y especifica el único misterio, el misterio de Dios revelado en Cristo– no sean ‘demostrables’ es el resultado de su transcendencia respecto del pensamiento humano actual o posible».
3. Cfr. *S. Th.*, II-II, q.1, a.2, ad 2.
4. J. AUER y J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, tomo VI: *Sacramentos, Eucaristía*, Editorial Herder, Barcelona 1975, pp. 30-31.
5. G. RICHI, *Teología del misterio. El pensamiento de Marie-Joseph Le Guillou*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, p. 81.
6. *S. Th.*, I, q.4, a.1, ad 1. Cfr. también J. OWENS, *St. Thomas Aquinas on the existence of God*, State University of New York Press, Albany 1980, pp. 34-51.
7. G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid 1996.
8. A. HOFFMANN, «Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin», *Divus Thomas* 17 (1936) 30-60.
9. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1945.
10. M.-J. LE GUILLOU, *Teología del misterio. Cristo y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1967.
11. D. O’CONNOR, «The concept of mystery in Aquinas’ Exegesis», *Irish Theological Quarterly* 36 (1969) 183-210, 259-282.
12. *S. Th.*, II-II, q.2, a.8c.

ÍNDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9

CAPÍTULO I LA NOCIÓN DEL «MYSTERIUM» EN SENTIDO FILOSÓFICO EN SANTO TOMÁS

1. «MYSTERIUM, ID EST OCCULTUM»	25
1.1. La sabiduría y el misterio: la riqueza de lo real respecto al pensamiento	26
1.1.1. Las limitaciones de la razón	29
1.1.2. La norma de la «ratio» como criterio del misterio	32
1.2. La doble oscuridad del conocimiento según santo Tomás	34
2. «NOMEN INCOMMUNICABILE». EL SENTIDO DEL MISTERIO EN EL CONOCIMIENTO DE DIOS	37
2.1. La dialéctica del «mysterium»: el orden de la verdad revelada	38
2.2. La existencia de «las profundidades de Dios»	40
2.3. « <i>Lucem habitat inaccessibile</i> »: trascendencia del « <i>Deus absconditus</i> »	42
3. EL HOMBRE, SER ORIENTADO HACIA EL MISTERIO	45
3.1. El carácter trascendental de la verdad revelada: en la espera del « <i>lumen gloriae</i> »	46
3.2. La analogía como un 'instrumento del misterio'	52
3.2.1. El lenguaje del misterio y los nombres de Dios	53
3.2.2. Tres caminos de analogía	56
3.3. El itinerario de la razón hacia el misterio	62
3.4. Los misterios y el « <i>adventus veritatis</i> »	65

CAPÍTULO II
EL MARCO FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGÍA
TOMISTA DEL «*MYSTERIUM*»

1. « <i>LUMEN REVELATIONIS</i> », MISTERIO Y REVELACIÓN	70
1.1. La necesidad de la revelación	70
1.2. El modelo de armonía entre la fe y la razón	72
1.3. La transmisión del misterio: « <i>via revelationis</i> »	75
1.3.1. Dos secretos de Dios	83
1.3.2. Doble conocimiento del misterio	89
1.4. La perspectiva del misterio y la exégesis tomista « <i>secundum mysterium</i> »	92
2. « <i>MYSTERIUM</i> » COMO PROYECTO SALVÍFICO DE DIOS	99
2.1. El misterio como revelación de la sabiduría de Dios	102
2.1.1. La lógica de la « <i>manifestatio</i> » y el misterio	105
2.1.2. El misterio de la piedad	109
2.2. Cristo como punto culminante del misterio	110
2.3. Elementos de la teología griega en la visión del misterio	114
3. LAS DIMENSIONES DEL MISTERIO	122
3.1. Misterio eterno	123
3.2. Misterio realizado	126
3.3. Misterio celebrado	129

CAPÍTULO III

«*MYSTERIUM CHRISTI CREDI NON POTEST SINE FIDE TRINITATIS*»
EL NEXO CRISTOLOGÍA – TEOLOGÍA TRINITARIA

1. EL ORIGEN TRINITARIO DEL MISTERIO	140
1.1. Misiones trinitarias y el misterio	145
1.1.1. El Hijo del Padre « <i>ab aeterno</i> » y su misión	148
1.1.2. Teología del Verbo: el carácter revelador del Logos	152
1.2. ¿Existe una ‘cristología trinitaria’ en santo Tomás?	155
2. « <i>SPIRITUS EST QUI LOQUITUR MYSTERIA</i> » (1 Cor 14,2). EL ESPÍRITU SANTO Y EL MISTERIO DE LA RECIPROCIDAD	160
2.1. El Espíritu como unificador del plan de Dios	161
2.2. El Espíritu y los « <i>secreta divinitatis</i> »	164
3. CONSIDERACIÓN UNITARIA DE LA ECONOMÍA TRINITARIA	170
3.1. Los « <i>mysteria vitae Christi</i> »	173
3.2. La Cruz como núcleo del misterio	176

CAPÍTULO IV
«MYSTERIUM CHRISTI» COMO EJE
DE LA TEOLOGÍA DEL AQUINATE

1. LAS TRES VERDADES EN TORNO DEL MISTERIO DE CRISTO EN SANTO TOMÁS	183
1.1. La virtud de la fe y el « <i>mysterium Christi</i> »	184
1.2. La percepción del misterio de Cristo en el tiempo	189
2. « <i>FILIUS DEI CARNEM ASSUMPSERIT</i> »	191
2.1. Identidad de Cristo: naturaleza de la unión hipostática	192
2.2. La excelencia del misterio de la encarnación	200
2.3. Mediación de la humanidad del Señor como « <i>instrumentum divinitatis</i> »	206
2.4. El misterio en el contexto de la solidaridad de Cristo	214
2.5. La hermenéutica del misterio: teología «desde» y «hacia» Cristo	222
2.5.1. Teología-desde-Cristo	224
2.5.2. Teología-hacia-Cristo	227
3. « <i>PER GRATIAM SPIRITUS SANCTI MUNDUM RENOVAVERIT</i> »	230
3.1. La comunicación del misterio de Cristo por Espíritu	230
3.2. El misterio de la reparación como ‘trinitarización’ del hombre ...	234
3.3. El misterio de la recapitulación	239
4. « <i>DE SPIRITU SANCTO CONCEPTUS FUERIT</i> »	245
4.1. El misterio de la filiación	245
4.2. El papel del Espíritu en la « <i>conceptio corporis Christi</i> »	247
4.3. Mariología tomista a la luz de la teología del misterio	252

CAPÍTULO V
LA IGLESIA – PRESENCIA «DEL MISTERIO».
PERSPECTIVAS ECLESIOLOGICAS
DE LA TEOLOGÍA DEL MISTERIO

1. LA COMUNIÓN INTRATRINITARNA COMO FUENTE DE LA IGLESIA	262
1.1. Caracter misterioso de la Iglesia: « <i>de Trinitate</i> »	268
1.2. La Iglesia « <i>ex hominibus</i> » y su destino trinitario	271
2. LA IGLESIA COMO «PLENITUD DEL MISTERIO»	274
2.1. El dinamismo de la fe y la Iglesia como « <i>Corpus Mysticum</i> » y « <i>Domus Dei</i> » (Christi)	282
2.2. La dignidad de ser « <i>participes mysteriorum Christi</i> » y los depositarios de los secretos de Dios	288
3. MISTERIO DE CRISTO Y SU PROLONGACIÓN EN EL « <i>MYSTERIUM ECCLESIAE</i> »	291
CONCLUSIONES	297
BIBLIOGRAFÍA	307

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

FUENTES: OBRAS DE SANTO TOMÁS

- In Isaiam Prophetam Expositio*, en *Opera Omnia*, t.XXVIII, Leonina, Romae 1974
- Principium «Rigans Montes de Superioribus»*, en *Opuscula Theologica*, vol. 1, Marietti, Taurini-Romae 1954, pp. 441-443.
- Super Epistolam ad Colossenses Lectura*, en SEP2, pp. 125-161.
- Super Epistolam ad Ephesios Lectura*, en SEP2, pp. 1-87.
- Super Epistolam ad Galatas Lectura*, en SEP1, pp. 563-649.
- Super Epistolam ad Hebreos Lectura*, en SEP2, pp. 335-506
- Super Epistolam ad Romanos Lectura*, en SEP1, pp. 5-230.
- Super Evangelium Ioannis Lectura*, ed. Marietti, cura P.Raphaelis Cai, Taurini-Romae 1952.
- Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, ed. Marietti, cura P.Raphaelis Cai, Taurini-Romae 1951.
- Super Primam Epistolam ad Corinthios Lectura*, en SEP1, pp. 231-435.
- Super Primam Epistolam ad Thessalonicenses Lectura*, en SEP2, pp. 163-190.
- Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura*, en SEP2, pp. 211-264.
- Super Secundam Epistolam ad Corinthios Lectura*, en SEP1, pp. 437-561.
- Super Secundam Epistolam ad Thessalonicenses Lectura*, en SEP2, pp. 191-209

POSICIONES SOBRE LA TEOLOGÍA DEL AQUINATE EN GENERAL

- ALARCON, E., «Avances en nuestro conocimiento histórico sobre Tomás de Aquino», *Anuario filosófico* 39 (86), 371-400.
- BACKES, I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Padeborn 1931
- BAGLOW, Ch., «*Modus et forma*»: *a new approach to the exegesis of Saint Thomas Aquinas with an application to the «Lectura super Epistolam ad Ephesios»*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome 2002
- BAILLEUX, E., «La plénitude des temps dans le Christ», *Revue Thomiste* 71 (1971) 5-32.

- BENOIT, P., *Rivelazione e ispirazione secondo la Bibbia in san Tommaso d'Aquino*, Brescia 1966.
- BERGER, D., «Instrumentum nostrae salutis. Die Rolle der Instrumentalursächlichkeit im Denken des hl. Thomas von Aquin», *Angelicum* 3(2005), 553-574.
- «Die letzte Schrift des heiligen Thomas von Aquin», *Forum Katholische Theologie* 3(1998), 221-230.
- «Die Menschwerdung des Ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie», *Forum Katholische Theologie* 19(2003), 14-38.
- BIFFI, I., *Alla scuola di Tommaso D'Aquino*, Lumen Ecclesiae. *Intelligenza e amore del misterio cristiano*, Jaca Book, Milano 2007
- «Gesù Cristo «misura» dell'uomo in Tommaso d'Aquino», *Doctor Communis* 1/2 (2007), 259-274.
- *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992.
- BISCEGLIA, B., In natura humana Deus Pater impressit Verbum. *Dio Padre nel commento di San Tommaso al Vangelo di san Giovanni. Indagine dottrinale e verifica analitica. Analisi statistica e lessicografica*, Roma 2006
- CARBONELL, M., *El comentario de Santo Tomás de Aquino a Col 1, 15-20: (estudio comparativo de Col 1, 15-20 en Santo Tomás y en sus antecedentes patristicos y medievales más importantes, San Juan Crisóstomo, Ambrosiáster y Pedro Lombardo)*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1993.
- CELADA LUENGO, G., *Tomás de Aquino, testigo y maestro de fe*, San Esteban, Salamanca 1999
- CEVOLINI, A., «L'operazione di riflessione in Tommaso d'Aquino con particolare riguardo all'intelletto umano», *Divus Thomas* 41 (2005) 135-217.
- CROSS, R., *The metaphysics of the incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford University Press, New York-Oxford 2002.
- DĄBROWSKI, W., «La dottrina de la imago Dei nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo», *Angelicum* 80 (2003) 779-828.
- DAGUET, F., *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin. Finis omnium Ecclesia*, J.Vrin, Paris 2003.
- DAUPHINAIS, M. (ed.), *Aquinas the Augustinian*, The Catholic University of America Press, Washington 2007.
- DOMANYI, T., *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Peter Lang Verlag, Bern-Frankfurt 1979.
- DÖRNEMANN, H., *Freundschaft als Paradigma der Erlösung: eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Würzburg 1997.
- DOZOIS, C., «Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin», *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963) 145-167.
- DURAND, E., «Comment pratiquer la théologie trinitaire en pèlerine? Béatitude et trinité selon Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 2(2008) 209-223.

- ELDERS, L. *Faith and science. An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Herder, Roma 1974
- «La cristología de *La Suma contra gentiles*», en *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA*, Córdoba 1999, 209-228.
- GARCÍA-HUIDOBRO, J., «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», *Sapientia* 50 (1995) 243-262.
- GARRAPUCHO, F.R., «Modelos de la Iglesia». Perspectiva histórica y problemática actual», *Salmanticensis* 3(1994), 365-395.
- GEEST VAN, P. (ed.), *Aquinas as authority: a collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000*, Peeters, Leuven 2002.
- GEISELMANN R., «Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin», *Theologische Quartalschrift* 107 (1926) 198-222; 108 (1927) 233-255.
- GHERARDINI, B., «La sacramentalità della Chiesa nella prospettiva dei Padri, di S. Tommaso e dei teologi moderni», *Doctor Communis* 27 (1975) 74-122.
- GIUSTINIANI, P., «E' ancora attuale la prospettiva cristologica di Tommaso? Alcuni criteri di metodo per la verifica dell'orizzonte ermeneutico dell'Angelico», en *S. Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, red. A. Piolanti, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1995, 217-238.
- GORMAN, M., «Christ as composite according to Aquinas», *Traditio* 55 (2000) 143-157.
- «Uses of the Person – Nature Distinction in Thomas's Christology», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 67 (2000) 58-79.
- GUERRA PRATAS, M.H, *El valor revelador de la historia según santo Tomás de Aquino*, Athenaeum Romanum Sanctae Cricis Facultas Theologiae, Romae 1990.
- *Cristo, centro del cosmos y de la historia según Santo Tomás de Aquino*, en *S. Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, red.A. Piolanti, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1995, 251-262.
- GUGGENHEIM, A., «Le Christ Grand Prêtre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Ep. Hebr.», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003) 499-523.
- GUINDON, R., «La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du Prologue de saint Jean», *Revue de l'Université d'Ottawa* 29 (1959) 5-23.
- HAYEN, A., *San Tommaso d'Aquino e la vita della Chiesa oggi*, Milano 1993
- HEDWIG, K., «Sobre el "ahora" (nunc) en Tomás de Aquino», *Anamnesia* 13 (2003) 47-70.
- HENLE, R., *Saint Thomas and Platonism. A study of Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*, The Hague, Martinus Nijhoff 1956.
- HUERGA, A., «Diego de Deza, 'defensor de santo Tomás (1491-1517)», *Revista Española de Teología* 34 (1974) 351-372.

- ICETA GAVICAGOGEASCOA, M., *La moral Cristiana habita en la Iglesia: perspectiva eclesiológica de la moral en santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 2004.
- IMMARIONE, G., *Gesù Cristo e la Chiesa in san Tommaso d'Aquino*, Roma 1997.
- JENKINS, J., *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*, Cambridge 1997.
- JORDAN, M., «Theological exegesis and Aquinas's treatise "against the Greeks"», en *Church History* 56 (1987) 445-456.
- KNOCH, W., *Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung*, Bonifatius Verlag, Paderborn 1992.
- LOBATO, A., «Experiencia religiosa y creatividad en Tomás de Aquino», en *Hombre magnanimo y libre. Homenaje al cardenal Jose M. Bueno Monreal*, dir. M. Oliver Roman, CET, Sevilla 1983, 261-294.
- LAPORTE, J.M., «Christ in Aquinas's *Summa theologiae*: Peripheral or Pervasive?», *The Thomist* 2 (2003) 221-248.
- LECEA, J.M., *La unión a Cristo. Una interpretación del pensamiento paulino a través de los comentarios de santo Tomás*, Salmanticensis 1(1974), 7-26.
- LEVERING, M., «Christ the Priest: An Exploration of *Summa Theologiae*, Question 22», *The Thomist* 71 (2007) 379-418.
- «Contemplating God: YHWH and Being in the Theology of St Thomas Aquinas», *Irish Theological Quarterly* 67 (2002) 17-31.
- MACDONALD, P., «Direct Realism and Aquinas's Account of Sensory Cognition», *The Thomist* 71 (2007) 343-378.
- MARTÍNEZ, F., «La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en san Tomás de Aquino», *Studium* 9 (1969) 377-404.
- MARTÍNEZ, M.A., «La mediación de la humanidad de Cristo: clave de la lectura soteriológica de santo Tomás de Aquino», *Ciencia Tomista* 128 (2001) 209-276, 417-439.
- MCCABE, H., «Aquinas on the Trinity», en *Silence and the word*, ed. O. Davies, D. Turner, Cambridge Univ. Press 2002, 76-93.
- MITCHELL, W., *The relationship between kingdom and church in the writings of st. Thomas*, Roma 1973.
- MONDIN, B., «I modelli ecclesiologici di Agostino, Pseudo-Dionigi, Bernardo e Tommaso», en *Cinquant'anni di Magisterio Teologico. Scritti in onore di Mons. Antonio Piolanti nel 50.mo del suo sacerdozio*, Pontificia Academia di S. Tommaso, Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1985, 75-98.
- «La cristologia di S. Tommaso in vista del terzo millenio», en *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA*, 351-363.
- *La cristologia di San Tommaso d'Aquino: origine, dottrine, principali, attualità*, Urbaniana Univ.Press, Roma 1997.
- MORRIS, T., «St. Thomas on the identity and unity of the person of Christ: a problem of reference in Christological discourse», *Scottish Journal of Theology* 35 (1982) 419-430
- MUÑOZ, A., «Tomás de Aquino, peregrino de Dios», *Sapienza* 26 (1971) 95-102.

