

# LA MEDIACION DE CRISTO EN SU PASION

## (Estudio del tema en la Suma Teológica de Santo Tomás)

PAUL O'CALLAGHAN

**SUMARIO:** 1. LA DIVISION DE LOS MODOS CAUSALES. 2. LOS MODOS CONSTITUTIVOS: MÉRITO, SATISFACCIÓN, SACRIFICIO. 3. LOS MODOS CONSECUTIVOS. a) Finalidad de *redención*; b) Finalidad de eficiencia; c) Las relaciones entre mérito y eficiencia instrumental en Cristo. 4. RESUMEN. 5. EPÍLOGO.

Pocas cuestiones de la magna obra del Aquinate han suscitado tanto interés y admiración como la q. 48 de la *Tertia pars*, donde el Doctor Angélico trata de explicar los modos en que Cristo —a través de su Pasión— obra nuestra Redención. ¿Será verdad que los cinco modos —mérito, satisfacción, sacrificio, redención y eficiencia— que el Aquinate enumera, sin explicitar detalladamente su relación mutua, son una mera yuxtaposición de nociones? Así parece pensar A. Sabatier, cuando dice, al comentar la *Summa* de Sto. Tomás: «Todos los puntos de vista se encuentran yuxtapuestos en Sto. Tomás más que conciliados. Los sufrimientos de Jesucristo nos salvan en un momento *per modum satisfactionis*, luego *per modum meriti*, entonces *per modum sacrificii aut per modum redemptionis*»<sup>1</sup>. También para Harnack: «la doctrina de Tomás da la impresión de ser algo caótica»<sup>2</sup>. Realmente, no es de extrañar que estos

---

1. A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution*, cit. en E. HUGON, *Le Mystère de la Rédemption*, Paris 1915, p. 211-212.

2. *Ibid.*, p. 212.

autores se expresen así, pues no ven en la muerte de Jesús más que su valor moral: un mero ejemplo, aunque sea la muerte más bella, sublime y admirable que jamás se haya visto<sup>3</sup>.

Es posible que algunas expresiones de Santo Tomás den pie a tales críticas. Por un lado, se suele expresar en la *Summa* de una forma muy sintética, en contraste con otras obras suyas, y esta cuestión no es una excepción. Por otra parte, no explica al empezar la q. 48 por qué menciona estos modos en particular, y por qué en ese orden y no en otro<sup>4</sup>. Quizá no quiso Sto. Tomás explicar detalladamente las relaciones entre los distintos modos para evitar caer, al hacer hincapié —quizá inconscientemente— en uno u otro, en el peligro de unilateralidad en un misterio tan sagrado y profundo<sup>5</sup>. A pesar del peligro de caer nosotros en una cierta visión parcial de este misterio tan inefable, «el secreto, el consejo de la sabiduría divina...»<sup>6</sup>, pensamos que, desde el *punto de vista didáctico*, es muy útil tratar de explicar esos modos dentro de un marco que los comprenda y relacione adecuadamente<sup>7</sup>. Lo hacemos, en un ensayo que

3. *Ibid.*, p. 212.

4. Al final de la q. 48, el Aquinate nos da algunos criterios para comprender el orden y presencia de estos modos. No son exhaustivas, sin embargo, y miran principalmente al *Sujeto* de la Pasión —Cristo—, a cómo El se relaciona con los distintos modos, y no tanto a la plenitud de la eficacia de cada uno de ellos, es decir al *objeto* de la Pasión. —«Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae: in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti: secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo...» ( *S.Th.* III, q. 48, a. 6, ad 3.).

5. «Nec mirum est quod sit satis complexa, quia quo altior et universalior est causa, eo plures causalitatis modos continet; in hac vero complexitate splendet unitas, prout haec omnia manifestant immensum amorem Christi erga Patrem et erga nos ipsos» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Torino 1946, p. 412).

6. E. HUGON, *o.c.*, p. 5. «No es posible al espíritu humano», dice G. LAFONT, «abarcar en una sola mirada las diversas causalidades de la Pasión de Cristo: sería tanto como abarcar el Misterio de la unión hipostática» (*Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1964, p. 462).

7. G. LAFONT, *o.c.*, no logra dar una explicación acabada, pero indica varios caminos posibles: «Cuanto más se meditan los artículos en los que Sto. Tomás explica los modos concretos de la causalidad de la Pasión, mayor dificultad se experimenta al tratar de poner entre ellos distinciones formales rigurosas. Bien al contrario, todo parece producir la impresión de una reflexión en el curso de la cual Sto. Tomás explota con gran libertad los diversos temas tradi-

sólo pretende ser aproximativo, teniendo como base las mismas palabras y esquemas del Aquinate, y los comentarios de tomitas destacados. No pretendemos, sin embargo, estudiar la *formalidad* del mérito, satisfacción, etc., puesto que estos temas se tratan en otros lugares<sup>8</sup>.

## 1. LA DIVISIÓN DE LOS MODOS CAUSALES

Siguiendo explícitamente al P. Hugon, R. Garrigou-Lagrange divide los cinco modos en dos grupos:

a) los que pertenecen a la Redención de un modo *constitutivo*, es decir, mérito, satisfacción y sacrificio; b) los que pertenecen a la Redención de un modo consecutivo, es, decir liberación o redención<sup>9</sup>, y eficiencia, que nos aplican los méritos y la satisfacción de la Pasión<sup>10</sup>.

Para confirmar lo oportuno de esta división, tendremos que esperar hasta el final de estas páginas, pero se verá entonces que es muy acertado. Como escribe Garrigou-Lagrange, en un texto que ilumina nuestra propia reflexión: «Estas nociones (los cinco modos) se ordenan entre sí, yendo desde los más universales hasta los menos universales, y todos presuponen la caridad de Cristo. El acto de caridad de Cristo es en primer lugar

---

cionales sobre la Pasión. Júzguese por estos pocos ejemplos: (...) El orden de los temas en la cuestión 48 es el siguiente: satisfacción, sacrificio, redención; lógicamente no es satisfactorio, ya que los temas 1 y 3 dicen directa relación con el pecado y el segundo se refiere más bien a la ofrenda a Dios. De hecho, en el texto de la conclusión (a. 6, ad 3: nuestra nota 4)... el orden es: satisfacción, redención, sacrificio. En la cuestión 49 prefiere la tercera posibilidad de orden; se hace depender de la redención nuestra doble liberación, de la satisfacción la cuestión de la pena del pecado y, finalmente, del sacrificio la reconciliación. Cabe por tanto concluir que al menos el orden de estas formalidades es indiferente» o.c., p. 456-457).

8. Cfr. p. ej. J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption (Étude théologique)*, Paris 1914, *passim*; E. HUGON, o.c., cap. 2-4; 7.

9. El término 'Redención' con mayúscula quiere designar aquí la obra total de nuestra salvación obrada por la Pasión de Cristo. Con minúscula, 'redención' se entenderá en el sentido estrecho de *liberación* de las esclavitudes del pecado. Es interesante como la tradición cristiana ha dado preferentemente *este nombre* a la obra de Cristo para con nosotros: liberación. «...redemptio sumitur in sensu limitato *liberationis* a servitute peccati...» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p. 411).

10. *Ibid.*, donde cita también a HUGON.

*meritorio*, pero no se hace propiamente *satisfactorio* a no ser que sea trabajoso, difícil; todo acto satisfactorio es meritorio pero no viceversa. Luego, un acto simultáneamente meritorio y satisfactorio no siempre es *sacrificio propiamente dicho*, mientras que al contrario, un sacrificio perfecto, un holocausto, es acto meritorio y satisfactorio»<sup>11</sup>. «Estos tres modos —sigue Garrigou-Lagrange—, constituyen la obra de la Redención la cual alcanza nuestra liberación y restauración, por la aplicación eficaz de los méritos y la satisfacción de la Pasión»<sup>12</sup>.

## 2. LOS MODOS CONSTITUTIVOS: MÉRITO, SATISFACCIÓN, SACRIFICIO (q. 48, a. 1-3)

Según el análisis de Garrigou-Lagrange, el acto sacrificial de Cristo comprende su satisfacción, la cual, a su vez, comprende su merecimiento. Se podría profundizar en esta concatenación de dos maneras:

a) Estudiando los *mismos actos de Cristo*, como hace Garrigou-Lagrange brevemente en el texto que acabamos de citar. Son actos todos ellos teocéntricos, hechos con máxima caridad y obediencia. No es, sin embargo, nuestra intención estudiar la concatenación 'constitutiva' desde este punto de vista, pues está bien estudiado en otros lugares<sup>13</sup> y además hay puntos controvertidos y difíciles, que exceden nuestro interés actual<sup>14</sup>.

11. *Ibid.*, p. 411. En su libro *La Synthèse Thomiste*, Paris 1946, p. 357-359, GARRIGOU-LAGRANGE explica las cosas de la misma manera.

12. *De Christo Salvatore*, o.c., p. 412.

