

LAS POSTRIMERIAS DEL HOMBRE Y EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA ANTES DE LA PARUSÍA DEL SEÑOR.

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA CELESTIAL: SUS RELACIONES CON LA IGLESIA PEREGRINANTE

2. *El estado de bienaventuranza como profundo descanso en la suprema actividad.*

Para poder estudiar la posibilidad de sufrimiento de algún tipo compatible con la bienaventuranza al que hace referencia tanto la tradición como la experiencia de numerosas almas espirituales, debemos tratar este tema previo.

La Sagrada Escritura presenta el descanso del Cielo bajo la imagen del banquete ¹. El cielo es el más profundo descanso dentro de la suprema actividad y la suprema actividad dentro del más profundo descanso.

La bienaventuranza no es un estado pasivo, sino la suma actividad del hombre, obrada por Dios. La participación en las relaciones vitales trinitarias del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo significan el más vivo conocimiento y el amor más enervorizado.

La Escritura da testimonio de la actividad de los bienaventurados en la parábola de los siervos. El rey confía al siervo fiel la administración de sus bienes ². Los bienaventurados son llamados a participar en el reino de Cristo. La constitución *Lumen gentium* del C. Vaticano II así lo subraya: *"La Iglesia recibe la misión de anunciar y de instaurar el reino de Cristo, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y mientras va creciendo (en la tierra) anhela el reino consumado"* ³. Ese anhelo es especialmente intenso en la Iglesia triunfante. Los bienaventurados, aunque se hayan apartado de la historia, siguen estando invisiblemente unidos con gran intimidad con quienes se encuentran todavía peregrinando entre el tiempo y la eternidad. Este hecho nos es asegurado en el dogma de la comunión de los Santos. *"Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad... y contribuyen de muchas maneras a su más dilatada edificación... No cesan de interceder a favor nuestro ante el Padre, ofreciéndoles los méritos que en la tierra consiguieron"* ⁴.

Como están libres de todo egoísmo y poseen un amor inalcanzable en esta vida, ya que arden del amor infinito de Dios, pueden estar unidos a los que peregrinan por la tierra con una intimidad que supera a todas las posibilidades terrenas. Su amor tiende al verdadero bien de los amados por ellos en Dios y en Cristo. Están, por tanto, llenos del anhelo de que en todos los que viven se cumpla sin estorbos la voluntad de Dios y todos alcancen la salvación. Con este deseo siguen y acompañan los destinos de los vivos y los

1 Mt. 8,11; 22,10; 29,29; Luc. 12,37.

2 Lc. 19,17. 19; cfr. Mt. 24,47; 25,21.

3 L.G., 5b.

4 LG,49.

encomiendan a Dios, que es el amor. Este amor activo es la respiración de los bienaventurados. Lo llamamos intercesión. Los bienaventurados tratan de hacer partícipes de su propia riqueza a los que viven todavía ⁵. "su fraterna solicitud contribuye, pues, mucho a remediar nuestra debilidad" ⁶.

Pero esta suprema actividad, es a la vez descanso eterno. Pues la actividad es acción beatífica, sin cansancio ni adormecimiento. Según S. Agustín ⁷ "es acción dulce y amable, sin prisa ni preocupación, sin prisa ni preocupación, sin angustiada persecución del éxito ni preocupación por la concurrencia. Pues lo que es vida de nuestra peregrinación en la fe y en la esperanza y el fin que tenemos que conseguir por el amor es un santo descanso siempre duradero de todo esfuerzo y carga. A él conduce el paso de esta vida y esto nos ha querido mostrar y significar nuestro Señor Jesucristo con su pasión. Pero este descanso no consiste en ocio inactivo, sino en una inefable paz llena de deliciosa actividad. Se descansa, por tanto, de las obras de esta vida y se siente alegría a la vez por la actividad de la otra. Pero como esta actividad se cumple en la alabanza a Dios, sin esfuerzo de los miembros, sin angustia ni preocupación. no hay intermitencias de descanso y trabajo ni comienza la actividad porque termine el descanso. No hay ninguna vuelta al cansancio y a la preocupación, sino que se permanece en una actividad que es un elemento sin desasosiego. Y como por el descanso se llega a la vida original perdida por el pecado, el descanso sabático tiene significación simbólica.

"Pero la vida original que es dada de nuevo al peregrino que vuelve a casa, al que recibe la túnica antes tenida, es prefigurada por el primer día de la semana, que llamamos domingo. Y por eso cuando leas la narración de la creación en siete días no encontrarás mencionada noche alguna, porque significa un descanso sin fin. Por haber pecado el hombre, la vida original no tuvo para él duración eterna; pero el descanso del final durará eternamente y por eso el octavo día incluirá la eterna felicidad. Pues el eterno descanso se continúa el octavo día y no termina en él, porque entonces no sería eterno. Por eso será el octavo día lo que fue el primero y la vida original aparecerá no como pasada, sino como revestida con el sello de la eternidad". (El "octavo día" hace referencia, según se desprende del contexto, a la consumación de la bienaventuranza que sigue la resurrección final, en la Parusía del Señor).