- NARCISSE, G., «Le Christ selon saint Thomas», en *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Toulouse 2003, 115-130.
- *Les raisons de dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg 1997
- NEIDL, W., *Thearchia: die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Habel, Regensburg 1976.
- NICOLAS, M.-J., «Le Christ et la création d'après saint Thomas d'Aquin», *Studia Mediaevalia* (1971) 79-100.
- NIEUWENHOVE VAN, R., «In the Image of God: The Trinitarian Anthropology of St Bonaventure, St Thomas Aquinas and the Blessed Jan van Ruusbroec», *Irish Theological Quarterly* 66 (2001) 109-124, 227-238.
- O'MEARA, T., *Thomas Aquinas theologian*, Univ. of Notre Dame, London 1997.
- OLS, D., *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Roma 1991.
- «Réflexions sur l'actualité de la christologie de saint Thomas», *Doctor Communis* 34 (1981) 58-71.
- O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1992.
- PALUCH, M., «“God permits the evil for the good”. Two different approaches to the History of Salvation in Aquinas and Bonaventure», *Angelicum* 2 (2003) 327-338
- PASQUALE, G., «La unicidad de la persona de Jesucristo: ensayo de una gramática teológica», *Verdad y vida* 245-246 (2006) 277-300.
- PESCH, O., *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992.
- PIE-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sigueme, Salamanca 2007.
- PONCE, M., *La naturaleza de la Iglesia según santo Tomás. Estudio del tema en el Comentario al «Corpus Paulinum»*, EUNSA, Pamplona 1979.
- PORRO, P., *The medieval concept of time. Studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2001.
- PRADES, J., «Los textos sobre la inhabitación de la Trinidad en la Summa Theologiae de Tomás de Aquino», *Revista Española de Teología* 1 (1993) 5-41.
- RASCHKO, M., «Aquinas's theology of incarnation in light of Lombard's subsistence theory», *The Thomist* 65 (2001) 409-439.
- REICHMANN, J., «Aquinas, Scotus, and the Christological Mystery: Why Christ is Not a Human Person», *The Thomist* 71 (2007) 451-474.
- REINHARDT, E., *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios: Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona 2005.
- RIBEIRO DE NASCIMENTO, C., «Thomas d'Aquin et l'histoire de la philosophie grecque», en *Was ist Philosophie im Mittelalter?: Akten des X. Interna-*

- tionalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt / herausgegeben von Jan A. Aertsen und Andreas Speer; für den Druck besorgt von Andreas Speer, Gruyter, Berlin 1998, 293-297.*
- RICHES, A., «After Chalcedon: the oneness of Christ and the Dyothelite mediation of his teandric union», *Modern Theology* 2 (2008) 199-224.
- RIPLINGER, T., *The Psychology of Natural and Supernatural Knowledge According to St. Thomas Aquinas*, Tübingen 2003.
- ROSSI, M., «Methodological guide to interpreting the text of saint Thomas Aquinas», *Angelicum* 85 (2008) 519-537.
- RUBIO, M., *Aquinas and Maimonides on the possibility of the knowledge of God: an examining of the Quaestio de attributis*, Springer, Dordrecht 2006.
- RUELLO, F., *La christologie de Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1987.
- RUIZ FREITES, A., «Il "Comento ai Salmi penitenziali" di Innocenzo III e l'interpretazione biblica alla luce di san Tommaso», *Sacra Doctrina* 2 (2008) 54-114.
- RYAN, F., «Auctoritas in the Theology of St. Thomas Aquinas», *New Blackfriars* 88 (2007) 443-456.
- SALAS, V., «Thomas Aquinas on Christ's Esse: a Metaphysics of Incarnation», *The Thomist* 4 (2006) 577-604.
- SANTI, F., «L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale», *Angelicum* 81 (1994) 509-515.
- SCHELL, P., «La doctrina de la memoria espiritual en el *De Veritate*», en *Acti del Congresso Internazionale su Lumanesimo cristiano nel III Millenio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 settembre 2003*, vol. I, Vatican 2004, 675-689.
- SCHOOT, H., «Christ crucified contested: Thomas Aquinas answering objections from Jews and Muslims», en B. ROGGEMA (dir.), *The Three Rings. Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Peeters, Leuven-Dudley 2005, pp. 141-162.
- SCHWALM, R., *Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin: Leçons, notes et commentaires*, Lethielleux, Paris 1910.
- SELLES, J., «Los hábitos lógicos según santo Tomás de Aquino», *Gregorianum* 1 (2008) 69-85.
- SMALLEY, B., «Use of the Spiritual Sense of Scripture in Persuasion and Argument by Scholars in the Middle Age», *Recherches de Theologie ancienne et medievale* 52 (1985) 44-63.
- SON, E., *Thomas d'Aquin et l'écriture: une exégèse contemplative*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 4 (2007) 731-741.
- STOHR, A., *Der hl. Thomas als Kronzeuge für P. Odo Casels Mysteriumtheorie*, *Pastor Bonus* 42 (1931) 422-436.
- STUMP, E., «Aquinas' Metaphysics of Incarnation», en S. T. DAVIES (red.), *The Incarnation. An interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford Un. Press, Oxford 2002, 197-219.

- TONER, Ch., «Was Aquinas an Egoist?», *The Thomist* 4 (2007) 577-608.
- TORRELL, J.P., *La «Somme de théologie» de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998.
- «Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 2(1998) 201-242.
- *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception*, Catholic University of America Press 2005.
- «La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas», *Revue Thomiste* 46 (1996) 179-208.
- VALSECCHI, A., *Il fine dell'uomo nella teologia de Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003.
- VELASCO, R., «La Iglesia en la tercera parte de la Suma de Sto. Tomás», *Claretianum* 10 (1970) 109-138.
- VELDE, R., *Aquinas on God: the «divine science» of the Summa Theologiae*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005.
- VERBEKE, G., *Aquinas and problems of his times*, Leuven University Press, Leuven 1976.
- WAWRYKOW, J., «Christ and the Gifts of the Holy Spirit according to Thomas Aquinas», en PRÜGL, T. (red.), *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben in Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag*, Schönningh, Paderborn 2007, 43-62.
- *Wisdom in the christology of Thomas Aquinas*, en *Christ among the medieval Dominicans*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998, 175-196.
- WEBER, E., *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988.
- WEST, J., «Aquinas on Peter Lombard and the Metaphysical Status of Christ's human nature», *Gregorianum* 3 (2007) 557-586.
- «Aquinas on the Metaphysisc of Esse in Christ», *The Thomist* 66 (2002) 231-250.
- WESTERKAMP, D., *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006, 108-122.
- WHITE, K., «Aquinas on Oral Teaching», *The Thomist* 4 (2007) 505-528.

BIBLIOGRAFÍA DEL MISTERIO

a) Santo Tomás de Aquino

- BANDERA, A., *Eclesiología histórico-salvífica. En la escuela de Tomás de Aquino*, Ed. Esin, Barcelona 1996.
- *La Iglesia imagen de Cristo*, Ope, Guadalajara 1969.
- BERGER, D., *Was ist ein Sakrament? Der hl. Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen*, Respondeo, Bd 16, Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004.

- BIAGI, R., *La causalità dell'umanità di Cristo e dei Sacramenti nella «Summa Theologiae» di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985.
- BONNEFOY, J-Fr., «La place du Christ dans le plan divin de la création», *Mélanges de science religieuse* 1 (1948) 39-62.
- BOUTHILIER, D., «Le Christ en son mystère dans les Collationes du Super Isaiam de saint Thomas d'Aquin», en *Ordo sapientiae et amoris*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Friburg, 1993, 37-64.
- BROADIE, A., «Maimonides and Aquinas on the Names of God», *Religious Studies* 23 (1987) 157-170.
- BURRELL, D., *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, University of Notre Dame Press, Indiana 1986 (51-70).
- *Aquinas on naming God*, *Theological Studies*, 1963, 183-212.
- CHARDONNENS, D., «Méditation théologique sur le mystère de l'Incarnation. L'apport de Thomas d'Aquin», *Teresianum* 1 (2002) 3-33.
- CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1980.
- CONGAR, Y., «Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 4 (1978) 523-542.
- CUELLAR, M.P., *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás: Estudio del tema en el comentario al «Corpus Paulinum»*, EUNSA, Pamplona 1979.
- CUESTA, R., «Cristo, sacramento fontal según santo Tomás de Aquino», *Escritos del Vedat* 1 (1971) 279-330;
- *Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de la salvación según santo Tomás de Aquino*, *Escritos del Vedat*, 2(1972) 57-85
- DAGUET, F., *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin: finis omnium ecclesia*, Vrin, Paris 2003.
- DAZA, F., *La encarnación y su relación con las personas divinas: estudio de los motivos por los que Santo Tomás afirma que la Encarnación convenía máximamente a la Persona del Verbo*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Romae 1989.
- DEWAN, L., «St. Thomas and the Divine Names», *Science et Esprit* 32 (1980), 19-33.
- DHAVAMONY, M., «Christocentrism according to Thomas Aquinas», en *Atti del Congresso Internazionale su L'umanesimo cristiano nel III Millenio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 settembre 2003*, vol. II, Vatican 2005, 22-39.
- GEISELMANN, J.R., «Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin», *Theologische Quartalschrift* 107 (1926) 198-222; 108 (1927) 233-255
- GHSALBERTI, A., «La logica della rivelazione. Livelli e percorsi dell'argomentazione teologica in Tommaso d'Aquino», en T. Rossi (red.), *Figurae fidei. Strategie di ricerca nel Medioevo*, Studi 2003, Pontificia Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, 77-97.
- GUILLOU, M.-J., *Teología del misterio. Cristo y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1967

- HOFFMANN, A., «Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin», *Divus Thomas* 17(1936) 30-60.
- HORST, U., *Über die Frage einer Heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, en *Thomas von Aquin. Band 1: Chronologie und Werkanalyse*, red. K. BERNATH, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, 373-395.
- IZQUIERDO, C., *Sobre el lenguaje teológico (A propósito de los nombres divinos)*, Pamplona 1978.
- «Creer y saber: la autoridad de la verdad», en *Fe y razón. I Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*, dir. J. ARANGUREN, EUNSA, Pamplona 1999, 330-344.
- *Creo, creemos ¿Que es la fe?*, Rialp, Madrid 2008.
- O'CONNOR, D., «The concept of mystery in Aquinas' Exegesis», *Irish Theological Quarterly* 36 (1969) 183-210, 259-282
- PERRIN, B.-M., *L'institution des sacraments dans le Commenataire des Sentences de saint Thomas*, Parole et Silence, Paris 2008.
- POSCHMANN, B., «Mysteriengegenwart im Licht des hl. Thomas», *Theologische Quartalschrift* 116(1935), 53-116.
- POTVIN, T., *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its scriptural foundations*, The Univ. Press, Friburgo 1973.
- REICHMANN, J.B., «Aquinas, Scotus, and the christological mystery: why Christ is not a human person», *The Thomist* 71 (2007) 451-474
- RIESENHUBER, K., «Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin», en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2, Walter de Gruyter, Berlin 1981, 969-982.
- RIESTRA, J.A., *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1985.
- RIKHOF, H., «Corpus Christi Mysticum. An Inquiry into Thomas Aquinas' Use of a Term», *Bijdragen* 37 (1976) 149-171
- RODRÍGUEZ, P., «La Iglesia como *communio* en la perspectiva de la gracia capital de Cristo», en *Atti del IX Congresso tomistico internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, 1991, 296-303.
- ROREM, P., «'Procession and Return' in Thomas Aquinas and His Predecessors», *Princeton Seminary Review* 13 (1992) 147-163.
- SABRA, C., *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an ecumenical ecclesiology*, Mainz 1987.
- SALTARELLI, M., «La "Lettera agli Efesini" al capitolo 1. Un esempio scritturistico di teología mistagógica», *Divus Thomas* 41 (2005) 118-134.
- SALVATI, G., «Cristo e il tempo. Prospettive di teología tomistica della storia», *Angelicum* 3 (2003) 527-537.
- SCHOOT, H., *Christ the 'name' of God: Thomas Aquinas on naming Christ*, Peeters, Leuven 1993.
- SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte: geschichts-theologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1964

- SWIERZAWSKI, W., «God and the mystery of his wisdom in the Pauline commentaries of saint Thomas Aquinas», *Divius Thomas* 74 (1971) 466-500.
 — «The mystery of Christ in the Ministry of St. Thomas Aquinas», *St. Tom* 13(1981), 207-219
- TAUSSIG, E., *La humanidad de Cristo como instrumento según Santo Tomás de Aquino: evolución de Sto. Tomás en el recurso a la noción de instrumento para iluminar diversos problemas cristológicos*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1990.
- TORRELL, J.-P., «Le savoir théologique chez saint Thomas», *Revue Thomiste* 46 (1996) 355-396.

b) Otros autores

- BALTHASAR, H. U., «Le mystériorion d'Origène», *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936) 513-562 y 27 (1937) 34-64.
- DANIELOU, J., *Essai sur le mystere de l'histoire*, Editions du Seuil, Paris 1953 (ed. esp. *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, Ed. Dinor, San Sebastian 1957).
- FILTHAUT, Th., *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Desclée & Cie, Paris 1954 (20-21).
- GHELLINCK DE, J., *Pour l'histoire du mot 'sacramentum'*, t. 2 *Patristique et Moyen Âge, Spicilegium sacrum lovaniense*, Louvain 1947.
- GONZALES CARDEDAL, O., *Dios*, Sigueme, Salamanca 2004.
 — *Fundamentos de cristología, II. Meta y misterio*, BAC, Madrid 2006.
- GUTIÉRREZ-MARTIN, J.L., *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2006.
 — *Iglesia y liturgia en el Africa romana del siglo IV. Bautismo y Eucaristía en los libros de Optado, obispo de Milevi*, Edizioni Liturgiche, Roma 2001.
- HARLE, W., *Dogmatik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1995.
- HUBER, C., *Speaking of God*, Pontificia Università Gregoriana and The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2000.
- KIADI, A., *Geheimnis Gottes. Gott-mit-uns: Immanuel. Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H. U. v. Balthasars*, EOS Verlag, St. Ottilien 2004.
- LA SOUJEOLE, B.-D., *Introduction au mystère de L'Eglise*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Toulouse 2006.
- LUBAC, H., *Misterio y paradoja de la Iglesia*, Sigueme, Salamanca³ 2002.
- MOHRMANN, Ch., «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», *Harvard Theological Review* 47 (1954) 141-152.
- OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*, CPL, Barcelona 2007
- PASTOR, F., «La lógica de lo inefable. Una teoría teológica del lenguaje sobre Dios», *Estudios Eclesiásticos* 44 (1983) 21-53.

- PRADES, J., *¿La razón, enemiga del misterio?*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007.
- RUFFINI, E., «*Mysterion*» e «*Sacramentum*»; *la sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Edizioni Dehoniane Bologna 1987.
- SCHEEBEN, M., *Les mystères du christianisme: leur essence, leur signification et leur enchaînement dans la perspective de leur caractère surnaturel*, Desclée de Brouwer, Bruges 1947.
- SCHEFFCZK, L., *Dios uno y trino*, Fax, Madrid 1973.
- SCHROEDER, O., «Glaube, Gnosis, Mysterium», *Theologische Revue* 42 (1943) 127-130.
- SESBOÛÉ, B., *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'iriéné de Lyon*, Desclée, Paris 2000.
- STRIET, M., *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2003, 75-151.
- TYSON, P., «Transcendence and epistemology: exploring truth via post-secular Christian Platonism», *Modern Theology* 2 (2008) 245-270.
- VIDE, V., *Los lenguajes de Dios, Pragmática lingüística y teología*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999.
- VILLAR, J.R., *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999
- «El Espíritu Santo, *Principium unitatis Ecclesiae*», *Scripta Theológica* 30 (1998) 831-860.
- VISENTIN, P., «Mysterion-Sacramentum dai Padri alla scolastica», *Studia Patavina* 4 (1957) 399-402.
- WINZEN, D., «Kirche als Mysterium», *Liturgische Leben* 1 (1934) 149-157.
- WOZNIAK, R.J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, WAM, Kraków 2007.

«MYSTERIUM» EN LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

EL «MYSTERIUM CHRISTI» COMO EJE DE LA TEOLOGÍA DEL AQUINATE

Santo Tomás pone en el centro del «*mysterium*» la persona de Cristo y su Pasión. Como escribe R. Cuesta en su estudio sobre el pensamiento tomasiano, para el Aquinate «Cristo como «*Mysterium*» recapitula el plan salvífico de Dios, pero en cuanto «manifestado en la carne» (Tt 2,11), este «*Mysterium*» designa la epifanía y realización corporal del decreto del Padre (...) todos los misterios en la presente economía de la salvación forman un todo cuyo centro es Cristo. Una de las funciones más importantes de la teología es buscar cierta inteligencia de los misterios por la interdependencia entre ellos mismos y por su conexión con el centro, el Verbo de Dios encarnado»¹.

Aunque la expresión «el misterio de Cristo» la encontramos solo una vez en la Sagrada Escritura, en la carta del apóstol san Pablo a los Efesios, sin embargo ha de observarse que Cristo aparece en el pensamiento tomista como una clave imprescindible, un centro sobre el que gravita todo. Jesucristo es el eje de su proyecto teológico y al mismo tiempo su fin: contemplar el misterio de Cristo que resplandece en la Sagrada Escritura. En Él encuentra su cumplimiento y obtiene la luz necesaria toda la historia.

El término «*mysterium Christi*» nos lleva ahora a abordar unas cuestiones cristológicas de primordial importancia para nuestra investigación.

Con mucho detalle hemos de analizar una «*quaestio*» de la Suma de Teología de la *Secunda Secundae*, donde el Maestro de Aquino explica el contenido escondido tras la expresión el 'misterio de Cristo'. Es lo esencial que permite penetrar todos los demás misterios. Merece la

pena citar la frase de q.2, a.8 que será constantemente nuestro punto de referencia y designará también la estructura misma de esta parte de nuestro trabajo. Señala santo Tomás que: «*in mysterio Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit (1), quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit (2) et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit (3)*»².

1. LAS TRES VERDADES EN TORNO DEL «MISTERIO DE CRISTO» EN SANTO TOMÁS

El tema del «*mysterium Christi*» aparece en santo Tomás dentro del tratado dedicado a la virtud de la fe que según el Aquinate, «comprende dos cosas: la primera es el verdadero conocimiento de Dios (...), segunda el misterio de la encarnación de Cristo»³. Como hemos señalado antes, dentro de la primera parte —«el conocimiento de Dios»— el Aquinate localiza el misterio de la Trinidad sin la que no se puede entender plenamente la economía salvífica⁴. Sin embargo, cuando se trata de la segunda frase, ¿que se entiende exactamente por la fórmula «*mysterium incarnationis Christi*»? ¿Qué carácter tiene dicha frase, quiere resumir el acontecimiento de Cristo en su totalidad o se refiere al momento puntual de la vida del Señor? Abordemos estas cuestiones, adentrándonos en el tratado sobre la fe en la Suma, verdadero corazón de las cuestiones que nos interesan en el presente capítulo.

1.1. La virtud de la fe y el «*mysterium Christi*»

La fórmula del ‘misterio de Cristo’ la encontramos en varios tratados y obras de santo Tomás, en diferentes contextos y con acentos teológicos distintos. Al intentar delimitar lo que entiende el Aquinate por el «*mysterium Christi*» se puede establecer una clasificación en la que se distinguiría de la percepción genérica del misterio de Cristo y luego un núcleo del misterio que integra tres verdades cristológicas fundamentales: la verdadera humanidad del Señor como instrumento de su divinidad, la renovación del mundo por la gracia del Espíritu Santo y que Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo⁵.

Estamos ante un importante planteamiento tomista que revela el estilo cristológico propio del Aquinate, integrado con la economía revelada en la Sagrada Escritura. Un breve análisis de distintas obras y

del contexto en el que aparece la frase que nos interesa, resaltaré las líneas generales que elige para su cristología.

En general, el significado del «*mysterium Christi*» no va vinculado con el desarrollo de su actividad teológica, parece que desde el principio –y lo vemos claramente ya en el comentario a las Sentencias⁶ hasta sus últimas obras– opta por una comprensión muy concreta del misterio de Cristo.

Llama la atención que sobre todo en el comentario a las Sentencias el Aquinate usa el término ‘misterio de Cristo’ como resumen de toda la obra salvífica, lo que ocurrió desde la encarnación hasta la resurrección, en definitiva, lo que encierra el Credo cristiano. Es la clara continuación del camino teológico de los Padres, sobre todo de la tradición oriental⁷, para los cuales el «*mysterium*» era la expresión de la salvación que viene a los hombres a través de Cristo, cumplida plenamente en los hechos de su vida.

Entonces, para sistematizar se podría constatar que por un lado tenemos el uso más bien kerigmático del término «*mysterium Christi*» que trata de resumir toda la acción salvífica de Dios en Cristo. Es la idea que aparece en la *Prima Secundae* de la Suma⁸. Sin embargo, cuando el Aquinate empieza a considerar a lo que configura el misterio de Cristo, entonces se nota un dominante carácter epifánico en el amplio horizonte trinitario. Es el caso de *Secunda Secundae* de la Suma que será ahora nuestro objetivo para investigar.

El Angélico indica tres acontecimientos que se proclama en el misterio de Cristo: el misterio de la humanidad del Señor («*Filius Dei carnem assumpsit*»), la renovación del mundo a través de Pasión y la venida del Espíritu Santo («*Per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit*») y la concepción por el Espíritu Santo («*De Spiritu Sancto conceptus fuerit*»). Desde el principio se nota un acento trinitario clave para comprender el «*mysterium Christi*». Son los tres pilares de la cristología trinitaria del Aquinate.