13. Cfr. los tratados de E. HUGON y J. RIVIÈRE antes citados, y en particular también B. CATÃO, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin: l'acte Sauveur du Christ*, Paris 1965. Dice que es el *mismo acto* humano en cuanto tal el que se encuentra en la base de nuestra salvación, ya sea por modo de mérito, ya sea por eficiencia (p. 49): es la tesis central de su libro. PATFOORT señala un cierto peligro en el planteamiento de este autor que requiere una explicación cuidadosa: conviene no insistir sobre el carácter meramente humano del acto salvífico de Cristo hasta el punto de impedir un análisis preciso de los valores causales; cfr. RSPT 49 (1965) 323. Sobre este punto cf. también E. J. LAJE, *A propósito de una teología de la redención en Santo Tomás de Aquino*, Strom 22 (1966) 79-81; I. BIFFI, *Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, SC 99 (1971) Suppl. 215-216.

14. Es muy conocida por ejemplo la controversia entre GLORIEUX y RIVIÈRE sobre la naturaleza precisa de los actos satisfactorios de Cristo.

b) Estudiando estos modos desde el punto de vista de su eficacia, su finalidad propia; la metodología que seguiremos en estas páginas va a ser ésta precisamente. En innumerables lugares de sus obras, Sto. Tomás muestra cómo el efecto se asimila siempre en alguna manera a su causa<sup>15</sup>: *effectus respondet causae*, había dicho Aristóteles. Desde luego, el modo más riguroso de comprender las relaciones y la unidad del misterio redentor sería un estudio completo de cada uno de los modos en orden a mostrar claramente su formalidad, seguido por un estudio sobre la relación entre ellos. Sin embargo, nos parece que otra manera de entender la mente de Sto. Tomás en esta cuestión, —que a la vez es más breve y se presta menos a la desorientación—, es la de estudiar la eficacia desde los resultados, la de ver los modos de la Pasión desde sus efectos; es decir, estudiar la q. 48 desde la q. 49. Nos parece particularmente apropiado este método en cuanto que no se trata ya de las causas propiamente eficientes, sino de las causas modales, constitutivas ellas mismas, casi inmediatamente, de nuestra salvación. «Hay una reciprocidad indiscutible entre las cuestiones 48 y 49», afirma G. Lafont, «se trata en definitiva del mismo objeto: el efecto salvador de la Pasión, pero se examina primero en su origen, considerando la Pasión como causa, luego en sí misma: la salvación que la Pasión trae consigo. Para hacer el comentario de estas cuestiones podemos sin duda tomar en bloque ambas exposiciones»<sup>16</sup>.

Investigaremos, pues, la finalidad, la eficacia propia de éstos tres modos de nuestra Redención: sacrificio, satisfacción, mérito. En primer lugar, señalamos que pertenecen, rectamente entendida, a la *mediación sacerdotal «ascendente» de Cristo*. Es cierto que Sto. Tomás no menciona la mediación de Cristo explícitamente en la q. 48<sup>17</sup>, pero está claro que, al sacrificarse

15. «... effectus assimilatur suae causae» (*S.Th.* I, q. 3, a. 3, 2 a; etc).

16. G. LAFONT, *o.c.*, p. 450. Señalamos de todas maneras que este autor no soluciona el problema del mismo modo que nosotros (cfr. p. 456 s; nuestra nota 7). Cfr. también sobre este punto: P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Roma 1953, p. 309.

17. Basta con señalar las siguientes afirmaciones: «...mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines reconciliantur Deo... ... solus Christus est perfectus Deus et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit» (q.

en la Cruz (obra también satisfactoria y meritoria), Cristo ofrece bienes humanos agradables a Dios *propter nos*<sup>18</sup>. Nos preguntamos: ¿Con qué finalidad? ¿Hacia dónde está dirigida su satisfacción? ¿Qué es lo que consigue para nosotros el sacrificio? Veremos que, —al igual que ocurre respecto al *acto* de Cristo—, el sacrificio ‘comprende’ la satisfacción, y ésta a su vez el mérito<sup>19</sup>; es decir, el efecto del sacrificio contendrá la eficacia propia de la satisfacción y ésta la del mérito.

1. La finalidad del sacrificio de Cristo: «el sacrificio es para... aplacar a Dios»<sup>20</sup>. En este sacrificio, holocausto perfecto<sup>21</sup>, «fue tan grande el bien de padecer Cristo voluntariamente, que Dios... se aplacó de todas las ofensas del género humano...»<sup>22</sup>. Este último texto se encuentra en un artículo sobre la *reconciliación* como efecto de la Pasión de Cristo. Por *reconciliación* aquí se entiende el paso del estado de enemistad u odio, al estado de amistad o amor<sup>23</sup>. El sacrificio de Cristo ‘provoca’, por así decirlo, el amor ‘especial’ o ‘eficaz’ de Dios<sup>24</sup>,

---

26 a. 1, c); «Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando» (a. 2, c).

18. Respecto al mérito y a la satisfacción, es importante notar que en ambos casos Sto. Tomás habla expresamente de la *solidaridad* de los hombres con Cristo: -Mérito (q. 48, a. 1, c.): «Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra». Cfr. *S.Th.* III, q. 8, a. 1; 5; -Satisfacción (q. 48, a. 2, ad 1): «...caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra». Respecto al *sacrificio de Cristo* (dejando a un lado por ahora su contenido estrictamente meritorio y satisfactorio), notamos que no se menciona para nada la solidaridad con Cristo, aunque no se ve bien si está relacionada directamente con lo propio del sacrificio: «... tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur secundum modum praemissum» *ibid.*, c.

19. Señalamos que para Sí, Cristo merece su propia exaltación: *S.Th.* III, q. 49, a. 6.

20. *S.Th.* III, q. 48, a. 3, c. «Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus...» (q. 49, a. 4, c).

21. El a. 3 de la q. 48 tiene la finalidad de mostrar cómo la Pasión de Cristo es verdadero y perfecto sacrificio: *in c.*, y ad 1.

22. *S.Th.* III, q. 49, a. 4, c.

23. Cfr. algunos textos entresacados de la q. 49, a. 4: «Reconciliatio enim non habet locum inter amicos» 1 a. «... Deus... odit eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt: secundum illud Eccli 12,3: ‘Altissimus odium habet peccatores’» (ad 1).

24. Cfr. sobre el amor ‘especial’ o ‘eficaz’ de Dios hacia el hombre a quien quiere salvar: *C. G.* III, c. 150; especialmente *S.Th.* I-II, q. 110, a. 1, c.

es decir la misericordia divina<sup>25</sup>, desencadenando el proceso de nuestra reconciliación.

2. La finalidad de la satisfacción: *pagar por la ofensa* que proviene del pecado<sup>26</sup>. Pero, ¿qué es exactamente la ofensa del pecado?<sup>27</sup>. Para empezar, —y seguiremos con la cuestión luego—, el Aquinate relaciona la satisfacción directamente con la liberación de la pena del pecado<sup>28</sup>.

3. La finalidad del mérito: *conseguir la salvación*<sup>29</sup>. Van Noort explica con gran claridad las finalidades propias de la satisfacción y mérito: «Satisfacción y mérito difieren formalmente en cuanto que aquella mira inmediatamente a quitar la deuda, mientras que ésta se refiere a dar el bien»<sup>30</sup>. El mismo autor resume los 'objetos' de los tres modos: del mérito, los bienes perdidos; de la satisfacción, la ofensa inferida; del sacrificio, la ira divina<sup>31</sup>.

Pero nos encontramos todavía en el ámbito de la mediación 'ascendente' de Cristo. Queda mucho espacio por recorrer, pues tenemos que ver cómo es la «aplicación efectiva de los méritos y la satisfacción de la Pasión»<sup>32</sup>.

### 3. LOS MODOS 'CONSECUTIVOS'

Hemos señalado cómo, además de los tres modos que 'constituyen' la Pasión, hay otros dos que 'consiguen' nuestra salva-

25. La misericordia se encuentra en Dios según su efecto y según el afecto de la voluntad; no está en El como pasión: *S.Th.* I, q. 21, a. 3; *S.Th.* II-II, q. 30, a. 2, ad 1.

26. «Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam» (*S.Th.* III, q. 48, a. 2, c).

27. Sobre el tema del pecado como ofensa a Dios cfr. A. HACAULT, *La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique Humani Generis*, SMR 3 (1960) 170-200; 4 (1961) 77-98. Cfr. también: J. BROOKS, *The Concept of Sin as an 'offensa Dei' in the Writings of St Thomas Aquinas*, Worcester, 1964; A. PIOLANTI, *Dio-Uomo*, Roma 1964, p. 486-492. Cfr. nota 95.

28. «... passio Christi... agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae...» (*S.Th.* III, q. 48, a. 6, ad 3).

29. Cfr. *S.Th.* III, q. 19, a. 3; q. 48, a. 1.

30. Cfr. G. VAN NOORT, *Opera Dogmatica VI: De Deo Redemptore*, Hilversum 1925, p. 114.

31. *Ibid.*, p. 108.

32. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.*, p. 412.

ción, no ya como mediación ascendente, sino más bien en línea descendente: redención y eficiencia. Indudablemente, la eficiencia es acción descendente, y Cristo es su mediador puesto que «todas las acciones y padecimientos de Cristo *obran instrumentalmente, en virtud de la divinidad, la salvación humana*»<sup>33</sup>.