3. Estado de los justos en la escatología intermedia antes de la resurrección final. Evolución histórica de la cuestión.

En el siglo XIV Benedicto XII condenó la opinión según la cual las almas de los elegidos debían esperar hasta la resurrección final para gozar de la visión beatífica. Pero esta opinión no era sólo de un cierto número de teólogos. El propio Juan XXII lo había predicado en una serie de sermones al pueblo de Avignon en 1331 y en 1332, y sostenido aun en los últimos años de su larga vida, como en el consistorio de 28-XII-1333. Esta opinión, vacilante y retractada al final de su vida, fue apasionadamente discutida. Tenía a su favor a algunos de entre los más grandes nombres de la tradición tanto latina como griega.

En los Padres Apostólicos hay afirmaciones de retribución enseguida después de la muerte expresadas con fórmulas que suenan totalmente a bienaventuranza celeste. Así San Clemente Romano dice de San Pedro que "*marchó al sitio debido de gloria*", y de San Pablo, que "*emigró de este mundo y se marchó al lugar santo*". San Ignacio de Antioquía hablando de su futuro martirio, espera firmemente que por él poseerá en

⁵ Cf. Shmaus, Teología dogmática, VII, pp. 606 ss.

⁶ LG,49.

⁷ Carta a Januarius, IX, 17.

seguida a Dios. San Policarpo dice de los mártires que *"están en el sitio que les es debido junto al Señor, con el cual también padecieron"*. Hay que reconocer, sin embargo, una cierta limitación en estos testimonios, ya que en ellos los Padres Apostólicos, de hecho sólo hablan de mártires (el caso excepcional de la controversia posterior).

En los siglos II y III, algunos Padres afirmaron que los justos y los impíos reciben, sin duda, una retribución diversa en seguida después de la muerte; esa retribución, sin embargo, no sería plena, sino meramente incoada; la retribución plena no les sería concedida sino después de la resurrección final. Constituían una excepción, dentro de esta ley general, los mártires, los cuales, en seguida después de morir por Cristo, son recibidos en el cielo. San Justino, San Irineo, Tertuliano, Orígenes, San Atanasio y San Ambrosio se cuentan entre los principales defensores de esta posición.

Los futuros elegidos, cuya prueba había terminado, eran representados frecuentemente por estos Padres, en un *estado de dulce sueño, de alegría tranquila y llena de esperanza, aguardando en la puerta del Cielo en un atrio, en un lugar de reposo, en el paraíso creado para Adán, en el seno de Abraham, en una morada secreta, o "bajo el altar"* del que habla el Apocalipsis (6,9ss) en la apertura del quinto sello, donde *"claman a grandes voces"* para que el Señor juzgue y venga la sangre de los mártires en los que moran sobre la tierra, el cual les responde *"que esperen hasta que se complete el número de sus hermanos"*. Esta situación parece sugerir una situación expectante y llena de solicitud por la suerte de la Iglesia militante.

Orígenes, en su séptima homilía sobre el Levítico, mostraba al mismo Cristo incapaz de gozar de la bienaventuranza perfecta, mientras haya uno solo de sus miembros que quede aún más o menos inmerso en el mal o en el sufrimiento. La gloria definitiva del Salvador no comenzaría sino el día, anunciado por San Pablo, en el que entregaría el reino en las manos del Padre, en un acto de sumisión total, y ese acto no llegaría hasta que los elegidos no fuesen congregados en Cristo y el universo no haya sido conducido por El hasta su punto de perfección. Entre tanto el Señor espera la conversión de todos nosotros, para beber con nosotros el vino de la alegría en el Reino:

"No tiene la plena alegría mientras entristezcan y lamenten por nuestros errores y pecados. Tal vez no me creas. ¿Quién soy yo para decir una afirmación de tal importancia? Pero a favor de ello aduzco un testimonio del que no puedes dudar, el testimonio del maestro de los pueblos en la fe y en la verdad, del Apóstol San Pablo. Después que, escribiendo a los hebreos, ha enumerado a todos los Santos Padres que se justificaron por la fe, añade: "Pero estos que tienen el testimonio de la fe todavía no han alcanzado la promesa, ya que Dios previó algo mejor para nosotros, para que no consiguieran la plenitud sin nosotros". ¿Ves, pues, que Abraham espera todavía alcanzar la plenitud? También esperan Isaac y Jacob y todos los profetas nos esperan para, junto con nosotros, alcanzar la bienaventuranza perfecta. De ahí aquel misterio del juicio aplazado hasta el último día. Pues es un cuerpo el que espera la justificación, un cuerpo el que resucita para ser juzgado pues aunque son muchos miembros, sólo es un cuerpo" ⁸.