Al tenerlo todo en cuenta, no cabe duda que santo Tomás trata del misterio de Cristo no como un acontecimiento cerrado en el marco de la historia (aunque lo puede sugerir el pasado de los verbos: «*assumpsit*», «*renovaverit*», «*conceptus fuerit*»), sino «abierto» y relacionado con la situación actual de la Iglesia y de cada creyente al cual se ofrece en su «hoy», como dice santo Tomás, «*atingere ad perfecta mysteria Christi*»⁹, lo que abordaremos más adelante y con más detalle.

No obstante, Tomás habla de la estrecha vinculación entre la virtud de la fe y el misterio de Cristo¹⁰. No es solo la cuestión del supuesto orden teológico tomista, que sitúa en este tratado y no en otro, la te-

mática del «*mysterium Christi*», sino de interna y vital conexión entre ellos. Es la fe la que permite encontrarse con el Misterio y profundizar en todas sus riquezas¹¹. Este encuentro con el misterio tiene una forma de invitación por parte de Dios, el Aquinate habla del «*interiori instinctu Dei invitantis*» como condición imprescindible del acto de fe¹². Sin fe, precisa santo Tomás, «la razón natural es, en las cosas divinas, deficiente»¹³, por lo que «el linaje humano, si no tuviese más que el camino de la sola razón para conocer a Dios, permanecería en máximas tinieblas de ignorancia»¹⁴.

El misterio para el Aquinate no es un enigma, sino una Persona y el conocimiento adecuado para conocer las realidades divinas supone la participación en la luz divina a través del acto de la fe. La virtud –por ser hábito sobrenatural– permite además una cierta familiarización con la realidad del misterio¹⁵. Se trata de estar siempre cerca del misterio por el simple hecho de permanecer en la fe y estar abierto a la revelación, siempre con la sensación no de «naturalizar» al misterio, sino de mantener la sorpresa ante la realidad de Dios. Una vez descubierto, el misterio permite al creyente conseguir su propia lógica que defenderá una cierta comprensión del «*mysterium*» dentro del ocultamiento¹⁶.

La fe, necesaria para entrar en el misterio, se basa en el esfuerzo de la razón por conocer la realidad en sí misma. Así lo formula el mismo Tomás: «La fe presupone el conocimiento natural como la gracia presupone la naturaleza y como la perfección presupone lo perfectible»¹⁷. Eso indica que el hombre como «*capax Dei*» es el sujeto apto para recibir la Palabra en la que Dios nos revela su propio misterio trascendente y sobrenatural. La relación de ‘perfectible’ a ‘perfectivo’, mencionada arriba, establecida entre la naturaleza humana y el orden de la gracia es subrayada por Santo Tomás en formulaciones como la de la Suma que se destaca por su singular precisión: «Porque la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural sirva a la fe, así como la natural inclinación de la voluntad sigue a la caridad... de aquí que la doctrina sagrada usa incluso de las autoridades de los filósofos en aquello que pudieron, por razón natural, conocer la verdad»¹⁸.

1.2. La percepción del misterio de Cristo en el tiempo

Los capítulos anteriores han destacado que el misterio de Cristo llega a nosotros «*via revelationis*», a través de las distintas etapas de la economía salvífica. La cuestión 2 de la *Segunda Parte*, de una manera muy

plástica quiere localizar el misterio de Cristo dentro de la corriente de la historia, poniendo de relieve como el «*mysterium Christi*» se hacía cada vez más agudo hasta su plena manifestación en la plenitud de los tiempos. Así lo describe santo Tomás en la «*quaestio*» que nos interesa aquí: «cuanto más cercanos a Cristo, más distintamente conocían lo concerniente a sus misterios»¹⁹.

La percepción del misterio de Cristo permite ver los acontecimientos de la historia del Antiguo Testamento «en orden al Cristo que habría de venir»²⁰. El grado del conocimiento de Cristo era distinto para los mayores y las demás personas que formaban parte del pueblo. Los primeros, al tener «*velatam cognitionem*» no podían ver claramente la figura de Cristo ocultado bajo las instituciones antiguotestamentarias: «conocían algo bajo el velo», explica santo Tomás, mientras que los demás no veían claramente la futura venida del Mesías.

La singular sensibilidad del «*magister in Sacra Pagina*» que tuvo santo Tomás le permite desarrollar, sobre todo en *Prima Secundae* de la Suma, la relación de la consideración de la Ley vieja con la venida de Cristo. Se trata de ver lo que servía «*ad representandum Christi mysterium*» aunque siempre «*invalide et imperfecte*»²¹. El mencionado ya aquí «*sensus christologicus*» y también la característica «sensibilidad cristocéntrica» de santo Tomás que intenta enfocar todo su discurso en torno a ‘Cristo, camino hacia el Padre’, encuentra su núcleo y su plena confirmación a la hora de adentrarse en el misterio.

Según el Aquinate, el progreso de la revelación del misterio de Cristo se puede considerar en la clave de dos puntos de vista, de manera explícita e implícita, en función de cómo se expresaba la fe en Cristo en el Antiguo Testamento. Santo Tomás parte de la convicción de que –siendo necesaria para la salvación– la fe en el Salvador fue conocida por algunos personajes «*explicite*» y por otros «*implicitate*». Eso demuestra el modo de percibir la lógica de la economía salvífica que se refleja con tanta claridad en la explicación de los salmos. Allí habla el Angélico de la lectura «*secundum veritatem*», porque la finalidad que descubre al analizar algunos salmos –por ejemplo Sal 44(45)– es manifestar el misterio de Cristo y de la Iglesia todavía oscuros para algunos²².

2. «FILIUS DEI CARNEM ASSUMPSERIT»

Con este primer componente del «*mysterium Christi*» entramos en el tema de la humanidad del Señor y cuestiones relacionadas con la

unión hipostática. ¿Que importancia tiene para la teología tomista el hecho de asumir la auténtica humanidad por parte del Logos?

2.1. Identidad de Cristo: naturaleza de la unión hipostática

Para responder a esta pregunta, sin duda clave para el tema del misterio, hemos de remitirnos al comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Allí podemos ver los primeros esbozos del proyecto teológico tomista que sitúa el misterio de la encarnación del Logos en el centro de su discurso teológico. Lo presenta en el prólogo del comentario al tercer libro de las Sentencias cuando trata de la salida y regreso de las criaturas al Creador y por eso «*quando humana natura per incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt*»²³. La naturaleza humana por el hecho de ser asumida por el Logos encuentra la plenitud de la bondad originaria y vuelve así a su principio²⁴. En el hombre como el «*ultimus creatus*» se realiza este retorno de toda la obra divina que a través del «*opus incarnationis*» se une con su principio²⁵. De este modo, la humanidad del Señor se presenta como el camino hacia el Padre; y el hombre como un ser racional y esencialmente abierto al Ser Originario mantiene su comunicación con El a través de la humanidad y de la acción de Jesús²⁶. Por eso, como escribe D. Berger, el Aquinate trata el tema de la encarnación como «el misterio principal del cosmos de los misterios»²⁷.

No cabe duda de que la pregunta sobre la identidad de Cristo y cómo hay que entender la unión hipostática, con la que entra santo Tomás a profundizar en el «*mysterium Christi*», es de fundamental importancia. Por tanto, solo cuando primero se aclare quien es Cristo, qué se expresa verdaderamente en la encarnación, se puede construir la verdadera teología que se basa en la convicción que todo el conocimiento intelectual es posible gracias al Verbo: «*per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio*»²⁸.

El primer componente del misterio de Cristo intenta iniciar dos discursos teológicos: el primero sobre la identidad de Cristo, pero al mismo tiempo haciendo referencia al aspecto soteriológico que se apoya en la grandeza y excelencia del misterio de la encarnación por sus efectos para el hombre. Es así porque «la encarnación de Cristo nos enseña cuan grande es la dignidad de la naturaleza humana que por Cristo ha sido hecha partícipe de la naturaleza divina»²⁹. Parece oportuno detenernos en estos dos aspectos (cristológico y soteriológico)

que aparecen en el fondo de la afirmación «*Filius Dei carnem assumpsit*» que nos interesa ahora.

Antes, sin embargo, hemos de fijarnos en el mismo verbo «*assumpsit*» que hace una referencia a la discusión teológica acerca de la teoría del «*homo assumptus*», iniciada mucho antes. Se trata de la fundamental cuestión como hay que entender la unión hipostática, porque de la pregunta, ¿quién es el sujeto de asunción? Y de ¿qué fue verdaderamente asumido por el Verbo? depende toda la cristología. Por eso, merece la pena esbozar las líneas históricas de la cuestión que de acuerdo con las afirmaciones de los primeros concilios buscaba una fórmula más precisa de percibir el modo de la unión³⁰. Es el tema de primordial interés para la comprensión del misterio de Cristo.

Las primeras cristologías de los concilios ecuménicos dejaron bien claro el hecho de la unión hipostática (sobre todo a partir del concilio de Éfeso). Fueron los siglos posteriores y sobre todo la escolástica los que intentaban precisar la constitución ontológica de Cristo. Lo que les interesaba era explicar el «cómo» de la unión y demostrarlo en la clave de la «*ratio*»³¹. Aunque las bases escriturísticas son para los teólogos medievales siempre el punto de partida, sin embargo parece que en estas deliberaciones han pasado al segundo plano, aunque santo Tomás es aquí una notable excepción³².

Al sintetizar las opiniones acerca de la naturaleza de la unión hipostática, nos encontramos ante tres intentos escolásticos de dar la explicación al misterio de la unión, relacionados con tres grandes teólogos medievales: Pedro Lombardo (†1160), Hugo de San Víctor (†1141) y Gilberto Porretano (†1154). Precisamente este escenario de opiniones –recogidas por Pedro Lombardo en sus «Sentencias»– encuentra santo Tomás de Aquino cuando empieza su docencia en París y se siente obligado a comentar a cada una de estas posiciones teológicas. A dos de ellas califica como peligrosamente cercanos al nestorianismo o monofisitismo y solamente una la parece conforme con la verdad de la fe³³.

La primera de ellas, representada por el famoso Pedro Lombardo, el autor de los «*Cuatro libros de las Sentencias*», se suele denominar como la teoría del «*habitus*» porque intenta presentar a la unión hipostática como un hábito, es decir, como la unión que existe entre el hombre y su vestido. Lombardo sugiere que el Verbo se reviste separadamente del alma y del cuerpo lo cual recibe una fuerte crítica del Aquinate quien ve en la opinión de Lombardo el peligro de tratar la unión hipostática como accidental³⁴. Santo Tomás analiza detenidamente esta postura en su comentario al tercer libro de las Sentencias, subrayando

que el Verbo no ha asumido el alma y el cuerpo por separado –como pensaba Lombardo– porque así no hubiera asumido la verdadera naturaleza humana³⁵.

El Aquinate vuelve al tema en la «Suma de teología» donde afirma que esta opinión «cae en el error de Nestorio por poner una unión accidental. No hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido a Cristo porque habita en El como en un templo, como decía Nestorio, y decir que el Verbo se unió al hombre porque se revistió de el como de un vestido (...) Y hay en esta [opinión] algo peor que en Nestorio, pues se niega la unión del ama y del cuerpo»³⁶.

Hugo de San Víctor es el principal representante de la otra teoría acerca de la naturaleza de la unión hipostática, denominada «*homo assumptus*». Esta visión se basa en la convicción de que el Verbo, al encarnarse, ha asumido a un sujeto que ya existía antes, subsistente en sí mismo y compuesto del alma y cuerpo. En la encarnación, este «*suppositum*» pasó a subsistir en la persona del Verbo, sin provocar por ello ninguna mezcla en las naturalezas. Así presentada, la teoría recibe duras críticas del Aquinate (quien la llama «incomprensible» e «ininteligente»³⁷), ya que al final pone en Cristo dos supuestos que es lo mismo que dos personas. No puede extrañar que afirma decididamente que «de ningún modo se puede conceder que se trate de un *homo assumptus*»³⁸.

Lo que será la respuesta del Aquinate a la cuestión será la opinión de Gilberto Porretano, conocida como la teoría de la subsistencia, que expresa la fe de la Iglesia. Según ella, la persona del Verbo, después de la encarnación se ha hecho «compuesta», no por recibir algún cambio en la encarnación, sino porque ahora existe en dos naturalezas³⁹.

Por tanto, santo Tomás está convencido de que para salvaguardar el dogma cristológico es necesario admitir la afirmación de que el Verbo ha asumido la naturaleza humana: la persona divina impidió que la naturaleza humana hubiera tenido la personalidad humana⁴⁰. Es interesante que el Aquinate a la hora de tratar del «*modus unionis*», como uno de los primeros escolásticos acude directamente a los textos del concilio de Calcedonia (al que cita más de 30 veces en sus obras tardías, a partir del año 1260⁴¹). Ve desde el principio que la opinión conforme a la fe católica se encuentra en «medio», rechazando por un lado el monofisitismo y por otro el nestorianismo: «La fe católica, situándose en el centro de ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya efectuado en la esencia o en la naturaleza, ni tampoco que sea accidental, sino que es una unión realizada en la subsistencia o en la hipóstasis»⁴².

El tema relacionado con la teoría del «*homo assumptus*» lo aborda en distintas obras suyas, ya en el comentario a las Sentencias, Suma de Teología, el comentario a la carta a los Romanos y finalmente en «*Contra errores graecorum*». Sobre todo la última obra aquí mencionada merece particular atención, porque refleja el intento del Aquinate de precisar, teniendo en cuenta la sensibilidad de la tradición teológica oriental y su modo de expresar la fe, el misterio de la unión hipostática⁴³.

En la parte primera del «*Contra errores graecorum*» Tomás considera dicha teoría como «*falsa vel impropria*»⁴⁴ y si algunos de los Padres los usaban (el mismo menciona a Atanasio) hay que comprender esta fórmula de acuerdo con la terminología de la época.

El Aquinate observa que al decir que el Verbo asume al hombre se supone que existen dos «*esse*», el del «*assumens*» y el del «*assumptum*». En Cristo, afirma el Aquinatense, hay solamente un «*esse*» porque «*unio in persona est unio in esse*»⁴⁵. Además, el «*homo*» significa la persona humana y eso lleva peligrosamente al nestorianismo como si el Verbo hubiera asumido la persona humana y así hay dos personas, una divina y otra humana. Otros, subraya el Angélico, para no caer en el error de Nestorio, identifican «*homo*» no con la persona, sino con el «*suppositum*» y de esta manera se hablaría de dos sujetos en Cristo y una persona, lo que santo Tomás ve como imposible, porque al final significan lo mismo⁴⁶. Por eso, santo Tomás sigue la comprensión agustiniana que afirma que la persona del Verbo ha asumido no la persona humana, sino la naturaleza⁴⁷.

2.2. La excelencia del misterio de la encarnación

Santo Tomás considera la encarnación como «*inter omnia mysteria excellentius*»⁴⁸, el misterio estrictamente sobrenatural, que sobrepasa la inteligencia humana. La excelencia de este misterio va unida con su aspecto ontológico⁴⁹ y soteriológico: la redención viene al hombre a través de la humanidad del Señor. De esta manera, Cristo se convierte en el «sacramento fontal» ya que los sacramentos de la Nueva Ley son primeramente «*sacramenta humanitatis Christi*»⁵⁰ por los que participamos la plenitud de la gracia⁵¹.

Hemos señalado antes que una de las funciones clave del término «*mysterium*» en santo Tomás corresponde, casi exclusivamente, a Cristo y sus misterios redentores⁵² que además son vistos como una

cierta unidad⁵³. Es un eco de la famosa afirmación agustiniana: «*non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus*» (no hay otro misterio de Dios sino Cristo)⁵⁴. Por eso, la encarnación y los temas relacionados con ella gozan de primordial interés para santo Tomás y siguen siendo actuales también en la época moderna, pero siempre dejando a salvo la incapacidad humana para explicar perfectamente la unión hipostática⁵⁵. El propósito del Doctor de Aquino a la hora de decir algo sobre este misterio es defender la fe católica ante quienes la ignoran o la combaten⁵⁶.

Este enfoque cristológico del «*mysterium*» que se ve reflejado también en la teología sacramentaria del Aquinate suscita hasta hoy el aprecio de los teólogos de la tradición protestante: «conviene tener en cuenta y apreciar –escribe Eberhard Jüngel– el hecho de que Tomás conceda valor a esta referencia de los sacramentos al misterio cristológico (...) Los textos de santo Tomás (...) son de especial importancia para un teólogo evangélico, porque en cierto modo pueden preparar el terreno para una comprensión ecuménica de los sacramentos»⁵⁷.

Es muy interesante que estos intentos de construir una comprensión de los sacramentos de valor ecuménico parte precisamente de la visión tomista. Lo que consideran los protestantes de fundamental importancia para este tema es la introducción del tratado sobre los sacramentos en la Suma donde aparece con toda claridad, la idea de relación entre el misterio y los sacramentos, que son misterios de Cristo celebrados en la Iglesia, ya que la eficacia de los «*sacramenta Ecclesiae*» se enraíza en Cristo: «Después de la consideración de las cosas que pertenecen a los misterios del Verbo Encarnado, hay que considerar los sacramentos de la Iglesia que tienen su eficacia por el Verbo Encarnado mismo»⁵⁸.

En consecuencia, la teología protestante, entre otros aspectos de la teología sacramentaria tomista que hemos presentado en el capítulo segundo de este trabajo (concretización del concepto agustiniano del signo y la elaboración de manera nítida del sacramento como un acontecimiento que media la gracia a través del concepto de causa) aprecia en el Aquinate la afirmación de que el misterio de Cristo «es en el fondo la única causa de la santificación del hombre que es de lo que se trata en el sacramento. Por tanto, no es posible una teología de los sacramentos que se emancipe de la «*theologia incarnationis*» y de la «*theologia crucis*»⁵⁹. La plena confirmación de estas palabras encontraremos en el apartado siguiente de este trabajo cuando afrontaremos la noción del «*instrumentum*» y su función dentro del discurso cristológico del Aquinate.

Sin embargo, por otro lado llama la atención que la teología de santo Tomás, la del siglo XIII, aunque con distinto aparato conceptual,

intentaba plantear la cuestión que hoy en día encontramos en todos los tipos de la teología contemporánea, sobre todo la trascendental: las condiciones antropológicas y pre-requisitos para la encarnación de Dios. Santo Tomás lo formulaba con la pregunta de si la naturaleza humana fue «más apropiada» para la unión hipostática que cualquiera otra naturaleza creada por Dios⁶⁰.

En un estudio dedicado a este tema, Thomas Marschler demuestra que la visión que tuvo santo Tomás –lejos de aceptar la idea de la encarnación en el sentido de ‘pura razón’– se refleja en la convicción de que la teología no puede *a priori* demostrar la posibilidad de Dios hecho carne, sino intenta contemplar la divina sabiduría que se expresa en el misterio de la fe. «Es la dignidad ontológica de la naturaleza humana junto con el misterio causado por el pecado y el movimiento del amor salvífico de Dios los que la han hecho «*assumptibilis*» más que cualquier otra parte del universo»⁶¹.

Nos parece importante la explicación de su postura teológica –muy destacada entre los teólogos medievales y actuales– que evita hablar de la noción de «posibilidad natural» para la gracia sobrenatural de la unión hipostática. Como observa Narcisse, el estilo sapiencial de la teología de santo Tomás sustituye la deducción trascendental por las razones de la conveniencia⁶².

La encarnación es percibida por santo Tomás a la luz de dos fines que aparecen en los textos de las grandes síntesis tomistas. Se trata, primero, de sanar y perfeccionar la naturaleza humana que tiene sus raíces en la verdadera humanidad del Señor. La relación entre su naturaleza y la nuestra es algo más que la unión moral: el Aquinate sigue de esta manera la gran tradición de los Padres contenida en la idea de la encarnación en cuanto divinización del hombre.