Con respecto a la redención, Sto. Tomás vio la necesidad de preguntarse si es correcto llamar 'Redentor' a Cristo (q. 48, a. 5), y concluye: «... ser inmediatamente redentor es propio de Cristo en cuanto hombre, aunque la misma redención se puede atribuir a toda la Trinidad como causa primera»<sup>34</sup>. Cristo es llamado Redentor en cuanto que el 'precio' entregado, —a 'instancias', por así decirlo, de la Santísima Trinidad (como causa primera pero remota<sup>35</sup>)— es su propia sangre, o en otras palabras «su vida corporal, que 'está en la sangre' (Lev. 17, 11)»<sup>36</sup>, como la causa inmediata.

Existe otra razón que indica cómo el Aquinate piensa que estos dos modos se dicen 'consecutivos'<sup>37</sup>, y es la siguiente. El primer artículo de la q. 49 (los efectos de la Pasión) trata de la *liberación del pecado*, base de los demás efectos personales de la Pasión<sup>38</sup>, particularmente de nuestra reconciliación con Dios. Dice Sto. Tomás que la Pasión de Cristo es «causa propia de la remisión de los pecados» de tres maneras: «por provocar a la caridad..., por modo de *redención*..., por modo de *eficiencia*...»<sup>39</sup>.

33. *S.Th.*, III, q. 48, a. 6, c. Cursiva nuestra.

34. «... esse immediate Redemptorem est proprium Christi in quantum est homo: quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae» (*S.Th.* III, q. 48, a. 5, c).

35. «... utrumque istorum (actus solutionis, et pretium solutum) ad Christum pertinent immediate in quantum est homo: sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis» (*Ibid.*).

36. *Ibid.*

37. Señalamos que, desde el punto de vista de la 'redención subjetiva', juegan un papel indispensable, de medio, la fe y los sacramentos; cfr. respectivamente: *S.Th.* III, q. 49, a. 1, ad 5; ad 4.

38. «Quantum igitur ad primum (ad hominem), homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum...» (*S.Th.* III, q. 49, a. 2, c); «... per passionem Christi liberamur a reatu poenae... indirecte in quantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati...» (*ibid.*, a. 3, c); «... passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum... in quantum removet peccatum...» (*ibid.*, a. 4, c); «Per passionem autem Christi liberati sumus... a peccato... Et ideo per passionem aperta est nobis ianua regni caelestis» (*ibid.*, a. 5,c).

39. *S.Th.* III, q. 49, a. 1. Cursiva nuestra.

Ya que el primero de estos modos corresponde a la llamada 'Redención subjetiva', dejémoslo de lado por ahora, a fin de concentrarnos en los dos restantes: la *redención* y la *eficiencia*<sup>40</sup>, los modos que hemos denominado 'consecutivos'<sup>41</sup>. Además, estos dos modos se reflejan en la doble vertiente de nuestra salvación: liberación y restauración, que se encuentran en muchos autores y en Sto. Tomás. Así Parente titula los efectos de la Pasión de Cristo: *Liberatio ex Christi Satisfactione* y *Redintegratio ex Christi merito*<sup>42</sup>. Esta doctrina corresponde también a la forma de expresarse de Rivière y Hugon<sup>43</sup>, a la doble división en el estado de pecado como daño personal y ofensa a Dios (sujeto/objeto), que explicamos al final de estas páginas, y a la doctrina constante del Aquinate, quien explica el verter de la sangre de Cristo como *pretium simul et lavacrum*<sup>44</sup>.

40. Aunque la 'redención subjetiva' se encuentra inseparablemente ligada con la 'objetiva', ésta puede considerarse a nuestro parecer con algo de independencia. El 'provocar a la caridad' pertenece rectamente al orden de la redención subjetiva, es decir, al acoger humano del don divino. El Aquinate cita las palabras del Apóstol: «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (Rom 5,8). Son palabras que empleaba poco antes para demostrar la conveniencia insuperable *propter nos* de la Pasión de Cristo en orden a nuestra salvación (*S.Th.* III. q. 46. a. 3).

41. Una tercera prueba puede entresacarse de los *titulos* que suelen darse a los artículos de la q. 48. Quisiéramos dejar constancia de la ayuda que nos prestó el Dr. L. J. BATAILLON O. P. (*Commissio Leonina*), sobre la autoridad y origen de estos *titulos*; según este autor, carecen de cualquier autoridad originaria.- a. 1: *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti*; a. 2: *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis*; a. 3: *Utrum passio Christi fuerit operata per modum sacrificii*; a. 4: *Utrum passio Christi fuerit operata nostram salutem per modum redemptionis*; (a. 5: *Utrum esse Redemptorem sit proptium Christi*); a. 6: *Utrum passio Christi fuerit operata nostram salutem per modum efficientiae*. Así que se puede presentar el siguiente esquema: la Pasión de Cristo: obró como sacrificio (a. 3); causó por satisfacción (a. 2); obró por redención (a. 4); *causó* por mérito (a. 1); *obró* por eficiencia (a. 6).

42. P. PARENTE, *o.c.*, pp. 310-313.

43. Cfr. J. RIVIÈRE, *o. c.*, p. 317 ss. y E. HUGON, *o. c.*, pp. 176-208.

44. «Fructus (passionis Christi) dicitur liberatio et sanctificatio. Liberatio, cum dicit 'ut nos redimeret ab omni iniquitate'... Primus enim homo ex peccato suo redactus est in servitutem peccati, ex qua servitute inclinabatur ad aliud peccatum; sed Christus satisfecit per suam passionem; et ideo sumus redempti a servitute... Sanctificatio in bono ponitur, cum dicit 'ut mundaret sibi populum', id est ut sanctificar et populum, sic scilicet ut essemus populus eius, id est consecratus...» (*Ad Tit.*, c. 2, l. 3 (75)). «Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata... tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciatur ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo») C.G. IV, c. 55 (3952 b). Cfr.

a) *Finalidad de 'redención'*

Recordando lo que dijimos antes, deseamos puntualizar que el término 'redención' (con minúscula) se toma «en el sentido limitado de *liberación* de la esclavitud del pecado y del demonio»<sup>45</sup>. Sto. Tomás explica cómo es la esclavitud del pecado: corresponde a la doble vertiente del 'estado de pecado'<sup>46</sup>, culpa y pena<sup>47</sup>. «De dos maneras estaba el hombre obligado por el pecado: primero por la servidumbre del pecado; pues, según se lee en San Juan, 'quien comete pecado es siervo del pecado'...»<sup>48</sup>. Es el demonio quien ejerce esta esclavitud<sup>49</sup>.

«Segundo, por el reato de la pena con que el hombre queda obligado según la divina justicia, y esto es cierta servidumbre, a la cual pertenece que uno sufra lo que no quiere, siendo propio del hombre el disponer de sí mismo»<sup>50</sup>. Decir 'esclavitud' para Sto. Tomás, por lo tanto, significa 'obligación': por el pecado el hombre queda endeudado con Dios, absolutamente por encima de sus posibilidades<sup>51</sup>; se encuentra en estado de injusticia. La cuestión es por tanto: la liberación o 'justificación' del hombre, ¿viene por pura benevolencia divina? No, según el Aquinate

también *Ad Ephes.*, c. 1, 1.2 (18); «... necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus. Et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit» (*C. G. IV*, c. 59 (3877)). Cfr. *S. Th.* III, q. 2, a. 3, c; *In Io*, c. 13, 1. 2, II (1749).

45. Cfr. nota 9.

46. Normalmente, siguiendo a Sto. Tomás, se habla del 'pecado' (el mismo acto de *aversio a Deo, conversio ad creaturas*), y de los 'efectos del pecado' (la culpa y la pena especialmente). Para mayor claridad aquí hablamos respectivamente del 'acto de pecado' y del 'estado de pecado'.

47. Los efectos del pecado según Sto. Tomás son: la corrupción de la naturaleza buena, la mancha del pecado y el reato de la pena: *S.Th.* I-II, q. 85-87 respectivamente. De todas formas la división culpa/pena es más habitual.

48. *S.Th.* III, q. 48, a. 4, c.

49. A continuación dice Sto. Tomás: «... II Pet 2,19: 'A quo quis superatus est, huic et servus addictus est'. Quia igitur diabolus hominem superaverat inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat» *ibid.* Esta esclavitud corresponde a la culpa: «Quantum enim ad culpam, Deum offenderat, et diabolo se subdiderat, ei consentiens. Unde ratione culpae non erat factus servus Dei: sed potius, a Dei servitute recedens, diaboli servitute incurreret...» (*ibid.*, ad 2).

50. *Ibid.*, c.

51. Como el siervo de la parábola (Mt 18,21-35) que no tenía con qué pagar.

siguiendo toda la tradición cristiana, puesta de relieve por S. Anselmo. Es pagado<sup>52</sup> por Cristo un precio. Y ese precio es la satisfacción ofrecida a su Padre:

«Pues, como la Pasión de Cristo fue *satisfacción suficiente y sobreabundante* por el pecado y por el reato de la pena del género humano, fue su pasión algo a modo de precio, por el cual quedamos libres de una y otra obligación. Pues *la misma satisfacción que uno ofrece por sí o por otro, se dice cierto precio con que a sí o a otro rescata del pecado y de la pena...* Pues Cristo satisfizo, no entregando dinero o cosa semejante, sino a sí mismo por nosotros. De este modo se dice que la Pasión de Cristo es nuestra redención»<sup>53</sup>.