No puede decirse, sin embargo, que se trate de una doctrina unánime. Simultáneamente se dan otros testimonios que profesan la retribución celeste inmediata para todos los justos; entre ellos es digno de especial mención el "Pastor de Hermas". Entre los latinos el primero que enuncia explícitamente la doctrina de la retribución plena universal (es decir, no sólo para los mártires) en seguida después de la muerte es San Cipriano.

Pero es en el siglo IV cuando se realiza el gran progreso dogmático en este punto: los testimonios explícitos son mucho más frecuentes (San Efrén, San Hilario, San

⁸ Hom. 7,5 in Leviticum.

Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa, San Epifanio, San Ambrosio). Sin embargo, la historia precedente de la cuestión hace que todavía no desaparezca toda sombra de duda: esto es muy característico en las vacilaciones que todavía tiene sobre esta materia San Agustín, aunque hay una clara tendencia hacia la posición afirmativa. Si a veces San Agustín considera el estado de bienaventuranza de las almas separadas como estado de bienaventuranza no plena, ello se debería a la falta de cuerpo, lo que produciría en el alma separada una especie de inquietud, "*quia inest et naturalis quidam appetitus corpus administrandi, qua appetitu retardatur quadammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat*"⁹.

Las concepciones de estos Padres, de alguna manera, reaparecen en buena parte de la Teología medieval, como San Bernardo (1091-1153), al menos en lo que se refieren a los justos, los cuales, según él, están en los atrios de Dios y entrarán en los tabernáculos del Señor sólo después de la resurrección. Dice en el Tercer sermón de la fiesta de Todos los Santos¹⁰: "*Muchos de los nuestros están ya en el pórtico sagrado y esperan a que el número de hermanos sea completo. Los santos no entrarán en aquella bienaventurada casa sin nosotros, sin el pueblo que les pertenece*". Sabido es el influjo que su enseñanza ejerció sobre Juan XXII, como sobre tantos autores medievales, especialmente anteriores a San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, que pusieron en claro que la retribución definitiva es inmediata post mortem e influyeron intensamente con su autoridad doctrinal¹¹.

Hasta el año 1331, Juan XXII no afirmó nunca que existiera una dilación de la retribución plena hasta el juicio final; más bien empleó fórmulas que sugieren que la retribución plena empieza en seguida después de la muerte. Fué a finales del año 1331 y comienzos de 1332, cuando pronunció las famosas tres homilías en las que afirmó que las almas de los santos, antes del juicio final, están en el cielo y contemplan la Humanidad de Cristo, pero no ven la esencia divina; los condenados no irán al infierno hasta que los bienaventurados entren en posesión de la vida eterna (es decir, después de la resurrección y el juicio final); mientras tanto están en este aire tenebroso donde también están los mismos demonios, los cuales precisamente porque no están todavía en el infierno, sino en este aire tenebroso, pueden tentarnos. Sin duda no pretendía hablar autoritativamente (mucho menos, definitivamente). El mismo mandó a los teólogos investigar sobre esta cuestión; a este fin, convocó a obispos y teólogos en el consistorio de 28 de diciembre de 1333 y les manifestó que quería "que sobre la cuestión arriba indicada deliberasen atentamente y le manifestasen qué les parecía según los testimonios de la Sagrada Escritura", añadiendo a continuación que estaba dispuesto a rectificar de hecho. El día antes de su muerte hizo leer, delante del Sacro Colegio Cardenalicio, una declaración que tenía el propósito de publicar en forma de bula, por la cual revocaba la posición expresada en las homilías¹².

La solución de la vieja controversia, que iba a ser definitiva, se encuentra ya en la bula preparada por Juan XXII, y que su sucesor Benedicto XII hizo publicar: "*Confesamos, pues, y creemos que las almas purificadas, separadas de los cuerpos, están en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso y reunidas con Cristo en el consorcio de los ángeles, y ven a Dios por ley común, y la esencia divina cara a cara en cuanto lo padece el estado y condición del alma separada*"¹³.

9 De Genesi ad litteram 35, 68: PL 34, 483.

10 PL 183, 468-73; cfr. De diligendo deo, 29-33, PL 182, 992-95.

11 Cf. DE LUBAC Catholicisme, les aspects sociaux du dogme, pp. 190 ss, que recoge numerosos testimonios litúrgicos y de escritores de la alta Edad Media.

12 Cf. Textos en Prados, Arch. Theol. Gran. 23 (1960) 184 ss.

13 Dz 991.

La fórmula "*secundum communem Dei ordinationem*", que se encuentra en la constitución, probablemente significa que la retribución plena se da no meramente como privilegio (el caso de los mártires en la historia de este problema), sino en virtud de la providencia general ("*communem*"); no se puede excluir, sin embargo, que se piense, con esa fórmula, en posibles excepciones de personas que no recibirían la retribución en seguida después de la muerte (el caso de un hombre muerto que hubiera de volver a la vida por un milagro, cuya problemática es bastante frecuente en la literatura cuodlibética de aquel tiempo); es menos probable que en la fórmula se contenga una alusión a hipotéticas excepciones que hiciera Dios con un hombre que esté ya en el estado de término (como en la leyenda de Trajano, tan repetida en la Edad Media).