El segundo fin de la encarnación consiste en hacer al hombre partícipe de la gloria de Dios⁶³. La noción de la «*gloria Dei*», con todo su peso teológico y anterior elaboración desde la teología antiguotestamentaria, ha sido tomada por santo Tomás como una realidad objetiva que precede y santifica al hombre. No como la entendía la tardía tradición medieval y moderna, después de «desteologizarla» (O. Cardenal) y cambiando la perspectiva: entonces es el hombre quien da gloria a Dios (Ignacio de Loyola). Tomás defiende la otra óptica, la que primero pone de relieve que Dios es una plenitud que desborda y se manifiesta en el hombre. Este horizonte temático relacionado con la encarnación lo abordaremos más adelante profundizando en la comprensión tomista de la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

2.3. Mediación de la humanidad del Señor como «*instrumentum divinitatis*»

En la cristología de santo Tomás de Aquino es pieza clave la percepción de la humanidad de Cristo como instrumento de la salvación. Eso de alguna manera marca la reflexión sobre la humanidad en el Aquinate que no es vista como algo aislado (como en las llamadas por Gondreau «*low christology*») que consideran incompatible la humanidad y la divinidad de Cristo⁶⁴), más bien al contrario: no se puede separarlas, ya que sin divinidad no hay humanidad del Señor. Esta «*high christology*» del Aquinate, para usar la terminología introducida por Gondreau, fue expresada por J. Maritain con la famosa frase que «*verus homo*» no significa «*purus homo*».

El tema de la «*humanitas Christi*» ha sido retomado con mucho interés por los investigadores del ámbito tomista en los últimos años y valorado como uno de los puntos más actuales de toda la cristología tomista⁶⁵. En este apartado profundizaremos primero la misma noción de «*instrumentum*» en santo Tomás, teniendo en cuenta la destacada evolución de este concepto desde el comentario a las Sentencias hasta la misma Suma; luego abordaremos las consecuencias de la doctrina de la instrumentalidad en el campo cristológico.

Santo Tomás será el único –como apuntan Ch. Duquoc⁶⁶ y M.A. Martínez⁶⁷– de los teólogos medievales que supo integrar en su reflexión cristológica toda la doctrina de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, asumiendo la herencia del pensamiento teológico de los Padres griegos, sobre todo a partir de Juan Damasceno (650-750) y su «*De fide orthodoxa*». Esta obra, que según el Aquinate, asumió con mayor coherencia la teología calcedoniana, dejó su huella en toda la cristología de nuestro autor. Encontramos en las páginas de casi todas las obras tomasianas las referencias y citas de san Juan Damasceno (en torno a unas cuarenta veces⁶⁸), de las cuales la mayor parte tratan de la humanidad como «*instrumentum*».

Juan Damasceno, el último de los Padres griegos, recurre a este término para poner de relieve que la divinidad –aunque no participaba en los sufrimientos de la carne de Cristo– obraba por medio de la humanidad, ya que ésta era como su instrumento, lo que no significa que suprimió su operación propia: «la carne de Cristo era como un instrumento de la divinidad» («*divinitatis enim organum caro fuit*»)⁶⁹. Será muy provechoso para nuestra investigación si recordemos brevemente el origen del término «*instrumentum*», concepto clave para la comprensión teológica del misterio y su función en el pensamiento tomista en general.

Como es sabido la noción del 'instrumento' tiene sus raíces griegas, relacionadas con el término «*organon*», muy presente en la filosofía de Aristóteles y Porfirio. Muy pronto fue adaptado a la reflexión cristológica por los primeros autores cristianos (Eusebio de Cesarea, Eustaquio de Antioquia, Atanasio) para exponer el misterio del Verbo Encarnado. Primordialmente empleado por Orígenes para hablar de la relación entre el alma humana y el cuerpo mortal con la naturaleza divina de Cristo, pasa a su sentido más ortodoxo en la teología de los padres de Capadocia.

Para Gregorio de Nisa, la humanidad de Cristo es penetrada por la presencia de la divinidad y así es posible que se le comunique algunas de las prerrogativas espirituales⁷⁰. No obstante, el término «*organon*» no escapa a la crítica de san Cirilo de Alejandría por ser empleado inadecuadamente por los nestorianos. Seguro que no sin importancia es el uso de dicho término por Pseudo Dionisio Areopagita para referirse a la acción teándrica que será retomado por santo Tomás de Aquino⁷¹.

En el conjunto de las obras del Angélico, podemos observar una cierta evolución en la comprensión y aplicación de la noción del instrumento en su discurso cristológico. Merece la pena recorrer brevemente sus obras principales para conocer exactamente que papel juega el «*instrumentum*» en su visión de la cristología⁷².

El Aquinate recurre al «*instrumentum*» ya en sus primeras obras, como es el comentario a las Sentencias, donde aparece en el contexto de su oposición al monofisismo⁷³. Tomás recuerda, siguiendo la doctrina tradicional griega de la deificación, que la carne de Cristo participa abundantemente de los dones de la divinidad, sin confundir su humanidad con la misma divinidad. Al reconocer la plenitud de la gracia en Cristo –según las tres razones de la causa final, eficiente y formal⁷⁴– santo Tomás considera la humanidad de Cristo como instrumento a través del cual lleva a cabo nuestra redención. El Aquinate se da cuenta de que esta afirmación supone esclarecer varios puntos doctrinales, sobre todo la cuestión de las dos operaciones en Cristo, fundamento de su capacidad para merecer ya que al mérito de Cristo se atribuye una verdadera eficiencia para borrar los pecados y el modo de transmitir la gracia que abre el gran tema de la mediación de Cristo⁷⁵. Cristo es mediador entre Dios y los hombres en razón de su naturaleza humana y por tanto «los dones de Dios se comunican a los hombres por medio de la humanidad de Cristo»⁷⁶. De acuerdo con este punto considera santo Tomás la resurrección de Jesucristo como la causa («próxima» y «unívoca») de la nuestra⁷⁷. Es así porque en El existe la comunión en la acción de la humanidad y de la divinidad en orden a nuestra salvación.

El comentario a las Sentencias esboza la noción de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo desde la perspectiva de la soteriología, aunque con ciertas ambigüedades de lenguaje. Sin embargo, varios tomistas (Torrell, Lecuyer⁷⁸) coinciden en reconocer en las «*Quaestiones disputatae de veritate*» un paso intermedio en la reflexión sobre la noción de la instrumentalidad teniendo por horizonte la cuestión 19 de la *Tertia Pars*, como punto final. En el «*De veritate*» sigue afirmando santo Tomás la capitalidad de la gracia de Cristo en razón de su transmisión de la gracia a la Iglesia (hablando de la instrumentalidad, sin embargo sin distinción entre el instrumento animado o inanimado), así lo declara el Aquinate: «por eso fue conveniente que no solo tuviera la gracia, sino también que su gracia se transmitiera a otros, como por los cuerpos pasa a otros la luz del sol con mayor resplandor. Y porque Cristo en cierto modo infunde en todas las criaturas racionales el efecto de la gracia, por eso él es principio, en cierto modo (*quasi*), de toda la gracia, según la humanidad, como Dios es principio de todo ser»⁷⁹.

Esta visión de la instrumentalidad será profundizada luego en otras obras de nuestro autor como la «*Summa contra gentiles*» o en los comentarios a la Escritura. En estos textos precisa santo Tomás que la humanidad de Cristo como órgano ha de ser considerada como un instrumento «unido» a Dios y «propio» de El. Lo aclara para diferenciarlo de otros tipos del «*instrumentum*», que se encuentra en el mundo humano, como instrumentos separados, comunes o externos (p.ej. la herramienta respecto al artesano)⁸⁰. Para dejar claro el tipo de instrumentalidad que existe entre la naturaleza divina y humana, santo Tomás usa la analogía de la relación que existe entre la mano y el alma, ya que se trata de un instrumento unido y propio⁸¹.

La tercera parte de la Suma trae una doctrina madura del Aquinate, afirmando la unión de la naturaleza humana y naturaleza divina en Cristo como la más íntima y única. Por tanto, como su libertad no está afectada por el pecado ni tampoco anulada por estar en la comunión en la acción de la Trinidad y de la humanidad, su armonía con la voluntad divina es total. En otras palabras, el carácter instrumental de la humanidad de Cristo arranca del misterio de la unión hipostática, lo traduce en consecuencias salvíficas. Por otro lado, la humanidad del Señor nos permite conocer la forma de actuar de Dios, sin limitarse a un simple valor cognoscitivo, sino produce un efecto salvífico en toda la humanidad.

Al final, Tomás pregunta si era necesario utilizar un instrumento para salvarnos y si –por así decir– no puede salvarnos directamente por su poder. La respuesta del Aquinate recuerda que Dios no está obliga-

do a usar un instrumento concreto, «sin embargo una vez que obra por tal instrumento, esto se convierte en causa del efecto»⁸². Además, esto no significa que por utilizar un instrumento, se limita el poder, sino que realizar una cosa a través del otro demuestra un poder mayor⁸³.

A título de síntesis merece la pena citar aquí un texto de Canals que recoge las intuiciones tomistas que esclarecen el misterio de Cristo: «En toda la obra de Santo Tomás, pero en especial en la *Suma Teológica*, culminó, con no superada precisión, la expresión del misterio de Cristo en su relación con la obra de la redención del género humano. Ha sido por la humanidad de Cristo como se nos comunica, de nuevo, la plenitud de la divinidad. Es en cuanto hombre que Jesucristo es, para los hombres, el Camino hacia Dios. Santo Tomás es fidelísimo a la dogmática de los Concilios y de los Doctores, singularmente de San Cirilo de Alejandría. Lo que en el siglo pasado expresó el gran teólogo Bartolomé María Xiberta como la posesión ontológica integral de la naturaleza humana por la hypóstasis eterna del Hijo de Dios, había obtenido desarrollo perfecto en aquellas páginas de la *Suma*. La naturaleza humana individual de Jesús es instrumento unido al Verbo divino. La voluntad humana del Hijo de Dios es regida y movida por la voluntad divina salvífica, a cuyos designios sirve toda la vida, la Muerte redentora y la Resurrección de Cristo»⁸⁴.

2.4. El misterio en el contexto de la solidaridad de Cristo

Para completar las perspectivas teológicas que abre el primer componente de la trilogía del «*mysterium Christi*», hemos de añadir todavía otro punto de reflexión. En el contexto de la verdadera humanidad del Señor —«*verus homo*»— desarrolla santo Tomás un interesante discurso cristológico donde contempla el misterio del libre ofrecimiento del Hijo por los hombres. La soteriología tomista está en el fondo relacionada profundamente con la comprensión de la humanidad de Cristo como «*instrumentum*»⁸⁵.

Al ofrecer su vida «*pro peccatoribus*», su propia humanidad manifiesta su valor peculiar como mediador. De ahí surge el tema de la solidaridad de Cristo con los hombres, tema que, además, se presenta como consecuencia de la teología del misterio entendida en el marco de la economía salvífica. En la perspectiva del amor trinitario que entra en la historia para llevar al hombre a la plenitud de la felicidad, para que realice todas sus aspiraciones depositadas en él desde la creación es donde encontramos las bases de la solidaridad de Cristo. Como hemos

demostrado en el apartado anterior, el principio soteriológico fundamental de Cristo consiste en la convicción que «todas las acciones y pasiones de su naturaleza humana fueron de este modo salvíficas por el poder divino». Con esta afirmación pretende orientar el Aquinate el discurso cristológico hacia la existencia terrena de Cristo vista desde un enfoque soteriológico, sin limitarse únicamente al misterio pascual, que sin duda goza de primordial importancia y añade una dimensión nueva a estas acciones⁸⁶. Hay que tener muy presente este fondo para comprender el núcleo de la solidaridad y vinculado con el el «*mysterium vicarietatis*».

Es sabido que la palabra «solidaridad» no aparece en el vocabulario tomista, sin embargo es una realidad reflejada en su discurso de la Suma, aunque con un aparato conceptual distinto que el moderno. Ser solidario significará en santo Tomás compartir el camino humano por Cristo: conocer y «vivirse» como hombre en su camino hacia el Padre. Esta radical orientación de Cristo –hombre hacia el Padre– cobra mayor fuerza aún para la reflexión sobre la solidaridad, si consideramos a Cristo en el horizonte de su misión, como auténtica «*via*» en el sentido joánico: es Cristo quien recorre primero el camino, quien marca la ruta y por eso la originalidad cristiana consiste en imitarle a El.

Santo Tomás tiene la consciencia de que gracias a la Encarnación Cristo se unió con todo hombre (lo insinúa en su meditación sobre la anunciación a la Virgen, cuando presenta al Espíritu Santo como Aquel que ‘supera la distancia’ entre Dios y hombre)⁸⁷. Esta frase, enormemente importante en el Vaticano II (GS 22), tiene en el Aquinate –en su propio «*modus loquendi*»– su anticipación⁸⁸. La clave es la persona del Espíritu Santo en la que Dios se acerca al hombre en su humanidad para ‘donarse’ a él y realizar un nuevo modo de unión y de presencia⁸⁹.

En la *Tertia Pars* encontramos una cuestión que intenta demostrar dicha solidaridad de Cristo con los hombres, naturalmente en un lenguaje propio del Aquinate. Se trata del tema del modo de vida de Cristo, «*De modo conversationis Christi*»⁹⁰. Santo Tomás apunta que para cumplir el fin de la encarnación (manifestar la verdad, liberar a los hombres del pecado y para que tengamos el acceso a Dios por El) convenía vivir entre los hombres, y además «el que vive con otros tiene que acomodarse a su modo de vida, según dice el Apóstol de sí, que ‘se hacía todo para todos’»⁹¹. Por tanto, la solidaridad con los hombres se manifiesta en el rechazo de la vida solitaria (a.1), en su vida austera (a.2), pobre (a.3) y en la observancia de la ley mosaica (a.4). Cristo vivía «*sicut alii*» para llegar a todos los hombres, siendo El el mediador entre Dios y los hombres⁹².

¿Qué términos usa el Aquinate para presentar dicha solidaridad, a qué visión teológica se refiere? ¿Qué relación supone con la teología del misterio?

El tema del misterio en santo Tomás supone una dimensión solidaria, primero en cuanto a la solidaridad de la naturaleza como fundamento de la satisfacción: Cristo, siendo misterio, se presenta como solidario con el hombre, ya que su humanidad es verdadera «*humanitas*» y de alguna manera se ha unido con cada hombre. La ilustración de esta solidaridad se encuentra en la doctrina sobre la satisfacción donde el Aquinate explica que la satisfacción de Jesús alcanza a cada hombre, precisamente por la solidaridad que se percibe en clave de formar una persona mística donde Cristo es cabeza y los hombres miembros de su cuerpo. Aquí es donde, según el Angélico que sigue el modelo agustiniano, se expresa la solidaridad de Cristo: en la gracia capital. El sentido de dicha solidaridad lo encontramos en el énfasis con la que trata el Aquinate de la relación representativa con la humanidad pecadora ante el Padre.

Este sentido principal de la solidaridad, puede ser complementado por otras aproximaciones que observamos en distintas obras de nuestro autor. Encontramos en la visión tomista del misterio elementos de la comprensión bíblica de la solidaridad, expresada en otros términos, más comunes en su época, como la misma idea de «*exitus-redditus*», según la cual Cristo se convierte en nuestro camino; o los términos «estar con» o ‘vicariedad’ o ‘mediación’ tan típicos también para la teología paulina. El núcleo de la cuestión de la solidaridad de Dios con el hombre se esconde en el amor, la característica más profunda del Dios de la Biblia y precisamente en el modo de ver los motivos de la Encarnación. Profundizaremos brevemente en estos aspectos ahora.

Primero, la idea de solidaridad es posible captarla en el horizonte del esquema «*exitus-redditus*» que pone a Cristo en medio de este camino y no simplemente como un punto de llegada. Cristo, siendo camino, comparte con el hombre esta ruta hacia el pleno cumplimiento (aunque objetivamente no la necesita). Se trata de una visión de la economía de la salvación donde el designio salvífico de Dios (designio eterno) es la clave para comprender toda la historia. No es solamente el esfuerzo humano para conseguir a Dios, liberarse de la esclavitud del pecado, sino que Dios –la Trinidad de Personas– entra en la historia, el Infinito⁹³ en lo finito, se encarna para llevar a los hombres hacia su verdadero fin y hacerles partícipes de su vida divina. La *kenosis* de Cristo como realización del plan divino (pues la esencia del «misterio») será

en este contexto el centro del discurso sobre la solidaridad, siendo para el Aquinate la hermenéutica fundamental⁹⁴.

La clave para leer esta parte de la *Tertia Pars* donde analiza santo Tomás con mucho detalle toda la vida del Señor, son los «*mysteria vitae Christi*» y sobre todo la voluntad de Cristo de llevar una vida entre todos los hombres y en las mismas condiciones⁹⁵. Incluso afirma más el Aquinate: este ‘compartir’ la realidad de la vida humana tiene su finalidad ya que no es «compartir» por «compartir». Se trata de transformarla y hacerla más agradable a Dios, pues ser solidario –en el caso de Cristo– significa «ser con» los hombres, pero también y sobre todo «ser para» los hombres⁹⁶. Por tanto, el Angélico en cada instante subraya que Cristo elige estas condiciones de vida terrena para enseñar el verdadero modo de vivir que agrade a Dios. No es solamente el que lo enseña: santo Tomás al tratar cada misterio de la vida del Señor pone el énfasis en que también lo ha vivido él, como «Testigo fiel».

Segundo, para contemplar la solidaridad entre Cristo y nosotros, deberíamos volver otra vez al tema de la plenitud de la gracia en Cristo. Tomás afirma que la gracia fluye desde Dios a través de Cristo hombre hacia nosotros y así la salvación se realiza con nuestra participación por la fe en la humanidad y divinidad de Cristo y por la familiaridad de Cristo con nosotros, porque asumiendo nuestra naturaleza la hizo más agradable a Dios⁹⁷. Por tanto, el tema de la solidaridad va vinculado con la cuestión de la filiación adoptiva de los bautizados, de ser «*fratres Christi*» que expresa santo Tomás con estas palabras: «por la adopción divina venimos a ser hermanos de Cristo, teniendo el mismo Padre que Él. Pero esta paternidad guarda un modo distinto respecto de Cristo y respecto de nosotros (...). En efecto, Dios es Padre de Cristo por generación natural, mientras que es padre nuestro por una acción voluntaria, la cual le es común con el Hijo y Espíritu Santo. Y por esto, Cristo no es Hijo de toda la Trinidad, como lo somos nosotros»⁹⁸. A continuación precisa el Doctor de Aquino la dimensión trinitaria de la filiación adoptiva: «aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se le apropia al Padre como a su autor; al Hijo como a su ejemplar y al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros la imagen del ejemplar»⁹⁹.

Es el amor abundante de Cristo el que nos salva, y en Cristo y por Cristo estamos vinculados entre nosotros. La abundancia de la gracia alcanza y apoya a los que la necesitan. Se trata de estar dentro del organismo eclesial, en el Cuerpo de Cristo que permite transmitir la salvación obtenida por Jesucristo. Esta gracia capital de Cristo, como recuerda santo Tomás, tiene valor infinito.

Así entendida, la solidaridad de Cristo con los hombres, expresada sobre todo en su ser mediador entre los hombres y Dios (lo que supone la verdadera humanidad de Cristo y su participación en la vida de los hombres) y en la adopción divina, conduce hacia la «*divina familiaritas*» de la que habla en el comentario a la segunda carta a los Corintios¹⁰⁰.

2.5. La hermenéutica del misterio: teología «desde» y «hacia» Cristo

Llama particularmente la atención el hecho de que la reflexión cristológica de santo Tomás destaca de una manera muy clara la fontalidad de Cristo, tan valorada por los teólogos de tradición protestante. El «*mysterium Christi*» se sitúa en el centro de trabajo teológico tomista siendo una centralidad dinámico-funcional, es decir, aquella que no termina en sí misma sino ilumina la doctrina en su totalidad, como una clave imprescindible¹⁰¹. El «*mysterium*», tal como fue presentado por el Aquinate, sirve para abrir las puertas de cada discurso teológico, enfocándolo trinitaria-cristológicamente y ofreciendo la síntesis completa. Esta síntesis, como es el caso de la Suma, tiene que caracterizarse por una dimensión trinitaria.