Para resumir lo anteriormente expuesto, diremos que la satisfacción de Jesucristo restaura el honor debido en justicia a Dios; es decir, se trata de una recompensa por la ofensa cometida, liberando al hombre de las esclavitudes que siguen a la ofensa. La satisfacción es a la vez el precio de redención y la entrega de ese precio<sup>54</sup>. Con esto, no queremos decir que exista una perfecta y paralela complementariedad entre los modos de 'satisfacción' y 'redención'. No en vano se han distinguido a lo largo de la tradición; sin embargo, muchos autores han señalado su estrecha relación<sup>55</sup>. La relación exacta entre ambos

---

52. Es importante entender bien algunos términos, como el 'precio pagado a Dios', la 'ira divina' etc., en un sentido *análogo*, no quitando lo valioso y real que tienen, pero sí evitando una interpretación excesivamente literal y jurídica. Cfr. sobre esto: J. LECUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas*, DC 6 (1953) 116-117; L. F. MATEO-SECO, *Muerte de Cristo y teología de la Cruz*, en 'Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre', Pamplona 1982, p. 719-720. Este autor cita a Sto. Tomás: «Ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, eius punitio ira metaphorice dicitur» (*S.Th.* I, q. 3, a. 2, ad 1).

53. *S.Th.* III, q. 48, a. 4, c. Cursiva nuestra. Al comentar las palabras de S. Pablo a los Romanos: «... siendo justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención que (se realizó) en Cristo Jesús...» (3,24), dice el Aquinate «...ostendit quae sit causa iustificationis. Et primo ponit ipsam causam, cum dicit, 'per redemptionem'. Ut enim dicitur Io 8,34: 'Qui facit peccatum, servus est peccati': ex qua quidem servitute homo redimitur si pro peccato satisfaciatur...» (*Ad Rom.*, c. 3, 1.3).

54. Cfr. *S.Th.* III, q. 48, a. 5 sobre la propiedad de llamar a Cristo 'Redentor'.

55. J. RIVIÈRE: «On ne trouverait sans doute pas un théologien qui consentit à voir dans le rechat autre chose que le satisfaction» *o.c.*, p. 301; Ch. PESCH: «Redemptio secundum rem idem est ac satisfactio Christi; sed ita appellatur sub alio respectu» *Compend. theol. dogmat.*, t. 3, Fribourg 1913, p. 73;

dependerá, lógicamente, de una recta noción de la justicia de Dios<sup>56</sup>.

Dos observaciones pueden hacerse de lo que acabamos de exponer:

— la noción de 'redención' como un precio entregado al demonio es definitivamente descartada, y con ello la posibilidad de una comprensión en exceso jurídicista de nuestra salvación. El hombre pecador queda endeudado con respecto a Dios, y Cristo, al satisfacer, le 'paga' el 'precio' del 'rescate' a El. P. Faynel notaba que fue gran mérito precisamente de S. Anselmo, al desarrollar la doctrina de la satisfacción, el poner término al equívoco de «los derechos del demonio»<sup>57</sup>;

— la estrecha relación entre satisfacción y redención (noción ésta última de gran raigambre bíblica) hace que la objeción «la satisfaction est sans fondement dans l'Écriture»<sup>58</sup> carezca de consistencia. Vemos como la elaboración teológica, lejos de alejarse de los textos sagrados, vuelve una y otra vez a ellos, una vez aclaradas y purificadas las nociones, así como ocurre con Sto. Tomás al estudiar la satisfacción de Cristo<sup>59</sup>.

---

L. HARDY «Si nous envisageons la notion 'rédemption' prise dans le sens de rachat, elle se ramène assez exactement a la notion de 'satisfaction'...» *La Doctrine de la Rédemption*, Paris 1936, p. 219; J. M. HERVÉ: «... Exinde vides conceptum 'liberationis' vix differre a conceptu *satisfactionis*, cuius non est nisi quaedam explicatio seu specialis quidem aspectus» *Theologia Dogmatica*, t. 2, Paris 1939, p. 559; J. LECUYER, *o.c.*, p. 120, n. 116, hace una identificación entre los dos, aunque le falta una cierta precisión; G. LAFONT: «La redención se concibe como una liberación de esta doble esclavitud; desde el punto de vista de la esclavitud respecto al pecado, se da la mano con el tema de la satisfacción» *o.c.*, p. 459.

56. Si la justicia divina fuera totalmente medicinal y ontológica —cosa bastante inverosímil—, entonces la satisfacción podría considerarse enteramente *propter nos*, como un precio entregado sólo por nuestra redención; así la complementariedad entre satisfacción y redención sería perfecta. Pero si la justicia divina es además vindicativa de alguna forma, entonces la satisfacción no se dirige a Dios enteramente *propter nos* sino también para restaurar el desorden causado por el pecado y el deshonor hecho a la divina majestad.

57. P. FAYNEL, *Jésus-Christ Seigneur*, Paris 1932, p. 268.

58. C. RICHARD, *Il est notre Pâque*, Paris 1980, p. 284.

59. Sorprende ver la interpretación reduccionista dada por C. Richard y P. Faynel, al modo de 'redención' en Sto. Tomás; a nuestro parecer, el Aquinate logra reunir admirablemente —en este artículo clave— los conceptos de redención, rescate, y las intervenciones propias de Dios y de la humanidad de Cristo. Cfr. L. RICHARD, *Le Dogme de la Rédemption*, Paris 1932, p. 146; P. FAYNEL, *o.c.*, p. 275.

b) *Finalidad de 'eficiencia'*

La Pasión de Cristo según el Aquinate obra por vía de eficiencia, pues «todas las acciones y padecimientos de Cristo obran instrumentalmente, en virtud de la divinidad, la salud humana»<sup>60</sup>. No queremos fijarnos en cómo las acciones de Cristo poseen una eficacia instrumental en obras verdaderamente divinas<sup>61</sup>. A este respecto, señalamos sólo que todos los actos humanos de Cristo en la tierra pueden ser tanto meritorios<sup>62</sup> como eficientes instrumentalmente<sup>63</sup>; no puede decirse otro tanto respecto a los actos satisfactorios. Lo que nos interesa estudiar aquí es el objeto de la eficiencia de Cristo: el *otorgar* al hombre bienes divinos; eficiencia es dar realmente la gracia<sup>64</sup>. Y observamos que el objeto del *mérito* es igualmente los bienes perdidos, el 'daño personal del hombre'; Cristo nos merece sobre todo la gracia<sup>65</sup>. «Nuestra restauración en los privilegios sobrenaturales se hace, pues, por el mérito de Jesucristo»<sup>66</sup>.

Hacemos ahora un inciso sobre las relaciones que existen entre el mérito y la eficiencia instrumental de Cristo al realizar nuestra salvación. Nuestra conclusión general sobre esta cuestión difícil es la siguiente: el mérito y la eficiencia instrumental de Cristo no se identifican formalmente ni pueden considerarse

60. *S.Th.* III, q. 48, a. 6, c.

61. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1960, p. 481-491; E. HUGON, *La Causalité Instrumentale dans l'ordre surnaturel*, Paris 1924, 235 pp.

62. Este punto es cuidadosamente estudiado en CATÃO, *o.c.*, p. 71-75: 'Tous les actes du Christ ont été méritoires'. Cfr. nota 13 arriba.

63. Cfr. el texto clave: nota 60.

64. Cuando Sto. Tomás estudia la gracia en la *Summa* es interesante notar que la *única* referencia a Cristo es al tratar de la causa de la gracia. Lo hace al comentar Io 1, 17: «La gracia y la verdad vienen por Jesucristo»: «...humanitas Christi est 'sicut quoddam organum divinitatis eius' ut Damascenus dicit. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares» (*S.Th.* I-II, q. 112, a. 1, ad 1). Cfr. I. BIFFI, *La teologia dei misteri di Cristo in S. Tommaso: dal De Veritate alle Collationes StudPatav* 21 (1974) 323-326; 333-336.

65. Decimos 'sobre todo' porque es la gracia primera lo único que totalmente no 'cae bajo el mérito' del mismo hombre. La vida eterna, por ejemplo, se merece *de condigno* para el hombre en gracia: *S.Th.* I-II, q. 114, a. 3.

66. E. HUGON, *Le Mystère de la Rédemption*, *o.c.*, p. 211.

con paralelismo complementario y perfecta propiedad, tanto —en lo que atañe a la *eficiencia*— *antes* de la Encarnación<sup>67</sup>, como —en lo que se refiere al *mérito*— *después* de la Muerte de Cristo<sup>68</sup>. Sin embargo, por muchas razones pensamos que se pueden explicar complementaria y juntamente, pues se dirigen al mismo objeto.

c) *Las relaciones entre mérito y eficiencia instrumental en Cristo*

Queremos ver cómo son las relaciones ente el mérito de Cristo en la Cruz y la eficiencia instrumental de sus acciones en la Cruz. En primer lugar, diremos que el mérito de Cristo —aun cuando merece por nosotros— ciertamente es perfecto<sup>69</sup>, y *de condigno*, es decir, de estricta justicia:

«... Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent ad se quam ad sua membra *sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum*»<sup>70</sup>.