La opinión de Juan XXII era sin duda falsa, e incluso materialmente herética; sin embargo, era la conclusión, exagerada y por tanto injustificada, de una premisa mayor correcta. Sigue siendo cierto, que la forma perfecta de la bienaventuranza, de cualquier modo que se explique, sólo se alcanza al resucitar los muertos y llegar la plenitud de la comunidad humana.

Un texto muy citado del Apocalipsis por los autores situados a la línea de pensamiento de Juan XXII así parece sugerirlo ¹⁴: "*Y cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los que habían sido degollados por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que mantenían. Y clamaron a grandes voces diciendo: ¿hasta cuando, ¡oh Señor!, tú, el Santo y Verdadero, no haces justicia y vengas nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra?; y les fue dada a cada uno una vestidura blanca, y les fue dicho que se aquietasen por un poco de tiempo hasta que se complete el número de sus consiervos y hermanos que habían de ser matados como ellos*". En las controversias sobre la concesión de la visión beatífica a las almas en seguida después de la muerte, este paseje era un texto clásico; a él apelaba p. ej., Juan XXII; se objetaba que, según esta perícopa, las almas de los mártires están "bajo el altar" (se describen, por tanto en un estado de depresión) y desean ardientemente un estado mejor; en la respuesta se les promete ese estado mejor para un tiempo futuro, cuando "se complete el número de sus consiervos y hermanos" (es decir, en la parusía y fin del mundo) ¹⁵.

La resurrección es un estado mejor y habrá en él probablemente un aumento intensivo de la visión de Dios, cuando se complete el número de los hermanos; pero no es por ese aumento por el que claman, sino más bien por el día del Señor que precede a la consumación del Reino de Dios.

Se les responde que deben esperar esa venganza hasta que se complete el número de sus hermanos. (Por los demás, la "vestidura blanca" de que habla el v. II es una expresión que en el Apocalipsis está frecuentemente unida con la idea de premio celeste (¹⁶). No puede interpretarse, pues en el sentido de una dilación de la retribución definitiva) ¹⁷.

Así, en la primera mitad del siglo XIII se abre camino la tendencia -que ha sido después prevalente hasta tiempos recientes, en que ocurre todo lo contrario en un cierto movimiento pendular- a valorar fuertemente la escatología intermedia y poco la final, en cuanto que se comenzó a interpretar la resurrección gloriosa como algo que aporta sólo un

14 Apoc. 6,9ss.

15 Sin embargo se ha hecho notar con razón que el pasaje habla de almas de mártires (precisamente las almas a las que en la controversia clásica se las consideraba caso excepcional) y que, además, la imagen de las almas bajo el altar significa algo totalmente distinto: en la Sagrada Escritura se da frecuentemente la equivalencia entre alma, sangre y vida; la sangre derramada sobre un altar, y que cae hasta su parte inferior, es la imagen con que se describe aquí las almas o las vidas dadas por Cristo. Esos mártires no claman pidiendo un mejor estado para ellos, sino una venganza que Dios ha de realizar sobre la tierra. (Cf. C. Pozo, Teología del más allá, Madrid 1968, p.235).

16 cf. Apoc 3,5.

17 Cf. C. Pozo, Teología del más allá, pp.224 ss.

nuevo gozo accidental al justo ya plenamente bienaventurado en el estadio de la escatología intermedia. Sin duda, la bienaventuranza en la escatología intermedia es ya plena, en cuanto que es visión de Dios cara a cara y no un cierto comienzo de retribución. Pero si lo nuevo que con el juicio final nos será dado es un gozo accidental, la importancia de ese acontecimiento es en sí misma accidental; la resurrección cobra, en esta perspectiva, un relieve accidental en el conjunto de la doctrina escatológica.

¿Cómo explicar entonces la insistencia y el énfasis con que la Escritura y los Padres se refieren a ese "*día del Señor*"? Parece que la única manera de valorar debidamente la escatología final es suponer que por la resurrección se da un aumento intensivo de lo que es esencial en la bienaventuranza; es decir, un aumento intensivo de la visión de Dios. Tal teoría representa no pocas ventajas, por ejemplo en Mariología: si la resurrección da un aumento intensivo de la posesión bienaventurada de Dios y no sólo un gozo accidental, aparece el profundo sentido religioso del *dogma de la Asunción*; la glorificación corporal habría sido dada a María en cuanto que por ella se da la más perfecta posesión de Dios ¹⁸.