Para seguir fielmente la idea de santo Tomás del misterio es necesario que la teología de cada época vuelva su mirada hacia Cristo con su radical universalidad, que en el lenguaje tomista se expresa con la afirmación de que Cristo es el 'sacramento fontal', y presente su visión en el marco trinitario¹⁰². Como advierte Vincent Brümmer, solo así se podrá interpretar y esclarecer el «*matrix*» de la doctrina cristiana que parece inaccesible para los hombres de hoy¹⁰³. Aquí la idea del misterio, con la centralidad de Cristo, se presenta como fundamental.

Detengámonos en el diagnóstico de Brümmer ya que intenta, como en la época conciliar Le Guillou, orientar la teología católica para que refleje la visión unitaria, contra las antiguas acusaciones a santo Tomás de obedecer más en su discurso teológico a las leyes lógicas y escolares que al ritmo de la economía salvífica.

No se pueden confundir los 'puzzles doctrinales' con los misterios de la fe, es decir no se puede percibir a las verdades dogmáticas como unas fórmulas ya cerradas y que solo pueden cambiar su lugar dentro de este u otro proyecto teológico. La teología que enseña el Aquinate no significa la deficiencia de los datos y por tanto la huida hacia el misterio, sino el exceso de la verdad¹⁰⁴. Como explicaba Matthias J. Scheeben, no se puede cultivar la teología sin encontrarse con el mis-

terio de Cristo, misterio irreducible, que en sí mismo es una verdad luminosa, pues de nuestra parte se encuentra la oscuridad.

Todo el planteamiento hermenéutico que conlleva consigo esta visión unitaria de la economía, conduce hacia una teología que ejerce su labor primero «desde Cristo» y por consiguiente orientando todo «hacia» El. El «*mysterium Christi*» como piedra angular de la teología pone de relieve este doble aspecto de la «*sacra doctrina*». ¿Qué significa y como lo refleja la misma teología tomasiana?

2.5.1. *Teología-desde-Cristo*

Tomás de Aquino ve la teología como participación en la ciencia que Dios tiene de sí mismo. Es Dios quien se conoce perfectamente. Eso supone configurar así la teología para que no sea un mero esfuerzo intelectual humano, sino participación. La racionalidad de dicha «*sacra doctrina*» es pues una ‘racionalidad participante’.

Teología-desde-Cristo quiere poner de relieve la necesidad de caracterizar todos los temas centrales (tal como lo demuestra la misma estructura de la Suma) cristológicamente. No puede extrañar que Tomás rechaza todo tipo de reflexión teológica que no se referiría –expresa o implícitamente– a Cristo. El hilo conductor de esta visión de la teología está marcada por la identificación de toda gracia con Cristo y presentar a Cristo como lo *concretissimum* del camino, dentro del esquema *egressus a Deo* y *regressus ad Deum*. Además, la gracia del Espíritu Santo nos ha sido comunicada primordialmente –explica santo Tomás– por y en la humanidad visible del Verbo encarnado. La gracia quedó, pues, «sacramentada» (la expresión es de R.Cuesta) en la encarnación y consecuentemente los sacramentos prolongan esta estructura encarnada de la gracia en el «hoy» de la Iglesia y la Iglesia «cuerpo histórico susceptible de ser encarnado» (M. Seckler). Para el Aquinate, cualquier inmanencia de Dios en el mundo (gracia) es un movimiento hacia el retorno y lleva un sello de Dios Trinitario quien en su Hijo se expone contra al pecado. Por tanto, como Palabra depositada ya en la creación, la aceptación de la gracia, incluso antes de Cristo, permite a santo Tomás hablar de un «si» implícito a Cristo.

En esta perspectiva Cristo se manifiesta como sacramento fontal, un «desde» de toda la reflexión teológica¹⁰⁵. Para el Aquinate el Hijo en el Espíritu es la revelación única, definitiva e insuperable revelación de Dios en la historia. Por tanto, no hay comunión ni reflexión sobre el Padre si no es por medio de El y toda gracia está relacionada esencial-

mente al acontecimiento histórico de Jesucristo y se halla estructurada encarnatoriamente.

A propósito de esta visión teológica del Aquinate escribe Karl Heinz Menke en su estudio sobre la teología de la gracia: «Cristo no es ni la meta *realizada* inmanentemente en la historia, ni la meta de la historia *que deba realizarse* inmanentemente en la historia, sino que es el *camino* hacia la meta trascendente a la historia, es decir “la iniciación de la posibilidad de una verdadera existencia histórica”»¹⁰⁶. Esta es la clara indicación de que en la lectura de todo el ‘spectrum’ de la teología hay que tener siempre en la mente el acontecimiento de Cristo como supuesto y presente. Lo subrayaba ya O. Pesch¹⁰⁷, observando que en el planteamiento de la Suma, ya en las dos primeras partes, santo Tomás con frecuencia habla de Cristo y más aun, señala que todas las cuestiones tienen fondo cristológico. Para el Aquinate, Cristo es como la llave para abrir cada tratado de teología.

Aquí hay que volver a la visión general de teología que propone santo Tomás ya que su primera aproximación al «sujeto» de la sacra doctrina deja bien claro que es Dios bajo el aspecto de su divinidad, la vida trinitaria y la humanidad de Cristo como recapitulación de toda la creación ya que en El fueron creadas todas las cosas y es «*primogenitus*» de toda la creación¹⁰⁸, lo que fundamentalmente interesa e inicia el discurso teológico. Ejercer la teología-desde-Cristo es para santo Tomás darse cuenta que no se puede prescindir de Cristo y cerrarle –al mismo tiempo– en la historia. Su venida cambia todo: no se trata solo de las cuestiones soteriológicas o morales, sino epistemológicas: lo que puede decir una persona (el Aquinate en su «*sermón*» sobre Credo dice exactamente «*quod scit una vetula*»¹⁰⁹) sobre Dios después de la venida de Cristo supera todo aquello que dijeron todos los filósofos antes de su llegada.

2.5.2. *Teología-hacia-Cristo*

Al tener en cuenta todo lo dicho anteriormente, hemos de señalar que existe también la vía ascendente. Este aspecto de la teología remite primero a la visión antropológica que propone el Aquinate. La naturaleza humana la percibe santo Tomás en su perspectiva dinámica. El clásico concepto de la naturaleza la inscribe en el gran movimiento de todo lo que existe de Dios y tiende hacia El. Por tanto, la naturaleza significa para cada ente su peculiar manera de hallarse en camino hacia Dios. De entre todo lo creado, el hombre es la única criatura que

conoce su propio fin y trasciende lo finito. Eso quiere indicar que el ser humano tiene conciencia de que está remitido a algo que –paradójicamente– rompe los límites de su naturaleza.

Esta reflexión del Aquinate parte de la convicción, apoyada en el libro del Génesis, de que todo lo creado es bueno y que esta bondad de la creación reside en el cumplimiento de su destino (*telos*). Al contrario del mundo animal (que se caracteriza por ser finito acabado), el hombre es lo finito inacabado. Es así, según santo Tomás, porque la voluntad humana no está determinada por un «*bonum particulare*», sino por el «*universale bonum principium*»¹¹⁰. Como el hombre no puede, con solo sus propias fuerzas, llegar hacia lo que tiende necesariamente (siendo «*capax Dei*») es el destinatario de un Dios que quiere elevarlo a la comunión con El, convirtiendo al hombre en uno de sus amigos. Esto significa que el ser humano está llamado a una manera de existir que sobrepasa infinitivamente sus posibilidades. Además, por otro lado, gracias al Hijo, el Padre no se conoce sólo a sí mismo, sino «a toda criatura. Así, pues, en cuanto engendrado, el Verbo representa a toda criatura, siendo El mismo principio de toda criatura»¹¹¹.

Con este fundamento antropológico se entiende mucho mejor la orientación de la teología tomasiana hacia Cristo, «*verus Deus, verus homo*», en quien se hace posible la realización de esta llamada a la amistad con Dios, hacia lo que sobrepasa al hombre. Los misterios de su vida que corresponden a los deseos humanos depositados en la creación son un buen ejemplo de cómo «cristifica» el Aquinate su teología. La perspectiva es siempre dirigida hacia la vida «con» Cristo, para que seamos partícipes de su vida. Para ello es becario «*esse cum Cristo*», entrar en el camino de la esperanza que inicia ya aquí (como «*inchoatio*» según la expresión de santo Tomás) lo que se realizará plenamente en la vida eterna.

El horizonte cristológico en la teología del maestro de Aquino se parece a la luz que saca de la sombra las verdaderas formas de las cosas, temas que sin ser iluminadas por Cristo como punto de reverencia, no hubieran sido descubiertos en toda su riqueza¹¹².

3. «PER GRATIAM SPIRITUS SANCTI MUNDUM RENOVAVERIT».

El segundo componente del «*mysterium Christi*», como nos guía la afirmación de la Suma, está relacionado con la renovación del mundo conseguida a través de la gracia del Espíritu Santo. Con esta expresión se abre una serie de temas vinculados con la obra de redención y sus

consecuencias para el género humano (en su aspecto individual y social). La reflexión abarcará el tema de cómo se realiza la comunicación del misterio de Cristo por el Espíritu Santo y cómo «el misterio de nuestra reparación» nos lleva a ver las perspectivas de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Es un tema que desde los primeros Padres, como Ireneo, fue retomado con mucho interés ofreciendo una visión de la historia marcada por la salvación realizada por Cristo.

3.1. La comunicación del misterio de Cristo por el Espíritu

Antes de entrar en las cuestiones estrictamente relacionadas con la idea de la recapitulación, tal como la presenta santo Tomás, hay que hacer unas observaciones previas. Para el Aquinate, el segundo aspecto del misterio de Cristo va relacionado con el papel del Espíritu Santo en llevar a cabo la obra de la redención y por otro lado con el cumplimiento del proyecto divino iniciado en la creación en Cristo por el Espíritu Santo¹¹³. Este último punto desarrollaremos en este apartado adentrándose en la visión unitaria de la economía expresada en la doctrina sobre la «recapitulación» donde Cristo viene a ser clave de lectura en la interpretación cristiana de la historia.

Hay dos términos que necesitan profundización para comprender lo que se esconde en la expresión que nos interesa: se trata de la «gracia del Espíritu Santo» y relacionada con ella la renovación del mundo. Fijémonos primero en lo que entiende el Aquinate por la «gracia del Espíritu Santo» y luego, en el siguiente párrafo, en la renovación e incluida en ella la idea de la redención, es decir intentemos describir el aspecto soteriológico desarrollado por santo Tomás a partir del misterio.

La gracia del Espíritu Santo pertenece a las expresiones fundamentales de la síntesis tomista que refleja la novedad traída por Cristo. Al Aquinate le permite describir la nueva condición de los creyentes en Jesucristo, destacar –en comparación con el Antiguo Testamento– lo radicalmente novedoso que se hace realidad a través del Evangelio. De esta manera santo Tomás ha elaborado –por concentrar alrededor de este tema los valores fundamentales de la religión cristiana– una especie de lo llamado en la teología contemporánea «esencia del cristianismo». Se trataría de una búsqueda del primer principio respecto del cual se establece toda escala de valores. Para el Aquinate este principio es la gracia del Espíritu Santo, la quintaesencia de la Ley Nueva. Todo lo demás permanece debidamente jerarquizado en función de ella. Entonces, ¿qué significa la gracia del Espíritu Santo?

Para responder a esta cuestión tenemos que volver sobre todo a la *Prima Secundae* q. 106 de la Suma donde santo Tomás plantea el tema que nos interesa profundizar. Desde el primer momento encontramos allí la convicción que la gracia del Espíritu Santo es lo mismo que la gracia del Nuevo Testamento y que fue dada por la fe en Cristo. Por tanto, en el Evangelio todo está ordenado a ella: o de una manera «*dispositiva*» u «*ordinativa*» que para el Aquinate corresponde a la distinción de la parte intelectual y afectiva en el hombre. Como dispositiva (intelectual) en cuanto que por la fe es dada la gracia del Espíritu Santo y se descubre en el Evangelio todo lo que pertenece a la manifestación de la divinidad y humanidad del Señor. Por otro lado, al rechazar al ‘mundo’ –en el sentido bíblico de la palabra, Jn 14– y no siendo el «*amator mundi*», el hombre es capaz de recibir la gracia del Espíritu Santo¹¹⁴.

Ésta gracia nos llega por la encarnación del Hijo de Dios, a través de su humanidad que contenía la gracia en abundancia¹¹⁵ desde el «*principium suae conceptionis*»¹¹⁶. Ésta «*redundantia Christi*» en cuanto a la gracia del Espíritu Santo la significa el óleo en los sacramentos de la Nueva Alianza¹¹⁷. En otras palabras, Cristo como la Cabeza del Cuerpo Místico (gracia capital) transmite la gracia a sus miembros. Eran los Apóstoles quienes después de Pentecostés transmitían la gracia a los demás, lo que expresaba, según santo Tomás, la forma de fuego bajo la cual vino el Espíritu Santo para indicar la vía activa de la transmisión¹¹⁸.

El Angélico percibe la gracia del Espíritu Santo en término de un «*habitus interior*» infundido al hombre que le inclina al bien obrar, posibilita que hagamos lo que conviene a la gracia con ánimo y evitamos lo que le repugna. Precisamente por este motivo, la gracia del Espíritu Santo puede ser llamada la ley de la libertad¹¹⁹. Al decir ‘la gracia del Espíritu Santo’ se entiende que es la misma Persona Divina –El Espíritu Santo– que es dada al hombre como fuente de la gracia¹²⁰. Es ella como un «*semen spirituale*» que engendra a los hijos de Dios adoptivos¹²¹.

3.2. El misterio de la reparación como la ‘trinitarización’ del hombre

La renovación del mundo –de la cual se habla en el segundo componente del «*mysterium Christi*»– va relacionada estrechamente con la redención y el misterio de la «*reparatio hominum*». La reparación del hombre, realizada según el modo adecuado a su condición de la imagen de Dios, se extiende a todo el mundo creado. Renovación del

mundo se empieza a partir de la «*reparatio*» del genero humano. Así lo formula santo Tomás: «*Homo etiam per Christum deposuit vetustatem peccati renovatus ad integritatem naturae, et hoc vocatur renovatio*»¹²².

Por tanto, observa el Aquinate, hay que volver a la historia de Adán, como lo sugiere san Pablo, para captar en toda su plenitud la obra de Cristo. Como en el primer hombre todos han entrado en el pecado, en Cristo serán renovados, porque Él es «*principium primum novitatis et renovationis*»¹²³. La renovación se hace realidad a partir de Cristo. Se trata de recuperar lo que estaba debilitado y perdido por el pecado y que por consiguiente indica lo que consiguió Cristo: «*participatio divinae naturae, et depositio vetustatis*»¹²⁴. Ésta renovación fue realizada por el Espíritu Santo que habita en el hombre. Precisamente, a esta idea se refiere santo Tomás en el texto sobre el «*mysterium Christi*» de la *Secunda Secundae* de la Suma que estamos analizando en este capítulo.

Estamos aquí ante la dimensión cósmica de la obra de la salvación. Ya el término 'redención' supone un aspecto negativo en cuanto cancelación del pecado y positivo, apertura a un nuevo futuro: «el término de la reparación –observa el Aquinate– consiste en llegar a la vida eterna»¹²⁵. La venida de Cristo supuso una nueva Ley y alianza. La novedad de la gracia es desvelarse del sentido profundo.

Hemos de volver a la comprensión tomasiana de la encarnación que lejos de ser una 'acrobacia metafísica' se localiza en la plena perspectiva historio-salvífica. En Cristo se une lo primero con lo último, se realiza el proyecto iniciado en la creación de hacer al hombre partícipe de su comunión de vida trinitaria. Este proceso, tan propio del pensamiento de santo Tomás, ha sido llamado en la época contemporánea por G. Greshake como 'trinitarización' ya que el hombre está llamado a ser lo que es Dios, en cuanto comunión, comunidad. Toda la historia de la salvación tiene este marco y esta óptica de ver la necesidad de la reparación de la naturaleza humana dañada por el pecado: el proceso de familiarización del hombre con la Trinidad¹²⁶. Por tanto, no extraña que J. Mouroux definía la encarnación como «punto de atracción» en el sentido del centro de todo el orden salvífico¹²⁷.

Cuando habla santo Tomás de la reparación siempre se refiere a las consecuencias del acontecimiento de Cristo. El amor de Cristo tiene la fuerza para reparar la naturaleza. Un texto muy llamativo encontramos en el mismo prólogo al Comentario a las Sentencias en el cual el Aquinate hablando del modo y frutos de la reparación, destaca la figura de Cristo presentada a través de la metáfora del «acueducto». Como el acueducto trae el agua de una sola fuente, así a través de Cristo llegan todos los géneros de gracia para plantar la Iglesia¹²⁸. Por tanto,

para el maestro de Aquino la gracia siempre es «crística» y el mismo Cristo «*principium primum novitatis et renovationis*»¹²⁹.

El modo que eligió Dios para realizar la reparación refleja su sabiduría: como «*Summum Sapiens*», la Máxima Sabiduría encuentra un modo («*convenientissimus*» escribe santo Tomás) de reparar la naturaleza en su integridad. Tenía que hacer la reparación el mismo Dios, no uno de los ángeles, porque es lo característico del hombre que llega hacia Dios a través de las cosas que conoce (según su intelecto o afecto) y que son visibles. Por tanto, Dios «aceptó hacerse visible y asumir la naturaleza humana para que de las cosas visibles fuéramos elevados (*rapiamur*) al amor y conocimiento de las realidades invisibles»¹³⁰. Esta reparación fue como el ímpetu del amor, lo rapidísimo y al mismo tiempo pedagógico que era para Dios reparar la obra de sus manos. Tomás propone la mirada del amor como clave hermenéutica de dicha acción divina.

La necesidad de la reparación responde a la situación en la cual se encuentra el hombre, es decir en la «*ruina*», como explica santo Tomás, para aplicarle la medicina contraria (*per oppositum*): como el principio de la caída fue la naturaleza débil, así el nuevo principio de la renovación debería basarse en la naturaleza perfecta, en la de Hijo de Dios¹³¹. Aunque –lo que es típico para el pensamiento tomasiano– eso no excluye que Dios podría renovar la humanidad de otra manera¹³². En otro lugar, en su comentario al evangelio según san Juan, añade el Aquinate que la debilidad de la carne humana tenía que ser reforzada por la carne del Verbo, por su humanidad («*caro infirma per carnem Verbi reparata fuit*»¹³³). Dicha renovación se ha cumplido objetivamente con la venida de Cristo, sin embargo para que se aplique al hombre concreto requiere de su parte una apertura a la «divina medicina». No es la «*insufficiencia medicinae reparantis*», sino el defecto que aquellos que impiden que la medicina actúe en ellos¹³⁴.

Como es sabido, santo Tomás incluye su doctrina trinitaria en cada reflexión teológica: Dios en su misterio de la comunión de vida y amor de tres personas es un enfoque principal de las cuestiones particulares. Este papel de la verdad trinitaria en santo Tomás ha sido presentado ya en esta investigación. Lo que se pretende ahora, es mostrar la dimensión escatológica del acontecimiento de Cristo que se manifiesta en la recapitulación de todas las cosas en El.