Pero, ¿qué quiere decir aquí *de condigno*? ¿Cómo es la causalidad del mérito? Una cierta causalidad debe hacer, pues, de lo contrario, no se podría hablar de mérito como lo hace Trento<sup>71</sup>.

67. Pues antes de la encarnación la humanidad de Cristo no existía y por lo tanto no podía obrar como instrumento, mientras que los méritos de Cristo son universales con respecto al espacio y el tiempo. Cristo mereció, por ejemplo, la justificación de los patriarcas y la Inmaculada Concepción de su Madre: «... intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis... » Bula *Ineffabilis Deus*, DS 2803.

68. Después de la muerte, Cristo ya no podía merecer, pues no era *viator*.

69. Algunos autores explican como el mérito de Cristo es la expresión más perfecta de todo posible merecimiento, el que mejor esclarece y explica el merecer de los hombres: H. BOUËSSÉ, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité meritoire de la Sainte Humanité du Christ*, RevTh 44 (1938) 288 s; D. SPADA, *Redenzione di Natura. Studio sul concetto di Redenzione in S. Tommaso*, Div 8 (1964) 310.

70. S.Th. III, q. 48, a. 1, c. Cfr. HERVÉ, *o.c.*, p. 309, s; P. GLORIEUX, *Le mérite du Christ selon S. Thomas* RevSR 10 (1930) 622-649; etc.

71. «... meritoria autem (causa iustificationis est) dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui 'cum inimici essemus' (cfr. Rom 5,10), 'propter nimiam caritatem, qua dilexit nos' (Eph 2, 4), sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem, meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit;...» (*sess. VI de Iustificatione*, cap. 7. DS 1529).

Pensamos que pueden distinguirse cuatro posibles 'niveles' de la causalidad que el mérito ejerce:

a) La causalidad del mérito de Cristo *se identifica con la causalidad eficiente instrumental* de su humanidad. Materialmente, desde luego, un mismo acto en Cristo puede tener eficiencia instrumental y ser meritorio a la vez<sup>72</sup>, pero formalmente se deben distinguir estas causalidades. Lo contrario sería pelagianismo: el hombre que se acerca a Dios no por condescendencia y obrar divinos sino por fuerza humana. «En ce qui concerne saint Thomas», apunta H. Bouëssé, «il est certain que loin d'identifier dans le Christ la causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire, il les distingue expressement»<sup>73</sup>. De todas formas, aparte del problema pelagiano de fondo, no se podría postular que el mérito —al identificarse con la eficiencia—, sea universal y 'retroactivo', así que esta posibilidad debe rechazarse sin más.

Los dos 'niveles' causales del mérito de Cristo [b) y c)] que presentamos a continuación se encuentran en muchos autores con varios matices. Nos parece importante señalar que la fluctuación entre estos dos niveles por los distintos autores, depende del modo de entender dos cuestiones teológicas difíciles e importantes. Por ello, nosotros no hemos elegido entre los dos niveles, lo cual no perjudicará nuestra línea de argumentación global. Las dos cuestiones son:

- la noción correcta de *justicia divina*<sup>74</sup>;
- el modo de *inclusión de los hombres en Cristo*<sup>75</sup>, en

72. Cfr. B. CATÃO, *o.c.*, en la nota 13.

73. *O.c.*, p. 261: «Secunda autem distinctio (re. omnipotentia animae Christi respectu immutationis creaturarum) est accipienda ex parte animae Christi: quae dupliciter considerari potest. Uno modo secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam. Alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti» *S.Th.* III, q. 13, a. 2, c. Al estudiar la eficacia de la Pasión y Resurrección de Cristo dice: «Manifestum est autem... quod Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie» (*ibid.*, q. 62, a. 5, c). Al final del estudio de los modos de la Pasión, dice: «... passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae: in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti;...» (*ibid.*, q. 48, a. 6, ad 3).

74. Cfr. lo que dijimos sobre esto en la nota 56.

75. Sobre este tema tan importante, cfr.: L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique*, RechSR 25 (1935) 257-

particular la 'posición' de los pecadores dentro del Cuerpo Místico de Cristo.

A esto se refiere Lafont cuando, al estudiar el mérito capital de Cristo, se pregunta sobre la naturaleza de nuestra inclusión en Cristo, y comenta: «Si se pudiera hallar una respuesta a esta pregunta, el problema quedaría resuelto en el sentido de que todo acto de Cristo sería un acto de todos los hombres»<sup>76</sup>.

Una buena parte de la controversia se ha centrado en las interpretaciones dadas a varios textos claves del Aquinate<sup>77</sup>. Entre ellos, destacamos los dos siguientes del *De Veritate*:

q. 29, a. 6: «Nam meritum est causa praemii, non quidem per modum finalis causae: sic enim magis praemium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem: in quantum meritum facit dignum praemio, et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa...»;

q. 29, a. 7: «Sicut enim actus peccati reddit in quamdam animae deformationem, ita et actus meritorius in quemdam animae decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum...».

Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest: et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam.

Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines: unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri secundum quod influere in alios poterat, in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum, secundum Damascenum...».

b) La causalidad meritoria de Cristo *se reduce a una cierta eficiencia*; el mérito crea una disposición nueva a la gracia. De este modo piensan numerosos autores. Así se expresa Scheeben al introducir el tema del influjo no sólo moral, sino dinámico y «físico» que Cristo ejerce sobre nosotros: «Mas esta influencia moral ¿agotará todo el misterioso significado que tiene para el linaje? Muchos teólogos no van más allá, se detienen en este

291; M. J. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ*, RSPT 25 (1936) 489-495; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église selon saint Paul*, Paris 1942.

76. G. LAFONT, *o.c.*, p. 454.

77. Cfr. el elenco de textos que presenta P. GLORIEUX, *o. c.*, *passim*.

punto por temor de meterse demasiado en lo misterioso. Nosotros pensamos con Sto. Tomás que hemos de ir más allá»<sup>78</sup>. Scheeben logra explicar juntamente el concepto de *mérito*, y el papel de *instrumento* y *Cabeza* en Cristo<sup>79</sup>. También L. Richard es de la misma opinión. Al comentar el texto *De Ver.* q. 29, a. 7 que acabamos de transcribir, afirma que «la causa meritoria, según la doctrina tomista, no es una causa moral que solicita la acción de la causa principal (en tal caso, no sería verdadera causa); es una causalidad instrumental física... dispositiva, humana, bajo la moción de la gracia»<sup>80</sup>. Lavaud, aunque no estudia estrictamente la causalidad meritoria de Cristo en relación con su causalidad eficiente, afirma con respecto a esta última que la *disposición* a la gracia es una realidad física<sup>81</sup>. En él se apoyará explícitamente Lecuyer.

Glorieux escribió un artículo largo, claro y posteriormente muy citado, sobre la inclusión de la naturaleza humana en Cristo. Afirma que «selon Saint Thomas, le Christ a exercé un action réelle sur la nature en tant que nature et non pas seulement sur un individu de cette nature humaine»<sup>82</sup>. En base a eso concluye que el mérito de Cristo es *de condigno*, es decir, universal; «consiste à mettre dans le sujet des exigences de grâces ultérieurs ou de vie plus profonde...»; Cristo «... peut agir sur la nature en tant que nature»: su mérito exige su operación teándrica<sup>83</sup>.

78. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Barcelona 1960 p. 481.

79. «¿Cómo sería propiamente Cristo en su humanidad la vid y nosotros los sarmientos, si mediante su mérito tan sólo nos atrajera de arriba la gracia como un rocío celestial y no nos comunicase de sí mismo —como dice el Concilio de Trento— fuerza y vida?» (*ibid.*, p. 482). A continuación, Scheeben se detiene largamente al hablar de la naturaleza precisa de la causalidad física del Hombre-Dios (cfr. *ibid.*, pp. 483-491).

80. L. RICHARD, *La Rédemption. Mystère d'Amour*, en RSR 3 (1923) 205, n. 22. Más adelante mantiene que «la doctrine du mérite du Christ se rattache étroitement à la doctrine de la causalité instrumentale de l'humanité du Sauveur ou de l'Incarnation principe de grâce» (*ibid.*, p. 206).

81. M. LAVAUD, *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la S. Humanité et des sacrements*, en RevTh 32 (1927) 292-316; 403-422.

82. P. GLORIEUX, *Le mérite du Christ selon S. Thomas*, en RSR 10 (1930) 639.

83. *Ibid.*, 645. J. GALOT y A. PIOLANTI muestran su acuerdo con esta doctrina al recogerlo (cfr. nota 90). LAFONT (nota 95), LYNN (nota 97) y CATÃO (nota 99) sin embargo, no están de acuerdo con su tesis. El P. CONGAR lo cri-

Bouëssé apunta claramente la complementariedad de la causalidad meritoria y eficiente en Cristo, y su pertenencia a la mediación ascendente (mérito) y descendente (eficiencia) del Redentor<sup>84</sup>. Mitiga en algo la teoría de Glorieux sobre la inclusión universal de la naturaleza humana en Cristo —lo denomina 'virtualiter-eminenter'<sup>85</sup>— y por lo tanto afirma que «le mérite n'exerce pas une causalité proprement efficiente»<sup>86</sup>.