Sin embargo, de la misma manera que la visión beatífica, aunque posea un grado diverso en los diversos bienaventurados, es saciativa para cada uno de ellos en cuanto que responde plenamente a su capacidad sobrenatural, también el grado que un bienaventurado concreto posee en la escatología intermedia (aunque inferior al que tendrá después de la resurrección) es saciativo para él en tal estadio en cuanto que corresponde a su actual capacidad.

Aunque no sea fácil indicar satisfactoriamente cómo y por qué el cuerpo contribuye a un más intensa posesión de Dios, parece congruente con el carácter preternatural del alma separada del cuerpo ¹⁹. Ya San Agustín sugirió que el alma separada del cuerpo es una sustancia incompleta que mantiene su apetito de unión con el cuerpo; ese apetito representaría un impedimento que la retardaría de la más completa entrega a la visión de Dios.

Parece pues, muy probable, con buen fundamento en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que la resurrección aporta no sólo un gozo accidental al bienaventurado, sino un más íntima posesión de Dios.

Santo Tomás no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en C. Gentes (IV, c.50) que "*el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina*" ²⁰.

Es en esta perspectiva como adquiere, por otra parte, su verdadero relieve la doctrina tomista de la resurrección de los cuerpos. El alma no es perfecta sin el cuerpo, de modo que la resurrección gloriosa del mismo aporta "*la última separación de la naturaleza (caída)*" ²¹. Pero la resurrección no puede tener lugar sino al fin de los tiempos, porque la pena debida al pecado original afecta a toda la naturaleza en la cual todos los hombres son "uno" y no puede, por consiguiente, ser levantada a uno sin serlo también a todos los demás; de modo que los santos del cielo anhelan con una sola espera, tanto la salvación de los que están todavía en camino, como su propia resurrección. Más aún: la perspectiva de Santo Tomás es cósmica: "*In fine mundi ab omnibus sanctis simul auferentur (paenae peccati), quia istae penae naturae debentur, in qua omnes unum sunt.*"

18 Cf. G. A. Wetter, *Lehere Benedikts XII*, p. 234, cit. por C. Pozo, *ibid.*

19 Cf. C. Gent. 4,79.

20 Cf. S. Th. III,8,3,2.: "*Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi*".

21 III,69,3,3; C. Gentes IV, c. 79.

Unde tunc non solum hominum, sed totius mundi natura per resurrectionem reparabitur"
22.

Los bienaventurados esperan, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo según la conocida doctrina paulina, agudamente comentada por el Angélico ²³.

En la espera que así se introduce, y a la que sucederá un "algo más" en la línea de posesión de Dios, aparece, como justamente ha señalado H. de Lubac, que el alma separada *sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación de la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos*. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, en un universo glorificado y "*Dios sea todo en todos*" ²⁴.

Puede, pues concluirse con el Card. Ratzinger ²⁵ que "*la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros son el cielo en cuanto el Cristo único*. La plenitud del cuerpo del Señor hasta llegar al pleroma de "todo el Cristo" le hace alcanzar su real totalidad cósmica. Entonces toda la creación será "cántico", gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcance la plenitud".

4. *El pecado, en cuanto ofensa a Dios, como "mal de Dios". El "dolor" de Dios por el pecado.*

El pecado implica tres males: uno de Dios y dos del propio pecador. El "mal de Dios" es la ofensa, porque con la desobediencia a su ley la gloria externa del legislador queda menguada. Algunos Padres advierten que los pecados de debilidad, ocasionados por la presión de las pasiones, impiden que en el hombre pecador se refleje bien la figura del Padre, a quien se atribuye el poder. Los de ignorancia culpable, hacen lo mismo en el Hijo, a quien se atribuye la sabiduría. Y los de malicia (mala inclinación de la voluntad) lo hacen con la del Espíritu Santo, a quien se atribuye el amor.

Los males propios del pecador son dos: la mancha que le degrada y deforma ante sí mismo y ante Dios (reato de culpa) y el castigo o sanción de que se hace merecedor (reato de pena).

El sacrificio de propiciación actúa contra estos tres males. Contra la ofensa a Dios, devolviéndole el honor que le fue sustraído: la obediencia amorosa de Cristo, de infinito valor, compensa el desamor rebelde la "aversio a Deo", contravalor infinito. Contra la mácula o reato de culpa (finita por afectar a la criatura finita) actúa a través de la gracia, merecida por este sacrificio, que limpia el mal moral que el pecador ha cargado sobre sí al pecar.

El reato de pena, por último, o castigo a que se hace acreedor por modo de sanción, es removido por el valor satisfactorio de los sufrimientos de Cristo aceptados con amor obediente ²⁶.