3.3. El misterio de la recapitulación

Cuando el Aquinate presentaba los motivos de la encarnación, respondiendo a la pregunta esencial para la teología ¿por qué se encarnó

el Hijo?, acude a un argumento que en esta parte de nuestra investigación parece ser crucial. Explica que como el artista tiene en su mente una imagen o representación según la cual modela su escultura, análogamente el Creador hizo su obra teniendo como ejemplar al Verbo¹³⁵. Por tanto, cuando decidió restaurar y perfeccionar su obra, debía tener como referencia también a su Palabra que es el Hijo. Lo que llama atención en este planteamiento tomista es la visión unitaria que propone: no hay más que una creación en un proceso de perfeccionamiento (exigido por el pecado que aparece en el mundo) cuya referencia de planificación es el acontecimiento de Jesucristo. Así comenta la doctrina del Aquinate su gran conocedor, Max Seckler: «La apertura del proceso temporal para una historia de la salvación, viene dada previamente en la gramática del círculo. El orden teleológico del proceso temporal (*ordo ad finem*), su orientación escatológica, está fundamentada ya en la creación. Después de la caída en el pecado, esta orientación se especifica en la manera en que la salvación se convierte—dentro de la historia— en la curación de la historia (*reparatio, restauratio*): se convierte en una restauración que supera incluso la primera disposición y en una realización de la vinculación prediseñada»¹³⁶. En este sentido se afirma que la historia es el «*motus ad perfectionem*»¹³⁷.

Hemos de subrayar dos puntos en lo que acabamos de exponer. Primero, la idea de Cristo como el que recoge y reasume todo lo anterior, conduciendo a todos y a todo a su lugar de origen (*Verbum abbreviatum*) y por otro lado la humanidad como encabezada en Cristo. Este planteamiento es una clara reminiscencia de la famosa teoría de la recapitulación formulada ya en los primeros siglos de la teología cristiana por san Ireneo¹³⁸.

Santo Tomás presenta su opinión al respecto en el comentario a la carta a los Efesios, en el que analiza el himno cristológico que trata de la idea de la recapitulación. Como punto de partida elige la afirmación paulina que el misterio tiende hacia «*instaurare omnia in Christo*»¹³⁹. En la encarnación del Hijo de Dios que ha sido el misterio escondido desde el principio («*mysterium incarnationis, quod fuit ab initio absconditum*»), se realiza la restauración de lo que está en el cielo y lo de la tierra. Es interesante, es exactamente el mismo pasaje que sirvió a san Ireneo como base de su doctrina sobre la recapitulación¹⁴⁰.

Es Cristo en quien el Padre nos sintetiza todo lo que ha dicho en la historia de la salvación. No se puede hacer ninguna fragmentación de la historia salvífica ni separación entre la alianza antigua y nueva, porque en la encarnación de Cristo se une en si misma toda la historia, a la humanidad y a todo lo creado. Cristo es Palabra e Intérprete al

mismo tiempo (Rom 9,28; Hbr 1,1-4). Pero siendo síntesis (*capitulum*), la cumbre de la revelación, Cristo también encabeza toda la realidad creada por Dios en Él y a la que recoge de su dispersión y transmite la vida. Santo Tomás, siguiendo la idea paulina de Cristo como nuevo Adán, señalará que la obediencia de Cristo al Padre «recapitula» en sí a Adán, le transfigura en hijo de Dios y reestablece la comunión plena con el Padre. Precisamente, por esta «solidaridad» (de la que hemos tratado antes) o «fraternidad» de Cristo con nosotros, se convierte en la «cabeza» de la humanidad nueva¹⁴¹. En efecto, toda la creación sujeta al desorden provocado por el pecado, participa en la alegría de la liberación conseguida por Cristo.

La idea de la recapitulación expresada con estas palabras quiere subrayar que las realidades terrenas y los acontecimientos históricos no son meros signos ocasionales, sino que el proyecto de reestablecer la creación en la que Dios y el hombre estén en armonía, Cristo lo está realizando, de una manera misteriosa pero eficaz hasta el día de su pleno cumplimiento, cuando «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). El Verbo Encarnado hace realidad de modo único ese proyecto creacional en que Dios mismo se autocomunica dando ser e identidad a las criaturas. Por tanto, con mucha razón, se suele llamar la escatología de santo Tomás como la sapiencial, a diferencia de las del medioevo tardío (como, por ejemplo, del nominalismo y voluntarismo) que acentuaban el poder de Dios en vez del orden de su sabiduría¹⁴².

4. «DE SPIRITU SANCTO CONCEPTUS FUERIT»

El último de los componentes del «*mysterium Christi*» nos lleva ahora a abordar una de las cuestiones importantes de la fe cristiana: que el Eterno entró en el tiempo y cómo se ha realizado este misterio. En comparación con la primera verdad cristológica que destacaba la verdadera naturaleza humana del Señor, ésta quiere poner de relieve su dignidad divina, hablando de su concepción del Espíritu Santo. El tema desarrolló santo Tomás sobre todo en la *Tertia Pars* en la q.32 de la Suma que nos servirá como guía en las siguientes líneas.

4.1. El misterio de la filiación

Santo Tomás elabora su cristología basándose en la enseñanza de los primeros concilios (que para muchos investigadores es su sello per-

sonal y distintivo ya que en algunos casos es uno de los primeros que se refieren a tantos textos de los concilios ecuménicos) y con enfoque apologético.

En el intento de contemplar con toda profundidad el misterio de la concepción del Hijo de Dios en el seno de la Virgen, se descubre en el fondo la polémica con el adopcionismo que negaba que Jesús de Nazaret era el hijo de Dios «*ab aeterno*», sino adoptivo¹⁴³. Tomás entiende perfectamente que la naturaleza del misterio de Cristo necesita una atención particular y defensa de la doctrina de la Iglesia que mantiene que Jesucristo en cuanto hombre, es Hijo natural de Dios y de ninguna manera adoptivo. Merece la pena seguir su planteamiento que pretende demostrar, por la razón de la unidad de persona en Jesucristo, que no existen en Él dos relaciones reales de filiación, porque ésta conviene precisamente a la persona y no a la naturaleza. Como veremos luego, el tema de la filiación será clave para entender el papel del Espíritu Santo en el misterio de Cristo.

Con quien polemiza santo Tomás en esta cuestión es con la postura adopcionista que en la historia está reflejada en la enseñanza de Nestorio y luego en el siglo VIII en la doctrina de Elipando, arzobispo de Toledo y Felix, obispo de Urgel¹⁴⁴. Sus teorías son conocidas sobre todo por sus oponentes. El adopcionismo surgió en la situación históricamente marcada por la presencia en la Península de los musulmanes, que reconocían a Jesús solamente como uno de los profetas, aunque el concepto de adopción (*adoptio*) aplicado al Hijo ha sido utilizado por Bonoso, un obispo del siglo IV quien afirmaba que Cristo era hijo adoptivo de Dios y no propio. Sus seguidores –bonosianos– habían sido condenados en el sínodo de Capua en 392 y las polémicas con ellos han sido constantes hasta los tiempos de Isidoro de Sevilla¹⁴⁵.

4.2. El papel del Espíritu en la «*conceptio corporis Christi*»

Tomás observa que el misterio de la concepción de Cristo tiene un sello trinitario: «la concepción de Cristo es obra de toda la Trinidad, pero se atribuye al Espíritu Santo»¹⁴⁶ y esto por tres razones que enumera el Santo. Como veremos, son razones muy relacionadas con la característica trinitaria del Espíritu Santo y por tanto permite atribuir a El la obra de la concepción de Cristo. Esto naturalmente no contradice, precisa el Aquinate, que la obra de la encarnación «bajo ciertos aspectos es atribuida a cada una de las Personas [de la Trinidad]. Se atribuye al Padre la autoridad de la persona del Hijo que por la con-

cepción tomó la naturaleza humana; se atribuye al Hijo el acto mismo de la encarnación, pero al Espíritu Santo la formación del cuerpo que toma el Hijo. Pues el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo»¹⁴⁷.

La primera de las razones que permiten atribuir la concepción de Cristo al Espíritu se remite a la motivación más profunda de la encarnación que es el amor (*ex maximo Dei amore*) y el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo. Toda la misión del Hijo y la intervención en la historia se fundamenta en el amor trinitario. Con más detalle y refiriéndose al modo humano de generar, sigue santo Tomás: «como la virtud del alma, encerrada en el semen, por el espíritu vital que en éste se encierra, forma el cuerpo en la generación de los otros hombres, así la virtud de Dios –que es el mismo Hijo (...)– por el Espíritu Santo formó el cuerpo que luego tomó. Esto mismo demuestran las palabras del ángel, que dicen: ‘El Espíritu Santo descenderá sobre ti –como para preparar y formar la materia del cuerpo de Cristo– la virtud del Altísimo –esto es Cristo– te cubrirá con su sombra. (...) El Altísimo es el Padre, cuya virtud es el Hijo»¹⁴⁸.

Conviene atribuir al Espíritu Santo la concepción de Cristo también mirando desde el punto de vista de la misma naturaleza tomada por el Verbo. No tiene méritos propios que podrían ‘explicar’ la decisión divina, sino todo es gracia. Explica santo Tomás: «si la naturaleza humana fue tomada por el Hijo de Dios en unidad de persona, no viene de méritos que tenga, sino de la sola gracia, la cual se atribuye al Espíritu Santo». A continuación el Aquinate cita la frase de san Agustín que percibe el nacer de Cristo del Espíritu Santo como epifanía de la gracia: «El modo de nacer Cristo del Espíritu Santo nos revela la gracia de Dios, por la que el hombre, sin méritos precedentes, desde el primer momento en que su naturaleza comienza a existir, fue unido en tan estrecha unidad de persona, que El mismo fuese Hijo de Dios»¹⁴⁹.

La tercera razón que considera santo Tomás como la que permite vincular el Espíritu Santo con la concepción de Cristo se refiere a la finalidad de la encarnación, para que «aquel hombre concebido fuese santo e Hijo de Dios. Una y otra cosa se atribuye al Espíritu Santo. (...) Pues, como los otros son santificados por el Espíritu Santo espiritualmente para ser hijos de Dios adoptivos, así Cristo es concebido en santidad por el Espíritu Santo para ser Hijo de Dios natural»¹⁵⁰. Otra vez encontramos en la argumentación del Aquinate el tema de la filiación natural de Cristo en que pone el énfasis para no dejar ninguna duda respecto al carácter de la filiación adoptiva propia de los cristianos¹⁵¹. La filiación adoptiva es una semejanza «participada» (*quaedam participata*) de la filiación natural que recibimos por la encarnación del Hijo

a imagen de la suya¹⁵². Apunta el Aquinate: «Así como por el acto de la creación se comunica a todas las criaturas una cierta semejanza de la bondad divina, así también, por el acto de la adopción, se comunica a los hombres una semejanza a la filiación natural»¹⁵³.

Al marcar así la cuestión y teniendo en cuenta que la concepción de Cristo no se refiere solo al cuerpo de Jesús sino al mismo Cristo por razón de su cuerpo (por tanto se puede decir que fue concebido del Espíritu Santo, aunque su cuerpo no es consubstancial con el Espíritu Santo¹⁵⁴), el doctor de Aquino pasa a concretar las dos relaciones del Espíritu Santo con Cristo. Primera, con el mismo Hijo de Dios es de carácter consubstancial, la con su cuerpo es de causa eficiente. Pero añade santo Tomás una precisa observación relacionada con la preposición «*de*» que «expresa ambas relaciones, como decimos de cualquier hombre que procede de su padre. De manera que muy bien podemos decir que Cristo es concebido del Espíritu Santo, con esta condición: que extendemos la causa eficiente del Espíritu Santo al cuerpo que Cristo tomó, y la consubstancialidad a la persona de Cristo que se encarna»¹⁵⁵. Pero propiamente hablando debería usarse la preposición «*ex*», es decir concebido «*ex*» Espíritu Santo para exponer que el cuerpo de Cristo no es consubstancial al Espíritu Santo¹⁵⁶. De esta manera, añade santo Tomás siguiendo a san Agustín, no ha de confundirse la diferencia entre «fue concebido del Espíritu Santo» y «fue concebido de la Virgen María». El segundo sentido es material, el primero como causa eficiente¹⁵⁷.

A la hora de adentrarse en este aspecto del misterio de Cristo, Tomás plantea la cuestión de que el ser Hijo de Dios no viene –como es el caso de los hombre– de su naturaleza humana sino de su perfecta filiación, y más concreto, de su generación eterna. Por tanto, «aunque por razón de la naturaleza humana sea creado y justificado, no se le debe llamar hijo de Dios por razón de la creación ni de la justificación, sino sólo por razón de la generación eterna, por la cual es Hijo sólo del Padre (*Filius Patris solius*)»¹⁵⁸. Por tanto, Cristo no puede llamarse Hijo del Espíritu Santo, ya que en cuanto hombre fue concebido del Espíritu Santo como «principio activo» y no como nace un hijo de su padre, según la denominación humana.

4.3. Mariología tomista a la luz de la teología del misterio

En este momento de nuestra reflexión sobre el misterio entra el tema del papel de la Virgen María en la historia de la salvación. La

mariología tomista es de inspiración bíblica y profundamente relacionada con su maternidad a la cual dedica mucha reflexión el Santo de Aquino. Ante todo, para él la mariología tiene su vínculo estrecho con la teología de la unión hipostática: la unión de dos naturalezas en la persona (*hipostasis*) de Cristo¹⁵⁹. De esta manera, afirma santo Tomás, si uno se equivoca en la maternidad de la Virgen, se equivocará también en la materia de la humanidad de Cristo¹⁶⁰. No cabe ninguna duda que las líneas generales de su mariología –que no se encuentran en la «Suma» en ningún tratado aparte– van relacionadas teológicamente con la cristología y dentro de ella, de manera especial, con los temas de la «*humanitas Christi*».

Mariología tomista vista desde el «*mysterium*» significa plantear el papel de la Virgen en el gran plano de la historia de la salvación. El misterio de María está enraizado en santo Tomás en la revelación y en la particular relación con el misterio de su Hijo. Por tanto, la ascensión de la Virgen la percibirá el Aquinate en estrecha vinculación con el misterio de la ascensión del Señor, se explica a partir de «su» misterio¹⁶¹. Pero aquí no termina la reflexión del Aquinate: al mismo tiempo los dogmas marianos iluminan y han de ser vistas en relación con el Pueblo de Dios que peregrina¹⁶². Por tanto, no debe extrañar que tal entendida mariología tomista –anticipando así el concilio Vaticano II, como afirman algunos teólogos¹⁶³– plantea cuestiones de cómo la verdad revelada de su ascensión es íntimamente vinculada con el misterio de nuestra vocación de estar eternamente con Cristo.

La reflexión del Aquinate sobre el papel de la Virgen que es «*vera et naturalis mater Filii Dei*»¹⁶⁴ ha sido a lo largo de los siglos un constante punto de referencia¹⁶⁵. Sobre todo por poner en lugar central el misterio de la Encarnación y tratar de ella en la amplia perspectiva del ‘misterio’, es decir en el contexto de la venida de Cristo al mundo¹⁶⁶. Tomás expone las verdades marianas basándose en la Sagrada Escritura y encuentra varios nombres de la Virgen que indican su papel especial en la historia de la salvación. Basta citar el fragmento del comentario del Aquinate al Evangelio según san Mateo para demostrar su sensibilidad bíblica en su mariología. Allí, interpreta el nombre de María como «estrella del mar e iluminadora» de los navegantes que andan por el mar de este mundo: «el nombre propio de María se interpreta ‘Estrella del mar’ o ‘Iluminadora’, y en su lengua significa ‘Señora’ por lo que en el Apocalipsis se describe la luna bajo sus pies»¹⁶⁷. En total el Aquinate emplea –según el estudio de Roschini– 285 títulos de la Virgen¹⁶⁸.

En el comentario al Salmo 17, santo Tomás llama a María el «camino de Jesucristo» («*via Christi est Virgo Beata*») ya que éste es el camino

de Dios («*via Dei est ipse Christus*») ¹⁶⁹. María fue camino, elegido por Dios, por donde el Logos vino a nosotros. Según esta idea, María fue escogida para realizar un «ministerio» respecto a su Hijo como madre suya. Este ‘ministerio de María’, según santo Tomás, consistía en la plena aceptación de la voluntad divina, expresada en las palabras del Ángel, sin olvidar al mismo tiempo que ejercía una mediación especial, naturalmente distinta de la mediación de Cristo. Solamente una vez aplica el Aquinate a María el título de mediadora («*mediatricis personam gessit*») en el contexto de su intervención durante las bodas de Caná cuando intercedió ante su Hijo a favor de los comensales ¹⁷⁰.

Resumiendo, toda la reflexión en torno la concepción de Cristo del Espíritu Santo, el tercer y último de los componentes del «*mysterium Christi*» que ha sido principal objeto del estudio en este capítulo, pretende abrir y dirigir la reflexión hacia la generación eterna y la encarnación, en otras palabras, al misterio en su hecho original y su dispensación en el tiempo.

NOTAS

1. R. CUESTA, «Cristo sacramento fontal según santo Tomás de Aquino», *Escritos de Vedat* 1 (1971) 326, 282. Al tema de las consecuencias de la doctrina del misterio para la teología volveremos en el último capítulo de este trabajo.
2. *S. Th.*, II-II, q.2, a.8c.
3. *S. Th.*, II-II, q.175, a.6c. Antes de entrar en las cuestiones particulares hay que recordar una advertencia de santo Tomás: la misteriosidad no se refiere «ad *excludendam rei veritatem*», es decir para excluir la verdad, sino para destacar el hecho del cierto ocultamiento (cfr. *S. Th.*, III, q.78,a.3, ad 5). Aunque en el texto mencionado aquí, santo Tomás está pensando en la Eucaristía, sin embargo se nota que la indicación tiene carácter más general. Sobre el «*occultum*» en el modo tomasiano de pensar sobre el misterio, cfr. capítulo II de este trabajo y también una mirada histórica presentada por R. STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Walter der Gruyter, Berlin-New York 2000.
4. Cfr. *In Ioann.*, cap. VI, lect.8. Sobre la doble necesidad del conocimiento del misterio trinitario merece la pena citar un texto de la Suma: «*cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, in principio creavit Deus caelum et terram, subdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifestationem divini verbi; et postea dixit, vidit Deus lucem, quod esset bona, ad ostendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum, et per donum spiritus sancti*» (*S. Th.*, I, q. 32, a. 1, ad 3).
5. *S. Th.*, II-II, q.2, a.8c.
6. *Sent. IV*, d.26, q.2, a.4 exp.
7. La proximidad al pensamiento teológico oriental necesita un estudio aparte, más profundo que marcar las huellas del pensamiento de Padres griegos o el conocimiento de la lengua griega. Ha de analizarse también la recepción del pensamiento del Angélico en la tradición oriental después de su muerte, cuando surgió –según la opinión de Stylianos G. Papadopoulos– la corriente de los llamados «protomistas» y «antitomistas» en Bizancio en el siglo XIV y XV. Cfr. S. PAPAPOPOULOS, «Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435», *Theologie und Philosophie* 1 (1974) 274-304.
8. Cfr. *S. Th.*, I-II, q.101 y q.102.