Lecuyer es otro de los autores de esta opinión. Con respecto al mérito de Cristo afirma que se reduce, según Sto. Tomás, «à une disposition de la matière... Or les mystères du Christ sont méritoires non seulement pour lui-même mais aussi pour nous; qu'est-ce à dire? ... Les mystères du Christ seraient donc méritoires... parce que chacun d'eux le dispose à être l'instrument proportionné a produire *en nous* l'idoneité a recevoir la grâce correspondante (mérite *de condigno* pour nous); tel était, nous l'avons vu, l'enseignement de saint Thomas dès son commentaire aux Sentences, et nous ne voyons pas qu'il ait varié sur ce point. Ainsi la causalité méritoire des mystères *a notre égard* n'est qu'un aspect particulier de leur causalité efficiente»<sup>87</sup>.

---

tica de la siguiente manera: «Hay en el mérito de Cristo un elemento de decreto positivo por parte de Dios que M. Glorieux ha descuidado, aun cuando se funde esta disposición positiva en la ontología humano-divina de Cristo» BTh 3 (1933) 882.

84. «Deux valeurs, deux causalités complémentaires, mais opposées. Causer efficacement grâce et gloire est proprement oeuvre de Dieu. Meriter est proprement oeuvre de la creature raisonnable que Dieu dote de son grâce» (H. BOUËSSE, *Un seul Chef en Jésus-Christ: Chef de l'univers et Tête des saints*, Paris 1953, p. 266).

85. IDEM, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la S. Humanité du Christ*, en RevTh 44 (1938) 275.

86. Sin embargo, y a pesar de expresar claramente la gratuidad de los dones divinos, BOUËSSE niega que la causalidad del mérito sea *final*, pues Dios otorga auténticos derechos al hombre: «La justice divine n'est rien d'autre que la fidélité de Dieu à ses promesses ou libres dispositions» o.c. (1938), p. 270 (Cursiva nuestra). Se apoya aquí en *De Ver.* q. 29, a. 6, citado arriba. Interpreta el texto clave de *De Ver.* q. 29, a. 7 en su sentido obvio: la causalidad del mérito se reduce a la *eficiencia dispositiva* de las acciones de Cristo (o.c. (1938) p. 270-272).

87. J. LECUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas* DC 6 (1953) 119. Aquí se refiere explícitamente a *De Ver.* q. 29, a. 7. Cfr. sobre estas cuestiones IDEM, *Le pérennité des mystères du Christ*, VS 87 (1952) 451-464.

Spada expone los textos conocidos de la q. 29 de *De Ver.* que explican la causalidad del mérito «secundum reductionem ad causam efficientem»<sup>88</sup>. Esta doctrina, afirma, se encuentra en la *Summa Theologiae* también (p. ej. *S. Th.* III, q. 19, a. 3); el mérito es precisamente «habere aliquod bonum per se et non per aliud». Y cita al Aquinate: «Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum cuius est sibi aliquo modo causa... Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus; et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam. Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi, in quantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur» (*ibid.*). Concluye: «Quindi la creatura può essere fonte e causa strumentale, sotto l'azione principale di Dio, di una perfezione che consegue: e questo si realizza nel merito»<sup>89</sup>.

También Piolanti y Galot siguen esta tendencia<sup>90</sup>. Aunque hay diferencias entre todos los autores nombrados<sup>91</sup>, en general asumen una noción de la justicia divina que parece menos extrínseca (más ontológica), y un modo de entender nuestra relación con Cristo que tiende hacia la inclusión de la entera naturaleza humana en El.

c) La causalidad del mérito se entiende *como un derecho a la recompensa*, sin más. Hacia esta postura tiende otro grupo de autores a los que nos referimos a continuación. Billot, quien piensa que la restauración de la gracia se debe indirectamente a la satisfacción de Cristo *ut removens prohibens*, quitando el impedimento, y directamente al mérito. Al afirmar que la gracia es siempre gratuita *respectu nostri*, dice que «meritum Christi pro nobis, non distributivam sed commutativam potius iustitiam respiciebat, in quantum non causavit inducendo dispositionem sive dignitatem ad praemium, sed pure et simpliciter per modum

88. Cfr. D. SPADA, *Redenzione di Natura. Studio sul concetto di Redenzione in S. Tommaso*, Div 8 (1964) 311.

89. *Ibid.*, 310.

90. A. PIOLANTI, *Dio-Uomo*, Roma, 1964, 665 pp. Hace suya la tesis de GLORIEUX, explicada en nuestra nota 83. J. GALOT, *La Rédemption Mystère d'Alliance*, Paris, 1965, 401 pp; *Le Christ Libérateur*, Paris, 1974. Con respecto al mérito de Cristo, estas obras coinciden (p. 219-221; p. 250 ss, respectivamente) casi literalmente en explicar y apoyar la tesis de GLORIEUX.

91. Cfr. W. D. LYNN, *cit. infra*: nota 97, p. 84.

finis sive obiecti, ut *id cuius gratia* aliquid conceditur»<sup>92</sup>. Galtier y Van Meegeren participan también de esta postura<sup>93</sup>.

Lafont señala que «Sto Tomás no *separa* causalidad meritoria y causalidad instrumental; ir al fondo de un objeto formal no significa ignorar los otros (...); para vincular la causalidad meritoria de la Pasión al conjunto de la realidad de Cristo, nos referimos al tema de la *Imagen de Dios*»<sup>94</sup>. El ve la necesidad de tener una noción precisa de como está incluida la humanidad en Cristo. Piensa que según el Angélico «no se da inclusión física de los hombres en la humanidad de Cristo: cada humanidad es específicamente idéntica... Pero por otra parte la humanidad de Cristo subsiste en un plano personal trascendente, lo cual se formula en *términos de dignidad*... La humanidad de Cristo está llena de gracia y desde este punto de vista, que es el de la Imagen, se da una verdadera inclusión de cualquier gracia en ella»<sup>95</sup>

92. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato. Comm. in tertiam partem S. Thomae*, Prati 1912, p. 499. Esta explicación permite que el mérito sea posterior a su efecto, lo cual concuerda con la doctrina del mérito *universal* de Cristo. Nótese que la doctrina no coincide explícitamente al menos con la del Aquinate: *De Ver.*, q. 29, a. 6 citada arriba.

93. Cfr. P. GALTIER, *De incarnatione et redemptione*, Paris 1926, 514 pp. Cfr. p. 365-370. F. VAN MEEGEREN, *De Causalitate Instrumentalis Humanitatis Christi iuxta D. Thomae Doctrinam*, Venlo 1939. Este autor mantiene que en su comentario a las Sentencias, el Aquinate no atribuye causalidad instrumental estricta a las operaciones de Cristo (p. 55). Con respecto al texto de *De Veritate*, piensa que se habla de la causalidad eficiente no para explicar la naturaleza esencial del mérito, sino como un argumento *a fortiori* para probar el mérito *de condigno* de Cristo, a saber: la humanidad de Cristo en cuanto instrumento de la divinidad nos puede afectar directamente enriqueciéndonos con la gracia; *a fortiori* por lo tanto, podrá merecer la gracia que nos comunicó (p. 96). Parece un poco forzado su argumento. I. BACKES, al comentar la obra de VAN MEEGEREN, y en particular su intento de resolver el texto de *De Veritate*, dice que este texto sigue siendo uno de los más enigmáticos de Sto. Tomás (*Theologische Revue* 42 (1943) p. 76).

94. G. LAFONT, *Estructuras y método...*, o. c., pp. 452 s.

95. *Ibid.*, pp. 454 s. Resume su doctrina diciendo que «esta idea del mérito capital hay que relacionarla con la concepción que tiene Sto. Tomás sobre la relación entre naturaleza y gracia...; supone la plenitud espiritual de Cristo, ontológicamente dependiente de su condición de Verbo Encarnado; supone finalmente una teología de la libertad divina, formulada a la luz de la predestinación...; esta explicación... nos parece una respuesta equilibrada, y que tiene en cuenta la totalidad del dato» p. 455-456. De esta manera LAFONT rechaza la base de la doctrina de GLORIEUX, quien «ha querido radicar nuestra solidaridad con Cristo independientemente de la misión y la predestinación del Señor...» p. 456, n. 77. Según LAFONT, por lo tanto, la relación entre las causalidades de mérito y eficiencias en Cristo —que indudablemente existe— depende más del decreto divino, y menos de la consistencia ontológica que las traba.

Lynn, en una obra que ha tenido gran acogida<sup>96</sup>, estudia exhaustivamente los textos de Sto. Tomás sobre el mérito de Cristo y afirma que este mérito no tiene nada que ver con la idea de causalidad eficiente de Cristo; son dos causalidades formalmente distintas<sup>97</sup>. Se explaya sobre el texto de *De Ver.* q. 29, a. 7, y tras un estudio de los términos en otros lugares, concluye que frases como «causare in aliis idoneitatem ad consecutionem gloriae», «influere spiritualiter in alios», no pueden usarse para ligar mérito y eficiencia instrumental. La doctrina definitiva se encuentra en la *Summa Theologiae*, que entiende el mérito con referencia a la dignidad especial de las acciones humanas de Cristo: últimamente por su Unión Hipostática, y próximamente por la plenitud de gracia capital<sup>98</sup>. La misma tesis de Lynn será defendida por Catão y Biffi<sup>99</sup>.