22 III Sent. d.19, q. 1.a. 3, sol. 2. Cf. De spiritualibus craturis, q. 2, 5 m; C. Gentes, IV, 80 y 81.

23 Cf. H. De Lubac, o.c. p. 101.

24 I Cor 15,28.

25 Escatología, p. 282.

26 Cf. E. Sauras, Teología y espiritualidad del sacrificio de la Misa, 1981, p. 50.

Ofensa a Dios significa "mal de Dios", privación que afecta a Dios. Podría decirse que el pecado es "debido" en el sentido de que, en lo que de él depende, destruiría a Dios, si ello fuera posible, como alguien que se arroja con un cuchillo de papel sobre un hombre para matarlo: destruye algo del orden creado, pero no a Dios. *¿Puede hablarse, entonces, de un dolor o tristeza de Dios?*.

El dolor físico y moral, (la pasión o afección de tristeza) suponen la presencia del mal como privación. El dolor es una pasión del alma que reside en el apetito sensitivo o en el intelectual. En cuanto intelectual -que acompaña también a la pasión sensitiva- sería la afección espiritual que llamamos comúnmente tristeza ²⁷. Juan Pablo II los describe así en la "Salvifici doloris": *"El hombre sufre, cuando experimenta cualquier mal, que es una cierta falta, limitación o distorsión del bien... del que se ve privado: cuando debería tener parte en este bien -en circunstancias normales- y no lo tiene"... "Además del sufrimiento físico -dolor del cuerpo- existe el sufrimiento moral, que es dolor del alma. Se trata, en efecto, del dolor de tipo espiritual, y no sólo de la dimensión psíquica del dolor que acompaña tanto al sufrimiento moral como el físico. La extensión y multiformidad del sufrimiento moral no son ciertamente menores que las del sufrimiento físico"*²⁸.

Dios es acto puro. Bienaventuranza subsistente. Su ser está infinitamente, absolutamente ajeno a toda privación: "ad intrinseco" es absolutamente invulnerable, inmune a toda pena o sufrimiento propiamente dichos. Pero no es menos verdad que posee derechos sobre nosotros y que posee una gloria exterior.

Dicho de otra manera: el pecado no es un mal físico de Dios, ni tampoco un mal moral que le afecte subjetivamente. Pero sí que es un mal moral que priva a Dios de su honor y de la gloria externa que le son debidas. Este honor y esta gloria ultrajados exigen reparación. Pío XII incluye entre los frutos venenosos producidos por la "nueva teología" el de quienes pasando por alto las definiciones del Concilio de Trento, destruyen el concepto de pecado en general, en cuanto es ofensa a Dios, así como el de la satisfacción que Cristo ha ofrecido por nosotros ²⁹. La satisfacción no es sólo necesaria para purificar al hombre pecador, sino también para rehabilitar el honor de Dios ³⁰.

El pecado priva a la Voluntad divina algo que ella realmente ha querido: a su Voluntad antecedente (que es una voluntad real pero condicional y no eficaz por sí misma: sólo la Voluntad consecuente es voluntad pura y simple). Pues bien, en su voluntad antecedente, Dios quiere que todos los hombres sean salvos y quiere también que todos sus actos sean buenos. Si el hombre peca, algo que Dios ha querido y amado ya no será eternamente, y esto en razón de la primera iniciativa del pecador que es así (permitiéndolo Dios), causa anodante de una privación respecto de Dios. Privación en cuanto al término o al efecto querido (de ninguna manera en cuanto al bien de Dios mismo). En resolución, el pecado alcanza a Dios no en sí mismo, pues es absolutamente invulnerable, pero sí en las cosas, en los efectos que quiere y ama, en su gloria externa o accidental, no inmanente y esencial.

Ahí sí puede decirse que Dios es el más vulnerable de los seres. *"No se necesitan - como dice justamente Maritain- flechas envenenadas, cañones o ametralladoras. Basta un invisible movimiento del corazón de un agente libre para herirle. Para privar a su voluntad antecedente de algo aquí abajo que El ha querido y amado desde toda la eternidad, y que jamás será"*.

27 Cf. S. Th. I.II,35,1; III,84,8,9; 85, 1c.

28 n.5.

29 Humani generis, AAS, 93 (1950), 570.

30 De Montcheuil escribió, p. ej. en la línea de Abelardo y los socinianos, que la redención no es obra de la justicia sino sólo de la misericordia y los padecimientos de Cristo, ejemplo de purificación para los hombres, que la logran con sus penalidades. Cf. E. Sauras, El Cuerpo místico de Cristo, BAC 1954, pp.322 ss.

Una imagen imperfecta que ayudara a la comprensión de este misterio, podría ser la de un santo en la unión transformante. Su paz es inadmisiblemente. Le matan a su amigo. Hay ahí motivo suficiente para destrozarle el corazón, pero su paz subsiste inalterada...³¹.

Nadie puede amar sinceramente el bien sin detestar el mal, amar la verdad sin detestar la mentira. Dios no puede tener el amor infinito del Bien sin tener esa santa aversión -odio de abominación-del mal. Esto nos muestra que las exigencias de la Justicia se identifican con las del Amor. "*El amor es fuerte como la muerte, su ardor es inflexible como la mirada de los muertos*"³². Dios quiso, al mismo tiempo, proclamar los derechos del Bien soberano a ser amado por encima de todo, y perdonar nuestras ofensas por el amor de su Hijo, víctima voluntaria por nosotros³³.