9. Es un tema que desarrolla santo Tomás sobre todo en su comentario al Evangelio según san Juan destacando fundamental característica de la moral cristiana que consiste en «cristificar» la realidad. Cfr. *In Ioann.*, cap.XIV.
10. *S. Th.*, II-II, q.2, a.4c. Santo Tomás indica tres motivos que hacen imprescindible a la fe: «primero, para que lleguemos antes al conocimiento de las verdades divinas, porque la ciencia que trata de Dios es la última que el hombre alcanza y presupone muchas otras. En segundo lugar, para hacer más común ese conocimiento de Dios, ya que hay bastante gente que no va muy adelante en sus conocimientos científicos (...). En tercer lugar, por razón de la certeza, ya que la mente humana es muy deficiente en lo que a Dios se refiere (...). Y, en consecuencia, para que el conocimiento que los hombres tuviesen de Dios fuese cierta y sin sombra de duda, convino que las verdades divinas fuesen dadas a conocer a los hombres por la fe, como dichas por Dios, que no puede engañarse ni engañar». Cfr. también J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1980, p. 208.
11. Cfr. W. SWIERZAWSKI, «The mystery of Christ in the Ministry of St. Thomas Aquinas», *Collectanea Theologica* 54 (1984) 41-58.
12. *S. Th.*, II-II, q.2, a.9, ad 3.
13. *ScG*, I, cap. 2.
14. *ScG*, I, cap. 4.
15. Así hay que entender la distinción, a menudo encontrada en toda la Suma, entre tener una virtud «actualmente» y «de modo de un *habitus*». Esta aclaración tiene una carga espiritual enorme para la formación cristiana.
16. Cfr. M. SCHEEBEN, *Essence mystérieuse du christianisme*, Bruges 1947, p. 2.
17. *S. Th.*, I, q.2, a.2, ad 1.
18. *S. Th.*, I, q.1, a.8, ad 2.
19. *S. Th.*, II-II, q.7c.. «(...) *ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt*».
20. *S. Th.*, II-II, q. 7c
21. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 101, a.3, ad 1. También *S. Th.*, III, q.4, a.3c: «*Et ideo non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominum, supponendo sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis*».
22. Cfr. A. LOBATO, «El misterio de Cristo y de la Iglesia en el comentario de santo Tomás al salmo 44(45)», *Communio* 1 (2002) 5-34.
23. *Sent. III*, prolog.
24. Cfr. D. CHARDONNENS, «Méditation théologique sur le mystère de l'Incarnation. L'apport d'Aquin», *Teresianum* 53 (2002) 3-33.
25. Cfr. *Comp. Theol.*, nr 201: «*Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitatis, dum homo, qui est ultimus creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus*. También: *S. Th.*, III, q.1, a.2; *ScG*, IV, cap. 54.
26. Cfr. E. CHAVARRI, *La condición humana en Tomás de Aquino*, San Esteban, Salamanca 1994, p. 76.
27. D. BERGER, «Die Menschwerdung des ewigen Wortes», *Forum Katholische Theologie* 19 (2003) 17.
28. *ScG*, IV, cap. 13. Sería interesante analizar cómo santo Tomás ha elaborado el tema del Logos en el contexto del pensamiento platónico de las ideas. Encontraremos la exposición de su postura en el comentario a la carta a los Colosenses.
29. *S. Th.*, III, q.1, a.2. Cfr. también M. SÁNCHEZ, *La necesidad de la gracia en el humanismo de santo Tomás de Aquino*, e-Aquinat 1 (2007) 3.
30. En esta parte de nuestra investigación seguiremos las conclusiones de F. OCARIZ, L.F. MATEO SECO, *El misterio de Jesucristo*, EUNSA, Pamplona 32004, pp. 255-263.

31. Cfr. G. PASCUALE, «La unicidad de la persona de Jesucristo: ensayo de una gramática teológica», *Verdad y vida* 245-246 (2006) 277ss.
32. Santo Tomás es en este punto más fiel a la terminología bíblica. Los estudios sobre el lenguaje teológico del Aquinate demuestran que en la época de cambios en el terreno de la «*Sacra Doctrina*», cuando poco a poco el lenguaje bíblico deja terreno al uso dominante de los términos filosóficos, sin embargo el maestro de Aquino mantiene el sano equilibrio entre los ambos lenguajes. A la hora de profundizar en su cristología merece la pena prestar la atención a las citas nuevotestamentarias, cfr. SWIERZAWSKI, *Egzegeza biblijna i teologia speculatywna*, Wydawnictwo Wroclawskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1984, p. 39s.
33. El amplio contexto de las tres teorías sobre el modo de la unión hipostática y la opinión de Tomás respecto a la polémica de uno o dos «*esse*» de Cristo, cfr. J. WEST, «Aquinas on the Metaphysics of Esse in Christ», *The Thomist* 66 (2002) 231-250.
34. Cfr. M. GORMAN, «Uses of the Person-Nature Distinction in Thoma's Christology», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 67 (2000) 58-79; también J. WEST, «Aquinas on Peter Lombard and the Metaphysical Status of Christ's human nature», *Gregorianum* 3 (2007) 233ss.
35. *Sent. III*, d.6, q.3, a.1c.
36. *S. Th.*, III, q.2, a.6c. Cfr. también F. OCARIZ, L. F. MATEO SECO, J.A. RIESTRA, *Misterio de Jesucristo...*, p. 258.
37. *Sent. III*, d.6, q.1, a.1c.
38. *Sent. III*, d.6, q.1, a.1c. Cfr. también *S. Th.*, III, q.2, a.6c.
39. Cfr. M. GORMAN, «Crist as composite», *Traditio* 55 (2000) 143-157.
40. *S. Th.*, III, q. 4, a.2, ad 3: «*Persona divina... impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet*». Cfr. R. CROSS, *The metaphysics of the incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford University Press, New York-Oxford 2002, p. 35s. En su libro, Cross analiza las posturas de los grandes maestros de escolástica recordando que santo Tomás opta por la visión que intenta salvar la integridad de la persona de Cristo.
41. D. BERGER, *Die Menschwerdung...*, p. 25, nota 65: «Thomas von Aquin ist der erste der scholastischen Theologen, der die Texte des Konzils von Chalcedon seit etwa 1260 wörtlich zitiert! Geenem hat mehr als 30 Stellen in den Spätwerken des Aquinaten ausfindig gemacht, in denen dieser für die Lösung der christologischen Fragen ausdrücklich auf Texte des Konzils von Chalcedon recurriert».
42. *S. Th.*, III, q.2, a.6: «*Fides autem catholica, médium tenens inter preadictas positiones, neque dicit esse uniones factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim*».
43. Como observa Ocariz, «las diversas opiniones en torno al modo de la unión es un buen ejemplo del cambio de perspectiva que tiene lugar en el ambiente medieval latino. La unión hipostática no se ve ya desde el Verbo que se hace carne (cfr Jn 1,14), sino desde la carne asumida». Cfr. F. OCÁRIZ, *El misterio...*, p. 258.
44. *Contra errores Graecorum*, I, cap. 20.
45. *Sent. III*, d.13, q.3, a.1
46. Cfr. T. MORRIS, «St. Thomas on the identity and unity of the person of Christ: a problem of reference in Christological discourse», *Scottish Journal of Theology* 35 (1982) 425. El autor subraya en santo Tomás la precisión a la hora de definir los conceptos de «persona», «*suppositum*» o «*naturaliza*» y demuestra el interés del Aquinate de explicar claramente la postura fiel al credo cristiano sobre todo por sus consecuencias para la moral cristiana centralizada en la imitación de la persona de Jesús, no dos personas.
47. Cfr. *In Rom.*, cap. I, lect. 3.

48. *S. Th.*, I, q.57, a.5, arg. 1. Cfr. J. ESPEJA, «Teología desde la encarnación», *Ciencia Tomista* 177 (1990) 242.
49. Lo resume muy bien el texto del «*Compendium Theologiae*» (nr 211): «(...) *modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam*».
50. Merece la pena subrayar que el término 'sacramento de la humanidad' de Cristo lo usa la teología protestante, aunque la postura protestante al principio de la controversia en el siglo XVI fue en algunos ámbitos muy radical al respecto, por mencionar a Andreas Bodenstein de Karlstadt o las afirmaciones del Consejo Evangélico de Ansbach en 1524 (que proponía eliminar el uso de la palabra 'sacramento' por no tener raíces bíblicas). El mismo Lutero (como también Melanchton) suaviza estas propuestas radicales diciendo que aunque no está justificado por el uso bíblico, sin embargo no significa que no se puede emplear esta noción. Cfr. E. JÜNGEL, *El ser sacramental. En perspectiva evangélica*, Ed. Sigueme, Salamanca 2007, p. 63s.; cfr. también: J. WAWRYKOW, «Luther and the Spirituality of Thomas Aquinas», *Consensus* 1 (1993) 77-107.
51. *In Ioann.*, prolog.: «*Quae ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis per quae fideles replentur plenitudine gratiae. Sic ergo ea quae sub ipso errant, replebant templum, idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur 1 Cor 3,18 in quantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt*».
52. Es lo que subrayó ya hace muchos años A. HOFFMANN, «Der Begriff des Mysteriorums bei Thomas von Aquin», *Divus Thomas* 17 (1936) 30-60.
53. R. CUESTA, *Cristo, sacramento fontal...*, p. 282.
54. AGUSTÍN DE HIPONA, Ep. 187,
55. Cfr. E.-H. WEBER, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Collection «Jésus et Jésus-Christ» 35, Paris 1988, pp. 56ss.
56. Cfr. *ScG*, IV, cap. 41.
57. E. JÜNGEL, *El ser sacramental...*, pp. 45, 54.
58. *S. Th.*, III, q.60, prolog.
59. E. JÜNGEL, *El ser sacramental...*, p. 60.
60. Cfr. *Sent. III*, d.2, q.1, a.1; *S. Th.*, III, q.4, a.1.
61. Th. MARSCHLER, «Natura assumptibilis. Die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nach Thomas von Aquin», en *Congresso Tomista Internazionale, L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma 2003, p. 1.
62. Cfr. G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg 1997.
63. Cfr. J.A. MARTÍNEZ PUCHE, *Diccionario teológico de santo Tomás de Aquino. Textos de la 'Suma' por orden alfabético*, Edibesa, Madrid 2003, voz: «gloria».
64. Cfr. P. GONDREAU, «The Humanity of Christ, Incarnate Word», en R. VAN NIEUWENHOVE, *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 200, p. 253.
65. En este contexto merece la pena mencionar los siguientes teólogos y sus investigaciones acerca de la cristología tomista: R. CUESTA, «Cristo, sacramento fontal según santo Tomás de Aquino», *Escritos del Vedat* 1 (1971) 279-330; idem, «Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de la salvación según santo Tomás de Aquino», *Escritos del Vedat* 2 (1972) 57-85; R. BIAGI, *La causalità dell'umanità di Cristo e dei Sacramenti nella «Summa Theologiae» di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985; mucha importancia y

- una sistematización del tema encontramos en una tesis de S. GARCÍA JALÓN DE LA LAMA, «Instrumentum coniunctum». *La condición instrumental de la naturaleza humana de Cristo en santo Tomás y sus comentadores*, Universidad de Navarra 1989; E. TAUSSIG, *La humanidad de Cristo como instrumento según santo Tomás de Aquino: evolución de Sto Tomás en el recurso a la noción del instrumento para iluminar diversos problemas cristológicos*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq in Urbe, Roma 1990; M.A. MARTÍNEZ, «La mediación de la humanidad de Cristo: clave de la lectura soteriológica de santo Tomás de Aquino», *Ciencia Tomista* 128 (2001) 209-276, 417-439.
66. Ch. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. I. L'homme Jésus*, Paris 1968, p. 311s.
 67. M.A. MARTÍNEZ, *La mediación...*, p. 247.
 68. M. A. MARTÍNEZ, *La mediación...*, p. 248.
 69. *De fide orthodoxa*, lib. 3, PG 94, 1059. Algunos comentadores del Aquinate observan que muchas veces santo Tomás añade la palabra «alma» a la cita de Damasceno, porque claramente «caro» hay que entender como toda la humanidad del Señor, cfr. M. A. MARTÍNEZ, *La mediación...*, p. 247, nota 99. Cfr. la cita de Damasceno en *Sent. III*, d.18, a.6, sol.1
 70. Cfr. M. MARTÍNEZ, *La mediación...*, p. 247.
 71. Ph. REYNOLDS, «Efficient causality and instrumentality in Thomas Aquinas's theology of the sacraments», en *Essays in medieval philosophy and theology in memory of Walter H. Principe CSB*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 67-84.
 72. Hay que señalar en este momento el intento de algunas corrientes teológicas contemporáneas que presentan la llamada 'cristología desde abajo' (como p.e. teología feminista o teología de la liberación) de reevaluación de la doctrina clásica sobre la relación humanidad-divinidad que por algunos parece poner demasiado acento en la pasividad de la humanidad (A. Carr) o percibe la humanidad como la sombra de la divinidad (J. Sobrino y Segundo). Estas críticas, sobre todo, de la cristología de la liberación, se fundamentan en la reducción horizontal de la persona de Jesús donde la divinidad está absorbida y localizada totalmente en la humanidad del Señor. Es interesante ver que la noción del «instrumentum» en santo Tomás –resolviendo esta aporía de cómo se relacionan ambas naturalezas en Cristo– no significa que la divinidad «desde arriba» dirige la humanidad, como si fuera una herramienta pasiva, sino supone la integridad de la naturaleza humana. Cfr. P. CROWLEY, «Instrumentum divinitatis in Thomas Aquinas: recovering the divinity of Christ», *Theological Studies* 52 (1991) 452-455.
 73. D. BERGER «Instrumentum nostrae salutis: die Rolle der Instrumentalursächlichkeit im Denken des hl. Thomas von Aquin - aufgezeigt an der thomasischen Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre», *Angelicum* 82 (2005) 553-574.
 74. *Sent. III*, d.13, q. 1, a.2
 75. Cfr. *Sent. III*, d.13, q.2, ad 3: «La gracia fluye desde Dios mediante Cristo hombre. El dispone a todo el género humano a la recepción de la gracia de tres modos: según nuestra operación en él (...), por su operación, es decir, en cuanto remueve el obstáculo satisfaciendo por los pecados de todo género humano (...) por su familiaridad con nosotros, porque al asumir la naturaleza humana la hizo más agradable a Dios».
 76. *Sent. IV*, d.43, q.1, ql. 1c.
 77. Sin embargo, hay tomistas que no ven en el comentario a las Sentencias una clara doctrina sobre la causalidad eficiente instrumental de la humanidad de Cristo. El punto de controversia consiste en la interpretación de la palabra «quasi» en relación con la instrumentalidad. Cfr. M. MARTÍNEZ, *La mediación...*, p. 255.
 78. J.-P. TORRELL, «La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas», *Revue Thomiste* 96 (1996) 179-208.

79. *De Ver.*, q. 29, a.1 ad 9.
80. *ScG* IV, cap. 41.
81. *ScG*, IV, cap. 33. Aunque el Aquinate se da cuenta de las limitaciones de esta analogía y que esta semejanza no es absoluta, ya que en el caso de la humanidad movida por el Verbo se puede hablar de la libertad y además el Verbo tiene un poder superior para unirse a la naturaleza humana que el alma.
82. *S. Th.*, III, q. 56, a.1.
83. Cfr. M. MARTÍNEZ, *La mediación...*, p. 267.
84. F. CANALS, *Unidad según síntesis*, e-Aquinas 2 (2004) 7.
85. Lo ha demostrado claramente Manuel Angel Martínez Juan en el estudio ya citado en esta investigación: «La mediación de la humanidad de Cristo: clave de la lectura soteriológica de santo Tomás de Aquino», *Ciencia Tomista* 128 (2001) 209-276, 417-439
86. Cfr. G. PASQUALE, «La unicidad de la persona de Jesucristo: ensayo de una gramática teológica», *Verdad y vida* 245-246 (2206) 277-300.
87. Cfr. *S. Th.*, III, q.30.
88. Lo subrayó en una de sus catequesis Juan Pablo II, *El Espíritu Santo y María*, audiencia 18 de abril de 1990.
89. *S. Th.*, I, q.43, a.3c.
90. *S. Th.*, III, q. 40.
91. *S. Th.*, III, q. 40, a.2, sed contra.
92. *S. Th.*, III, q. 36, a3c. Es interesante el acento que pone santo Tomás en subrayar la universalidad de la encarnación, en este caso en la adoración de los pastores y magos que refleja el mismo orden de la revelación que quiso Cristo, «primero a los judíos y luego a los gentiles; así vinieron a adorar a Cristo primero los pastores, que estaban cerca y eran como las primicias del judaísmo; luego los Magos que vinieron de lejos».
93. Robert Burns en su interesante estudio subraya la característica postura del Aquinate quien habla de la infinidad de la esencia de Dios, idea que incluso para Pedro Lombardo no estaba bien clara: cfr. R. BURNS, «Divine Infinity in Thomas Aquinas. Philosophico-theological Background», *Modern Theology* 39 (1998) 57-69.
94. Cfr. R. WOZNIAK, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, WAM, Kraków 2007.
95. *S. Th.*, III, q. 40, a.1
96. Este aspecto de la solidaridad de Cristo se expresa en varias fórmulas empleadas por santo Tomás en el tratado cristológico y una observación más genérica de que «*multa fecit et dixit propter utilitatem aliorum*» (*In Ioann.*, cap. XI, lect. 6), donde llama la atención la unidad entre «hizo» y «dijo», ya que no se trata solo de transmitir la verdad, sino de vivirla.
97. *Sent. III*, d.13, q.2, a.3, ad 3.
98. *S. Th.*, III, q.23, a.2, ad 2: «*Ad secundum dicendum quod nos per adoptionem efficitur fratres Christi quasi eundem patrem habentes cum ipso, qui tamen alio modo est pater Christi, et alio modo est pater noster. (...) Est enim pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi, est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et filio et spiritui sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos*».
99. *S. Th.*, III, q.23, a.2, ad 3; en otro sitio observa el Aquinate que la realización de la adopción en nosotros «la aplicamos por apropiación al Padre, por ser principio de la filiación natural; y también al don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo» (*S. Th.*, III, q.3, a.5, ad 2).
100. Cfr. *In II Cor.*, cap. VI, lect. 3.

101. Cfr. J. WAWRYKOW, «Wisdom in the christology of Thomas Aquinas», en *Christ among the medieval Dominicans*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998, pp. 175-196.
102. Cfr. J. M. LAPORTE, «Christ in Aquinas's «Summa theologiae»: Peripheral or Pervasive?», *The Thomist* 2 (2003) 221-248.
103. V. BRÜMMER, *Atonement, Christology and the Trinity: making sense of Christian doctrine*, Ashgate, Aldershot 2005.
104. Cfr. P. KWASNIEWSKI, «A Thomistic Preface Theology», *Doctor Angelicus* 7 (2007) 84-104. El autor cita a Aristóteles y su metáfora que refleja también la labor del teólogo: se trata del ojo de lechuza, que es ciego respecto a la luz del día y acostumbrado para la noche.
105. Cfr. R. CUESTA, *Cristo, sacramento fontal...*, p. 292s.
106. Cfr. K.H. MENKE, *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 2006, p. 132. El autor resume la discusión entre M. Seckler y O. Pesch sobre la doctrina de la gracia en santo Tomás e intenta compararla con la doctrina protestante. Demuestra, apoyándose en la intuición del teólogo francés Henri Bouillard (1908-1981), que hay que distinguir entre la perspectiva tomista y la perspectiva del Aquinate en varios temas, entre otros en el de la gracia o la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural.
107. O. PESCH, «Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Zu Max Secklers neuem Deutungversuch», *MThZ* 16 (1965) 128-137. Pesch observa que al presentar a Cristo como «camino» por el cual trascurre el «*redditus*», santo Tomás revela su postura hermenéutica: no se puede leer *Prima Pars* ni *Secunda Pars* sin tener en cuenta la *Tertia Pars*. Entre los momentos concretos que enfocan cristológicamente las dos primeras partes de la Suma, menciona Pesch, por ejemplo, la afirmación que sólo mediante el encuentro escatológico con Cristo, el hombre recuperará las excelencias del estado original (I, q.97, a.1, ad 3) o que Cristo es la meta de la Ley Antigua (I-II, q.91, a.5) o que Adán e igualmente los justos de la antigua alianza creyeron ya en Cristo, no solo de manera implícita, sino también explícitamente (II-II, q.2, a.7).
108. Es interesante este aspecto de la «creación salvífica» entendida en clave trinitaria que en la teología tomista tiene dos lecturas. En general, la base de esta teología de inspiración trinitaria de santo Tomás consiste en la afirmación según la cual la creación se realiza a partir de la generación del Hijo. Por tanto, no se puede presuponerse que la creación sea una acción puramente «ad extra» y según el axioma trinitario común a toda la Trinidad (primera lectura), sino hay que añadir también que en ella Dios «sale de sí» y se hace mundo en su Hijo y por tanto, el dialogo «ad intra» tiene ya lugar en el marco de la creación y por tanto se habla de Cristo como «Primogénito de toda la creación».
109. *In Sym.*, cap. La idea de esta serie de sermones, pronunciados probablemente durante la cuaresma de 1273 en Nápoles, en la lengua vernácula (que a nosotros ha llegado resumida en latín por Reginaldo de Piperno) es demostrar la diferencia radical que introduce la fe cristiana en la vida del hombre y sobre todo en su conocimiento: ninguno de los filósofos antes de la venida de Cristo podría decir tanto sobre Dios como una vieja mujer (*vetula*) puede gracias a su fe.
110. Cfr. K. H. MENKE, *Teología de la gracia*, p. 123.
111. *In Col.*, cap. I, lect. 4. Cfr. N. IBRAHIM, *Gesù Cristo Signore dell'universo: la dimensione cristologica della lettera ai Collossesi*, Franciscan Printing Press, Milano 2007, pp. 139-160. Comparando la interpretación contemporánea de los exegetas y la de santo Tomás, llaman la atención las ideas acertadas de nuestro autor respecto al misterio.