---

96. Cfr. W. D. LYNN, *Christ's Redemptive Merit: the nature of its causality*, Roma 1962, 215 pp.

97. Según A. PATFOORT (BTh 11 (1960-1962) 669) estas dos causalidades «na'empruntent rien l'une à l'autre dans leur ligne propre et leur jeu effectif, bien qu'elles se réalisent dans le même acte». La función esencial del mérito según LYNN (cfr. p. 73) consiste, no en crear en el alma una disposición nueva a la gracia, sino más bien un derecho a la recompensa. Se opone expresamente a las opiniones de LECUYER, L. RICHARD, GLORIEUX, y BOUËSSÉ. Su doctrina va más en la línea de BILLOT, GALTIER, VAN MEEGEREN. De aquellos autores dice que se contradicen en su modo de explicar esta relación. Hay diferencias, pensamos, pero no conflictos, pues los autores entienden de un modo variado la inclusión de los hombres en Cristo (cfr. el comentario del mismo LYNN en Greg 44 (1963) 209).

98. Cfr. W. D. LYNN, *o. c.*, p. 142. Según el Aquinate, dice LYNN, «it is not simply the quantity of grace, but the movement, the direction, the orientation of grace, determined by a divine ordination which determines whether one person can merit for another» p. 147. Es en este sentido que —según LYNN— el Aquinate emplea la noción de la 'Persona Mística': *no para señalar una inclusión de los hombres en Cristo*, sino para subrayar lo universal de la gracia capital (cfr. p. 156). A. PATFOORT (BTh 11 (1960-1962) 672) y M. -J. CONGAR (RSR 38 (1964) 424) se muestran satisfechos con su análisis, y señalan la importancia del trabajo.

99. B. CATÃO, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin: L'acte Sauveur du Christ*, Paris 1965, 215 pp. Cfr. lo que dijimos sobre la tesis general de este A. en la nota 13. Al mostrarse sustancialmente de acuerdo con la tesis de LYNN (p. 96, n. 1), deja constancia que «... le mérite est toujours l'acte moral lui-même, selon qu'il est en rapport réel avec la béatitude. Le droit a la récompense n'est eut aucune façon extrinsique. S. Thomas ne l'appelle même pas un effet formel du mérite» p. 49, n. 2. Además, no deja de señalar un inconveniente en el artículo de GLORIEUX, pues estudia casi exclusivamente el *Comm. In Sent.*, y *De Veritate*, olvidándose de textos claves de la *Summa* (p. 111).

Pensamos que hemos recogido en los autores citados todas las relaciones de justicia entre Dios y el hombre. T. E. Clarke apunta con acierto sobre la tesis de Lynn (un trabajo desde luego de importancia definitiva en esta cuestión): «Is not the right to a reward itself a disposition, of the moral-juridical order indeed, but analogous to and no less real than what is... called 'physical' disposition?»<sup>100</sup>.

d) El último 'nivel' causal del mérito de Cristo es: este mérito *no tiene ninguna causalidad propia*. Tal concepción, indudablemente de índole nominalista y que tiende a desembocar en las doctrinas protestantes, equivale a negar la existencia del mérito, lo cual sería contrario a la doctrina tridentina que vimos arriba. Con esta exposición ponemos punto final al inciso sobre las relaciones entre el mérito y la eficiencia en Cristo.

## RESUMEN

Recogemos lo que hemos visto hasta ahora: el único acto (sacrificio de Cristo en la Cruz) consigue:

- (por ser sacrificial): aplacar la ira divina;
- (por ser satisfactorio): pagar por la ofensa del pecado del hombre. Se nos *aplica esta satisfacción* (es decir, se nos consigue realmente la liberación del pecado), en cuanto que

---

*In Sent.*, y *De Veritate*, olvidándose de textos claves de la *Summa* (p. 111). Pensamos sin embargo que, aunque sea cierto que la doctrina de *S. Th.* III, q. 19, a. 4 (Si Cristo mereció para otros) no coincida con el de *De Ver.*, q. 29, a. 7 sobre el mismo tema, no está claro que la *Summa* haya marcado un rumbo netamente distinto en el pensamiento de Sto. Tomás. Cfr. sobre esto: SPADA, D., o. c., p. 311. I. BIFFI, *Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, SC 99 (1971) Suppl. 175-238; *La teologia dei misteri di Cristo in S. Tommaso: dal De Veritate alle Collationes*, StudPatav 21 (1974) 298-353. Este A. se muestra acorde «giustamente» (o. c. (1974), p. 301) con la tesis de LYNN: «il valore meritorio degli atti di Cristo è formalmente distinto dalla causalità efficiente strumentale esercitata dagli stessi atti, e l'espressione 'instrumentum divinitatis' applicata all'umanità di Cristo nel contesto del merito ne indica solo la dignità e non la causalità strumentale...» o. c. (1971) 214. Así, sin querer meterse al fondo de la cuestión —después lo estudia más: o. c. (1974), p. 299-302—, expresa su desacuerdo con LECUYER (cfr. p. 214).

100. TS 24 (1963) 299-300.

—en lo que concierne a los pecadores— esta satisfacción es un cierto ‘precio’ entregado por Cristo para liberar o *redimirnos* de las obligaciones o esclavitudes, es decir de la injusticia o deuda del ‘estado de pecado’;

— (por ser meritorio): obtenernos el derecho a la gracia. El mérito se nos *aplica* (nos consigue realmente) el don divino de la gracia (que *inhiera* en el alma), por vía de la *eficiencia instrumental* de las acciones humanas de Cristo.

## EPÍLOGO

Los modos de la Pasión enseñan la verdadera naturaleza de los estados de pecado y gracia.

Como ya hemos visto:

— el *sacrificio* se dirige<sup>101</sup> hacia nuestra *enemistad* con Dios, con miras a ‘provocar’ su misericordia, o amor benevolente y eficaz, con la finalidad de hacernos ya no esclavos, sino amigos, hijos, herederos;

— la satisfacción a su vez se dirige hacia nuestra *injusticia* u obligación con Dios, para liberarnos de la deuda;

— el mérito se dirige hacia nuestro *daño personal* (desviación de nuestro Último —y único— Fin), con la finalidad de obtenernos la gracia y ‘arreglar’ o ‘restaurarnos’ en lo más profundo de nuestro ser, haciéndonos una nueva criatura.

Observamos que se ven reflejados en el pecado (como estado) tres aspectos: enemistad, injusticia y daño personal<sup>102</sup>.

101. Cfr. *S. Th.* III, q. 49, a. 4 donde se habla de la reconciliación como efecto del sacrificio de la Cruz.

102. El mismo Aquinate —como nota LAFONT, (*o. c.*, p. 457)— señala este doble aspecto en la ofensa (injusticia, enemistad) en los siguientes textos: — *S. Th.* III, q. 48, a. 2: «Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam offerit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis»; — *S. Th.* III, q. 49, a. 4: «Passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter... secundo inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus: sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur». Con respecto al segundo —la ofensa como enemistad, lo cual reclama reconciliación—, notamos que el Aquinate hace una comparación ‘a la humana’. Lo hace porque

Así como en Cristo el sacrificio es inseparable de la satisfacción y del mérito, igualmente la enemistad, la injusticia y el daño personal se encuentran íntimamente trabados en el pecado. Veámoslo despacio.

El pecado es ciertamente un *malum hominis*; tiene consecuencias 'intra-anímicas' muy concretas: la concupiscencia, la frustración que conlleva la separación radical del Fin Último de la vida<sup>103</sup>. Pero obviamente, el pecado no es solamente un *malum hominis*, ni tampoco un *malum hominum*, es decir un mal de la naturaleza y para la especie humana. Es además, y sobre todo, una *ofensa a Dios*<sup>104</sup>, que algunos se han atrevido a llamar un *malum Dei*<sup>105</sup>. De hecho, si el pecado no fuera una ofensa a Dios, lógicamente el daño al hombre carecería de sentido e importancia. Veamos ahora en qué consiste la *ofensa a Dios* en el pecado.

Digamos primeramente que el estado de pecado, como rechazo del don divino, se opone al amor de Dios, es decir, engendra la enemistad. Pero en Dios el Amor y la Justicia se identifican con la esencia divina y entre sí, de tal manera que, en cuanto a los hombres, no se separan tampoco, aunque 'en la práctica' de la economía de la salvación, el amor sobrepuja a la

---

la ofensa humana lo es sólo en sentido lato: de ninguna manera —ni siquiera parcialmente— puede el hombre reparar su amistad con Dios (en lo que atañe a la justicia, algo puede hacer), pues mientras que el ofensor puede intentar conseguir la amistad y reconciliación con el ofendido cuando se trata de meros hombres, no es así con Dios. Es este el caso porque nada en una criatura puede 'provocar' la amistad, el amor divino.