Se unen así la Misericordia y la Justicia en la Cruz; se apoyan una sobre la otra, pues las exigencias de la Justicia no son sino la consecuencia lógica del Amor infinito, ya que el amor del bien exige que el mal sea reparado a la Justicia, dándonos al Redentor, que sufre -en nuestro lugar-, formando con nosotros en misteriosa solidaridad, una persona mística³⁴.

Dios Padre no retrocedió ante la dolorosa muerte de su propio Hijo, y le pidió que expiase nuestras faltas reparándolas con sufrimientos atroces, yendo así hasta las extremas exigencias de su Justicia. Dios no encuentra, ciertamente, ningún placer en castigar; por el contrario, muestra hasta dónde llega su amor al bien y su aversión santa al mal, la cara inversa del amor. El amor del bien pide la reparación del alma; mientras más fuerte es, más la pide. Habría podido contentarse con el más pequeño acto del Verbo encarnado, pues el menor de sus actos tiene un infinito valor satisfactorio y meritorio; pero no habríamos comprendido el profundo desorden que es el pecado, que es -en cuanto ofensa a Dios- el único mal, cuanto principio frontal de todos los males, físicos o morales.

¿Qué sentido tienen entonces, expresiones de la Sagrada Escritura tales como la que sigue?

*"Viendo Dios que era mucha la malicia del hombre sobre la tierra, y que todos los pensamientos del corazón eran inclinados al mal en todo tiempo, se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y tocado de íntimo dolor de corazón se dijo: raeré al hombre de la faz de la tierra..."*³⁵.

Es evidente que en Dios no cabe arrepentimiento, que es una mudanza de voluntad hacia un mismo sujeto, como tampoco dolor, que implica privación de un bien, incompatibles con el Bien subsistente. Estas expresiones de que usa la Escritura, acomodándose a nuestro modo de entender, son metafóricas. Están al servicio de la manifestación de los misterios trascendentes a nuestro modo de entender, que en el actual estado de unión con el cuerpo, se hace por conceptos abstraídos de los sentidos, cuyo "*modus significandi*" es inadecuado para expresar la "*res significata*" de los misterios de Dios. De ahí la necesidad del uso de la analogía de proporcionalidad, propia o impropia, según que se trate de perfecciones compatibles o no con la omniperfección infinita de Dios (puras o mixtas respectivamente). El dolor es de esta última clase. Sólo impropriamente puede predicarse de Dios, aunque de rechazo ante el dolor es proporcionalmente semejante a la abominación del mal propia del Amor infinito de Dios, "*que sostiene con mucha paciencia vasos de cólera*"³⁶. No es posible amar sinceramente el bien sin detestar el mal, como no lo es amar la verdad sin abominar de la mentira.

31 Cf. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions fondamentales de la Philosophie morale*, Paris, 1954, p. 215 ss.

32 Cant. 8,6.

33 Cf. R. Garrigou Lagrange, *El Salvador*, 1977, p. 302 ss.

34 Cf. n.9 infra.

35 Gen. 6,5-7.

36 Rom. 9,22.

Se trata de perfecciones mixtas, que implican la imitación y potencialidad, incompatibles con la omniperección del Acto puro, las cuales se realizan sólo en sentido propio y formal en las criaturas. A Dios se le atribuyen sólo como a su causa, en sentido virtual y eminente. Pero podemos decir también: Dios se conduce en su modo de obrar de manera parecida a como lo hace el león, el hombre dolorido, airado, arrepentido, etc...³⁷. Estos antropomorfismos -o metáforas en general- sólo pueden aplicarse a Dios de modo metafórico y traslaticio, "antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque aplicados a Dios no significan más que tiene algún parecido con las criaturas...con semejanza de proporción. El nombre de "león" aplicado a Dios, no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas"³⁸.

5. Posibilidad de sufrimiento de algún tipo en Cristo-hombre, la Virgen María o el resto de los bienaventurados por los pecados de los hombres.

La tradición abunda en testimonios sobre una misteriosa tristeza o sufrimiento moral de Cristo y de los bienaventurados. Estos testimonios coinciden con numerosas experiencias místicas de almas privilegiadas o presuntas manifestaciones del Cielo, que refieren quejas de Cristo, o de la Virgen, expresivas de un misterioso sufrimiento de sus corazones, que buscan el consuelo del amor reparador.