112. Cfr. J. WAWRYKOW, *A-Z of Thomas Aquinas*, SCM Press, 2005, p. 66s.
113. Cfr. S. ZEDDA, «Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento di S. Tommaso alla Lettera ai Romani», in *Problemi di teologia...*, p. 110s.
114. *S. Th.*, I-II, q.106c.
115. *S. Th.*, I-II, q.108, a.1c: «*Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata*».
116. *S. Th.*, III, q.39, a.2c y por tanto no necesitaba el bautismo, explica santo Tomás.
117. *In Ps.* 44, n. 5: «*quidquid habetur de oleo isto, idest de gratia Spiritus Sancti est ex redundantia Christi. Joan. 1: de plenitudine eius omnes accepimus; Ps 132: sicut unguentum in capite etc.*»
118. *S. Th.*, III, q. 72, a 2, ad 1: «*Et hoc satis competebat, nam per apostolos gratia spiritus sancti erat ad alios derivanda*».
119. *S. Th.*, I-II, q.108, a.1, ad 2: «*gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis (...)*».
120. Por tanto, la gracia del Espíritu Santo es significada en Jn por el 'agua viva'. Así lo explica santo Tomás *In Ioann.*, cap. IV, lect. 2: «*gratia Spiritus Sancti recte dicitur aqua viva, quia ita ipsa gratia spiritus sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet spiritus sanctus. Immo per ipsum datur gratia; Rom. V, 5: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*».
121. *In Ga.*, cap. IV, lect.3: «*Alia est spiritualis, quae fit per semen spirituale transmissum in locum spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia spiritus sancti. I Io. ult. qui natus est ex Deo, non peccat: quoniam generatio Dei conservat eum, etc.*»
122. *In Tit.*, cap. III, lect. 1.
123. *In Eph.*, cap. IV, lect. 7.
124. *In Tit.*, cap. III, lect. 1: «*Pro quo sciendum est, quod homo indigebat duobus in statu perditionis, quae consecutus est per Christum, scilicet participatione divinae naturae, et depositione vetustatis*».
125. *Sent.* III, d. 4, q.3, a.2, ad 1: «*reparationis terminus consistit in perventione ad vitam aeternam*».
126. G. GRESHAKE, *Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, p. 59: «*Trinitarisierung als das Ziel der Schöpfung (...)* dieses Communio – Werden ist ein Prozess sich steigernder Ausweitung; vom Familienclan zum Volk Gottes».
127. Cfr. J. MOURoux, *Misterio del tiempo*, Barcelona 1965, p. 94.
128. *Sent.* I, prol. «*Et circa hunc exitum duo notantur, scilicet modus et fructus. Dorix enim fluvius rapidissimus est; unde designat modum quo, quasi impetu quodam amoris nostrae reparationis Christus complevit mysterium; unde Isaiae 59, 19: cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Domini cogit. Fructus autem designatur ex hoc quod dicitur, sicut aquaeductus: sicut enim aquaeductus ex uno fonte producuntur divisim ad fecundandam terram, ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam Ecclesiam (...)* Et in hoc tangitur materia tertii libri: in cuius prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum. Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine»
129. *In Eph.*, cap. IV, lect. 7.

130. *Sent. III, d. 1 q. 1 a. 2c*: «*Modus autem convenientissimus est ut integre natura repararetur, et faciliter ad id quod amiserat, homo pervenire posset. Si autem hominem per Angelum repararet, non integra esset reparatio: quia semper homo Angelo salutis suae debitor esset; et ita ei in beatitudine adaequari non posset; quod tamen consecutus fuisset si non peccasset, sicut et nunc consequuntur homines per gratiam reparationis, ut sint sicut Angeli Dei in caelo, Matthaei 22. Et ideo decuit ut non Angelus, sed ipse Deus hominem repararet. Similiter ut esset facilis modus ascendendi in Deum, decuit ut homo ex his quae sibi cognita sunt tam secundum intellectum quam affectum, in Deum consurgeret; et quia homini connaturale est secundum statum praesentis miseriae ut a visibilibus cognitionem accipiat, et circa ea afficiatur; ideo Deus congruenter visibilis factus est, humanam naturam assumendo, ut ex visibilibus in invisibilium amorem et cognitionem rapiamur*».
131. *Sent. III, d. 12, q.3, a.1 qc 2 ad 1*: «*Ad primum ergo dicendum, quod reparatio debet respondere ruinae per oppositum: unde sicut principium perditionis fuit natura fragilior; ita principium reparationis debet esse natura fortior*».
132. No entramos aquí en la cuestión que ha suscitado mucho interés de los escolásticos, empezando por Anselmo y su «*Cur Deus Homo*» sobre los posibles modos de la salvación del género humano («*convenientissimus modus reparationis humanae fuit per hoc quod verbum caro factum est, et habitavit in nobis: quamvis etiam alius modus reparationis fuit possibilis*»).
133. *In Ioann.*, cap. I, lect. 7.
134. Es la idea que aborda santo Tomás en *Sent. III, d.20, q.1, a.1, qc 1, ad 2*: «*Ad secundum dicendum, quod hoc quod omnes homines non reparantur, non est ex insufficientia medicinae reparantis, cum sit sufficiens, quantum in se est, ad reparandum omnes qui naturam humanam habent, vel habere possunt; sed ex defectu eorum qui reparationis effectum in seipsis impediunt; sicut etiam carentia visus, qui humanam naturam consequitur, causatur in caecis natis ex defectu materiae*».
135. En el comentario a la carta a los Colosenses observa el Aquinate que «Cristo es engendrado como principio de las criaturas; y esto en atención a la creación de las cosas, su distinción y conservación en el ser» (cap. I, lect.4). Con estas palabras, con un eco verdaderamente metafísico, («el ser» participa siempre en la fuente de todo lo creado, en «el Ser»), santo Tomás explica el sentido de la expresión paulina según la cual en Cristo fueron creadas todas las cosas. Al responder cómo se presenta el papel de Cristo en la creación del mundo, el Aquinate remite a la filosofía platónica, que afirmaba que todos los seres participan de alguna manera en una 'idea'. Este modo de concebir la realidad, sirve para santo Tomás para explicar la posición de Cristo respecto al mundo creado: «en lugar de estas ideas nosotros tenemos el uno que las resume todas, a saber, el Hijo, Verbo de Dios». Ya en el plano humano, al crear algo, es necesario concebir la idea de aquella cosa en la mente y seguir realizándola en una situación concreta. Así actúa Dios, que ha sido comparado por santo Tomás con un arquitecto: «el artificio del artífice consiste en hacerle participar de la forma concebida en sí, como si la envolviera de materia por fuera; como si se dijese que el artífice hace una cosa por la forma de ella que tiene en sí concebida. Y así se dice que Dios la hace todo con su sabiduría, porque entre ella y las cosas creadas hay la misma correspondencia que entre el alarife y la cosa ya edificada. Y esta forma y sabiduría es el Verbo». Siendo el «*primogenitus omnis creaturae*», engendrado antes de todas las cosas, en el plano cronológico y metafísico, Cristo se presenta como la causa eficiente y ejemplar, según las nociones aristotélicas. No solamente se expone su acción creadora de todas las cosas; la primera frase del Génesis es leída por santo Tomás en clave cristológica: «al principio «en el Hijo» creó Dios...» (cap. I, lect. 4); sino que hay que poner de relieve su ser la causa ejemplar respecto a las cosas creadas. Cfr. S. SANZ, «Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según santo Tomás», *Scripta Theologica* 3 (2004) 920.

136. M. SECKLER, *Heil in der Geschichte*, p. 91.
137. M. BRASA, «La historicidad del hombre según santo Tomás», *Studium XIV* (1974) 316.
138. La famosa frase —el corazón de su teoría— se encuentra en la obra «Contra los herejes»: «de invisible se hizo visible, de incomprensible comprensible, de impasible pasible, y de Verbo hombre. Él ha recapitulado en sí todas las cosas para que el Verbo de Dios, como tiene la preeminencia sobre los seres supraclestes, espirituales e invisibles, del mismo modo la tenga sobre los seres visibles y corporales; y para que, asumiendo en sí esta preeminencia y poniéndose como cabeza de la Iglesia, pueda atraer a sí todas las cosas» (*Adv. Haer III*, 16,6).
139. *In Eph.*, cap. I, lect. 3. El texto original de la carta de san Pablo se remite «también al asta en torno a la cual se envolvía el rollo de pergamino o de papiro del volumen, en el que se hallaba un escrito: Cristo confiere un sentido unitario a todas las sílabas, las palabras y las obras de la creación y de la historia» (JUAN PABLO II, Catequesis *La recapitulación de todas las cosas en Cristo*, audiencia general, 14 de febrero de 2001).
140. Cfr. J. LAWSON, *The biblical theology of saint Irenaeus*, Wipf&Stock, Oregon 2006, p. 142. Es de gran interés fijarse en la relación que establece Irineo para explicar el significado de la recapitulación entre Adán y Cristo, en palabras de Lawson, Cristo «he placed Himself in the same circumstances as Adam, and was confronted with the same choices. At very point where Adam weakly yielded, slipping down to destruction, Chrst heroically resisted, and at the cost of his agony retrieved the disaster. Thus was wrought out a decisive victory over the Adversary (...) The Incarnation was consequently the great climax of the history of the human race».
141. No es el objetivo de esta investigación adentrarnos en este aspecto, sino mostrar las líneas generales de la teoría de la recapitulación como horizonte teológico del «*mysterium*», sin embargo sería muy útil profundizar más la doctrina de santo Tomás respecto a Cristo como «*caput*», sobre todo expuesta en el mismo comentario a los Efesios. El nombre «*Caput*», al referirse a Cristo, revela sobre todo su relación con la Iglesia, ya que trata «*de potestate Christi respectu Ecclesiam*» (*In Eph.*, cap. I, lect. 8) y responde en qué consiste esa relación. Santo Tomás enumera tres características de la relación entre la cabeza y los miembros en cuanto tal. La primera consiste en «la preeminencia del lugar»; la segunda en la «difusión de las virtudes, ya que de ella derivanse todos los sentidos de los miembros»; y la última, muestra como condición fundamental «la conformidad en la naturaleza». Cristo ha sido constituido por Dios Padre la cabeza de toda la Iglesia, no solamente respecto a la «Iglesia militante» que la constituyen los que viven en la tierra y peregrinan a la plena realización del Reino de Dios, su poder se extiende también a la «Iglesia triunfante que es la de los hombres y de los ángeles en la patria».
- Su primacía sobre los ángeles, expresada por la fórmula tomasiana de Cristo como «*Caput angelorum*», quiere decir que El ilumina e influye en ellos también en cuanto hombre, pues cumple las dos primeras condiciones («preeminencia» y «difusión»), mencionados al principio por santo Tomás; sin embargo, en el caso de los ángeles, no se puede aplicar la tercera: «más cuanto a la conformidad de la naturaleza, Cristo no es cabeza de los Ángeles —explica el Aquinate— porque como se dice en Hebr. II, 16: «no tomó jamás la naturaleza de los Angeles, sino que tomó la sangre de Abraham», pero sí de los hombres». Aquella naturaleza humana, al partir de la metáfora del Cantar de los Cantares, «Heriste mi corazón, hermana mía», es para Cristo a la vez «hermana» por la naturaleza y «esposa» por la gracia. Cfr. también M. EDWARDS, «Aquinas on Ephesians and Colossians», en Th. WEINANDY, *Aquinas on Scripture. An introduction to his Biblical Commentaries*, T&T Clark, London-New York 2005, p. 154.

142. Cfr. M. LAMB, «The eschatology of St. Thomas Aquinas», en *Aquinas on doctrine...*, p. 226: «Aquinas developed what might be termed wisdom eschatology, discerning the ordering patterns of fulfillment of creation and redemption in the eternal kingdom of God. (...) This is very different from post-Enlightenment efforts to interpret biblical apocalyptic and eschatology as arbitrary exercise of divine power».
143. Al tema del adopcionismo dedica santo Tomás una cuestión dentro de su tratado cristológico en la *Tertia Pars*, III, q. 23.
144. La historia de la controversia adopcionista la encontramos en J.F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España, siglo VIII: historia y doctrina*, Estudio Teológico de san Ildefonso, Toledo 1980.
145. ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, XX (ed. C. Codoner, *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilla, Salamanca 1964). Lo incluye como herejía en su listado de *Etimologías*, VIII, 5, 52; cfr. F. OCÁRIZ, L.F. MATEO SECO, *El misterio de Jesucristo...*, p. 246-248.
146. *S. Th.*, III, q.32, a.1c
147. *S. Th.*, III, q.32, a.1, ad 1; cfr. también ad 2: «(...) *missio refertur ad personam assumptam, quae a patre mittitur, sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione spiritus sancti formatur. Et ideo, licet missio et conceptio sint idem subiecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur patri, efficere autem conceptionem spiritui sancto, sed carnem assumere filio attribuitur*».
148. *S. Th.*, III, q.32, a.1, ad 1.
149. *S. Th.*, III, q.32, a.1c.
150. *Ibid.*
151. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teología de la participación sobrenatural*, EUNSA, Pamplona 1972.
152. *S. Th.*, III, q.3, a.5, ad 2.
153. *S. Th.*, III, q.23, a.1, ad 2; cfr. también F. CORDERO, «La imagen de la Trinidad en el justo según santo Tomás de Aquino», *Ciencia Tomista* 1 (1966) 37ss.
154. *S. Th.*, III, q.32, a.2, ad 1.
155. *S. Th.*, III, q.32, a.2c.
156. Cfr. *S. Th.*, III, q.32, a.2, ad 1: «*Corpus Christi (...) non est consubstantiale Spiritui Sancto, non proprie dici de Spiritu Sancto, sed magis ex Spiritu Sancto*».
157. *S. Th.*, III, q.32, a.2, ad 3.
158. *S. Th.*, III, q.32, a.3c.
159. Cfr. A. NICHOLS, *The Mariology of St. Thomas*, en *Aquinas on doctrine...*, p. 242.
160. Cfr. *Sent. III*, d.4, q.2, a.2: «(...) *humanitas Christi et maternitas Virginis adeo sibi connexa sunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare*».
161. Cfr. *S. Th.*, III, q. 57, a.6. Más aun podemos encontrar en otras obras de Santo Tomás, sobre todo en sus sermones («*Lux orta*», «*Puer Iesus*», «*Germinet terra*») o «*Collationes in salutationem angelicam*» o los comentarios bíblicos (*In Ioan.* cap.II) sobre todo en el contexto de dos nombres de María, «*consiliatrix*» o «*mediatrix*» (en las bodas de Caná que se interpreta como union entre Cristo y su Iglesia, así que María intercede a cada uno para que se une con su Hijo por la gracia)
162. Cfr. A. NICHOLS, *Mariology*, en *Aquinas on doctrine...*, p. 253.
163. En este aspecto es muy interesante la conclusión del artículo de F. Jelly que hace una comparación entre la doctrina de «*Theotokos*» en santo Tomás, incluyendo líneas generales de la mariología tomista y la enseñanza del Vaticano II. Según él, seguir la intuición mariana del Aquinate sería muy provechoso para renovar la mariología sistemática actual, cfr. F.M. JELLY, «St. Thomas' theological interpretation of the "Theotokos" and Vatican II's hierarchy of truths of catholic doctrine», en *Problemi di teologia...*, pp. 221-230.

164. Cfr. *ScG*, IV, cap. 45, n. 8.
165. Cfr. G.M. ROSCHINI, «L'influsso di S. Tommaso sullo sviluppo della mariología», en *Problemi di teologia...*, pp. 231-258. El autor indica concretamente las influencias de la doctrina mariana tomista a las enseñanzas de los papas, cómo se apoyaban los teólogos en su doctrina y que perspectivas abre para la reflexión contemporánea.
166. Cfr. M. CUERVO, *Santo Tomás en mariología*, Editorial OPE, Pamplona 1968, p. 18ss.
167. *In Matth.*, cap. I, lect. 4: «*Maria, proprium nomen. Interpretatur maris stella, vel illuminatrix, et suo sermone domina: unde in Apoc. XII, 1 describitur luna sub pedibus eius*» (trad. mía); también: *Super Ave Maria*, cap. Ic. «*Merito ergo Angelus reveretur beatam virginem, quia mater Domini, et ideo domina est. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod Syra lingua interpretatur domina*».
168. G.M. ROSCHINI, «L'influsso di S. Tommaso sullo sviluppo della mariología», en *Problemi di teologia...*, p. 255.
169. *In Ps.* 17, n. 18.
170. *In Ioan.*, cap. II, lect. 1.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	91
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	97
ÍNDICE DE LA TESIS	99
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	103
«MYSTERIUM CHRISTI» COMO EJE DE LA TEOLOGÍA DEL AQUINATE	115
1. LAS TRES VERDADES EN TORNO DEL MISTERIO DE CRISTO EN SANTO TOMÁS	116
1.1. La virtud de la fe y el « <i>mysterium Christi</i> »	116
1.2. La percepción del misterio de Cristo en el tiempo	118
2. « <i>FILIUS DEI CARNEM ASSUMPSERIT</i> »	119
2.1. Identidad de Cristo: naturaleza de la unión hipostática	120
2.2. La excelencia del misterio de la encarnación	123
2.3. Mediación de la humanidad del Señor como « <i>instrumentum divinitatis</i> »	126
2.4. El misterio en el contexto de la solidaridad de Cristo	129
2.5. La hermenéutica del misterio: teología «desde» y «hacia» Cristo	133
3. « <i>PER GRATIAM SPIRITUS SANCTI MUNDUM RENOVAVERIT</i> »	136
3.1. La comunicación del misterio de Cristo por Espíritu	137
3.2. El misterio de la reparación como ‘trinitarización’ del hombre ...	138
3.3. El misterio de la recapitulación	140
4. « <i>DE SPIRITU SANCTO CONCEPTUS FUERIT</i> »	142
4.1. El misterio de la filiación	142
4.2. El papel del Espíritu en la « <i>conceptio corporis Christi</i> »	143
4.3. Mariología tomista a la luz de la teología del misterio	145
NOTAS	149
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	161