103. «Por la caída de Adán —nos explica K. ADAM— «quedaron rotos de una vez para siempre los lazos primigenios objetivos de unidad y amor con Dios. La naturaleza humana quedó en adelante sin Dios, se pertenecía sólo a sí misma, era sólo pura naturaleza. Bien así como un planeta desprendido de la estrella madre, que gira en loco torbellino en torno de sí mismo. En conclusión: pesa una culpa sobre nosotros. Nuestra primigenia relación trascendental con el Creador está destruida. Los últimos fondos de nuestro ser, de los que nuestro ser empírico recibe existencia y consistencia, se han desprendido violentamente del *ordo rerum* y han sido entregados a un radical desorden y desolación» *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona, 1966, p. 387. En su Comentario al Símbolo Apostólico, Sto. Tomás da un elenco completo y concatenado de los «cinco mala... quae incurrimus per peccatum» *In Symb. Apost.*, a. 4 (Marietti n. 913). Son: la mancha del alma (n. 914), la ofensa a Dios (n. 915), la flaqueza, o aumentada inclinación a pecar (n. 916), el reato de la pena (n. 917) y finalmente el exilio del reino (n. 918).

104. Cfr. sobre la ofensa del pecado: nota 27.

105. Cfr. p. ej. C. R. BILLUART, *Comp. Theol., Tract. de Peccatis*, diss. 8, a. 5, n. 1; E. HUGON, *o. c.*, p. 39.

justicia<sup>106</sup>. Esta unión entre amor y justicia en las obras divinas muestra lo paradójico del primer mandamiento: 'Amarás a Dios'; es decir el problema que plantea la siguiente interrogación: ¿cómo es posible que uno esté *obligado a amar*? Una mentalidad que tiende a divorciar justicia/obligación de amor puede caracterizarse por dos cosas:

— ver en la obediencia, en la obligación, un atentado contra la libertad, pues se entiende la libertad de una forma fenomenológica: un 'poder hacer' sin objeto<sup>107</sup>;

— entender el amor de Dios de una manera excesivamente humana. Expliquemos esto último ahora.

Si una persona rehusa el amor humano que otra le ofrece, no puede decirse que —al establecerse una cierta ofensa, una enemistad— haya habido *per se* una lesión de la justicia. Dicho de otra manera: el que rechaza el amor no queda obligado con respecto al amante. Es así porque —en parte al menos<sup>108</sup>— el amor *proviene* de (es provocado por) la bondad que posee el amado, es decir, por bienes propios. Con Dios el caso es distinto. El hombre, al rechazar el amor divino por el pecado, 'lesiona' tanto la caridad como la justicia, pues el amor divino hacia él *no proviene* de la bondad poseída del amado, sino que el amor divino *pone bondad* en la criatura, haciéndola agradable. Es decir, el hombre no tiene *derecho* a rechazar el amor de Dios, totalmente gratuito, don perfecto, *agapé* puro.

---

106. Sto. Tomás entiende que en todas las obras de Dios concurren la misericordia y la justicia. Cfr. un artículo interesante: *S. Th.* I, q. 21, a. 4. Pero a la vez, según el Aquinate, la misericordia divina 'va más allá' que la justicia: «Deus misericorditer agit, non quidem contra suam iustitiam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando... misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo» *idem*, a. 3, ad 2. Vid. también: JUAN PABLO II, Enc. *Dives in Misericordia*, n. 7, y *passim*; MATEO-SECO, *o. c.*, p. 718-721.

107. «Nada más falso que oponer la libertad a la entrega, porque la entrega viene como consecuencia de la libertad. Mirad, cuando una madre se sacrifica por amor a sus hijos, ha elegido; y, según la medida de ese amor, así se manifestará su libertad. Si ese amor es grande, la libertad aparecerá fecunda, y el bien de los hijos proviene de esa bendita libertad, que supone entrega, y proviene de esa bendita entrega, que es precisamente libertad» J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid<sup>11</sup>1985, n. 30.

108. En estos párrafos no estamos hablando, en sentido rectamente entendido del amor humano elevado por la gracia, lo cual en un cristiano tiende cada vez más a ser desinteresado (por lo menos subjetivamente).

La doctrina tomista<sup>109</sup> del amor divino que *pone el bien* en las criaturas (nunca 'encontrándolo' presente de antemano) bien puede, a nuestro parecer, soslayar los temores de algunos que piensan que el hablar de satisfacción y mérito matiza excesivamente la gran verdad de la pura gratuidad de nuestra salvación<sup>110</sup>. Por el contrario «si Cristo se entrega voluntariamente a la humanidad y se ofrece por ella, es a consecuencia del amor gratuito que su Padre tiene al mundo»<sup>111</sup>. Y a la vez, la verdad plena del pecado como verdadera injusticia queda totalmente manifiesta. «A la luz del misterio de Cristo, nuestros pecados revelan toda su malicia... los derechos de Dios, negados por el pecado son plenamente reconocidos con Cristo nuevo Adán»<sup>112</sup>.

Finalmente, el estado de pecado, inseparable de la enemistad e injusticia, contiene el daño personal al pecador, en cuanto que la gracia y caridad con que el hombre se dirigía a su fin ya no inhieren en su alma, llenándola de luz y belleza. Resumamos, pues, diciendo que los modos «constitutivos» de la Pasión de Cristo (sacrificio, satisfacción, mérito) no sólo obran la liberación del pecado, sino también enseñan *lo que es el pecado*, y a la vez las relaciones existentes entre el hombre y Dios.

P. O'Callaghan  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

## SUMMARIUM

### QUOMODO CHRISTUS IN PASSIONE SUA MEDIATOR FUERIT

*Auctor q. 48 III<sup>ae</sup> partis S. Th. considerat, ubi S. Thomas ostendit quomodo Passio Christi nostram Redemptionem operata sit, sub luce q. 49 S. Th.*

109. Cfr. p. ej. *II Sent.*, D. 26, q. 1, a. 1, c: *De Ver.*, q. 27, a. 1, c; *C. G.* III, c. 150; *S. Th.* I-II, q. 110, a. 1, c.

110. Cfr. p. ej. C. RICHARD, *o. c.*, *passim*. Vid. nota 57.

111. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, Tournai p. 268.

112. C. CHOPIN, *El Verbo Encarnado y Redentor*, Barcelona 1969, p. 230-231.

III<sup>ae</sup>, quae de effectibus passionis Christi disceptat. Quinque illi modi efficiendi —scilicet per modum meriti, satisfactionis, sacrificii, redemptionis, efficientiae—, quos quasi e Traditionis thesauro Aquinas desumpsit, perpenduntur ratione habita de ipsorum obiecto, videlicet de eorum vi efficiendi, magis quam de subiecto, quod est Christus.

*Inter modos efficiendi distinguimus:*

a) illos qui Redemptionem constituunt (meritus, satisfactio, sacrificium) quippe qui ad mediationem «ascendentem» Christi pertinent;

b) illos qui Redemptionem sequuntur (redemptio, efficientia) et pertinent ad mediationem descendentem Christi.

*Semper autem modus modo comparatur finem fini conferendo.*

*Duo eruuntur conclusiones, videlicet: a) Christi Passio quae fit per modum sacrificii, modum quoque satisfactionis implicat; modus autem satisfactionis vicissim Passionem per modum meriti secumfert; b) modus satisfactionis arctius quamquam complementarie connectitur cum «redemptione» (vel liberatione), quia satisfactio offertur ut offensio solvatur; similiter autem modus meriti relationem servat complementariam ad modum efficientiae Christi Passionis, quia Christus meruit nostrae «reparationem» salutis. Speciatim quidem ponderantur relationes meriti ad efficientiam.*

*Postremo exponitur quomodo singularis et definitiva oblatio Christi —prout est sacrificium simul, satisfactio et meritum— ad peccati essentiam respondeat, quam ob rem legitime Passio Christi dicitur nos monere quanta et qualis sit peccatorum malitia.*

## SUMMARY

### THE MEDIATION OF CHRIST IN HIS PASSION

*The author studies St. Thomas S. Th. III, q. 48 which deals with the modes in which Christ's Passion brings about our Redemption, in the light of S. Th. III, 49 which examines the effects of the Passion. The five modes —merit, satisfaction, sacrifice, redemption and efficiency— which Aquinas draws from Christian tradition are studied preferentially according to their object, that is their efficacy, rather than with respect to their subject, which is Christ.*

*The five modes are divided into two groups; according as they belong to the Redemption:*

— constitutively (merit, satisfaction and sacrifice), that is corresponding to Christ's 'ascendent' mediation, or:

— consecutively (redemption, efficiency) corresponding to his descending mediation. In each case the modes are compared by means of comparing their respective finalities.

*Two general lines of conclusion may be observed: a) that the Passion as sacrifice encompasses the Passion as satisfaction; and as satisfaction, encom-*

*passes the Passion as merit; b) the satisfaction is seen to have a close (though complementary) relationship with redemption (liberation): satisfaction is offered to redeem; as merit (again complementarily) has with efficiency. In fact the relations between merit and efficiency are studied at some length.*

*Finally the author studies the intimate correspondence between Christ's unique offering —sacrificial, satisfactorial and meritorious— and the nature of sin. It may be said that Christ's Passion teaches us the gravity and content of sin.*

**En el XVI Centenario  
de la conversión  
de San Agustín**