Entre los muchos testimonios de la tradición es muy conocido el de la homilía sobre el Levítico de Orígenes, antes citada: *"El Señor no bebe ya más vino hasta que beba de nuevo en el reino de Dios. Mi Salvador está triste también ahora por mis pecados. Mi Salvador no puede alegrarse mientras yo permanezca en la perdición. ¿Por qué no puede? Porque es abogado de nuestros pecados ante el Padre. Tal como dice su discípulo San Juan: "Si uno ha pecado, tenemos un abogado ante el Padre, Jesucristo el justo, y El mismo es el sacrificio expiatorio por nuestros pecados". ¿Y cómo puede alegrarse y beber el vino de la alegría el que es abogado de mis pecados, si yo le entristezco con mis pecados? ¿Cómo puede el que se acerca al altar para expiar por mis pecados estar alegre, si continuamente sube hasta El la tristeza de mis pecados? "Beberé con vosotros -dice- en el reino de mi Padre". Hasta que no obremos de forma que ascendamos al reino no puede beber el vino que prometió beber con nosotros. Espera la alegría. ¿Para cuando la espera? "Cuando haya cumplido su obra" dice. ¿Cuándo cumple la obra? Cuando me haya hecho a mí el último y peor de todos los pecadores, perfecto, entonces habrá acabado su obra; pues ahora su obra está inacabada mientras yo sea imperfecto.*

Finalmente: mientras yo no me haya sometido al Padre, El mismo no será llamado sometido. Nosotros somos un cuerpo y sus miembros, no se puede decir de él que esté plenamente sometido mientras algunos de nosotros no se hayan sometido completamente. Pero cuando haya cumplido su obra y haya llevado a todas sus criaturas al número perfecto de la plenitud, entonces será llamado sometido en los que El sometió al Padre, en los que cumplió la obra que el Padre le encargó, para que Dios sea todo en todas las cosas... Entonces habrá alegría y se alegrarán los huesos humillados y se cumplirá lo que está escrito: el dolor, la tristeza y las lamentaciones huyen".

En la Edad Media se discutió mucho la ortodoxia de este conocidísimo pasaje de Orígenes. Según DE LUBAC³⁹ no parece probable -teniendo en cuenta la idea que se

37 En otros lugares de la Escritura se atribuyen a Dios otras emociones y sentimientos humanos. "Mi corazón se ha vuelto contra mí. Aun se han conmovido mis entrañas. No llevaré a efecto el ardor de mi cólera... porque yo soy Dios y no un hombre... y no me complazco en destruir" (Oseas, 11 8-9).

Cuantas veces trata de amenazarle -a Efraim- me acuerdo de él, mi hijo predilecto, mi niño mimado: por eso se conmueven mis entrañas por él, y tengo piedad de él, oráculo de Yahvé" (Jer. 31,20).

38 S. Th. I,13 5c.

39 o.c.p. 190.

hacia el alejandrino de Cristo glorioso, todo divinizado hasta en su cuerpo- que haya atribuido a Cristo algún género de sufrimiento, sino más bien que se refiere a Cristo no aisladamente, sino en cuanto místicamente unido a los hombres. Si es fácil engañarse en la interpretación de este texto sería, según Mersch, a causa de la íntima unión de Cristo a su Iglesia, que Orígenes compara a la del alma y el cuerpo, en virtud de la cual atribuye a uno lo que en sentido estricto sólo es verdadero de otro.

Como muestra de la literatura mística, recogemos este texto de Juliana de Norwich: *"Algún día tendrá fin la sed espiritual de Jesús. Este enorme anhelo de amor dura, por tanto, todavía y durará hasta que seamos testigos del último juicio; pues los elegidos, que serán la alegría y la dicha de Jesús por toda la eternidad, están en parte todavía aquí abajo, y después de nosotros vendrán otros todavía. Siente, por tanto, una ardiente sed de terneros a nosotros en sí, para ser feliz. Así, al menos me parece a mí..., ya que Dios es la perfecta e infinita bienaventuranza que no puede ser ni aumentada ni perjudicada, pero por su humanidad ha querido padecer toda especie de dolores y la muerte... Actualmente, como Cabeza nuestra que ha sido glorificada, no puede padecer ya. Pero en su cuerpo místico no ha sido glorificado todavía perfectamente. Por eso siente siempre el anhelo y la sed que padeció en la Cruz y que, a mi parecer, presintió ya desde la eternidad. Y así será hasta que la última alma salvada haya entrado en la eterna bienaventuranza. Mientras estemos en necesidad durará en Jesús esta sed espiritual y nos arrastrará hacia su bienaventuranza"* ⁴⁰.

Según el testimonio de numerosos espirituales, que relatan sus experiencias de participación expiatoria en los dolores de la Pasión, los pecados "impacientan a Dios", "le vuelven a crucificar a Jesús", "laceran de punzantes espinas el corazón de María" del que sienten a veces arrancar espinas para clavárselas a sí mismos, etc.

JUAN G. ARINTERO recoge muchos testimonios de este tipo en su conocida obra "la evolución mística" (p. 744 ss). Es frecuente la experiencia espiritual como la que recoge ahí de un alma "a la que se le presentó el Salvador cubierto de llagas y derramando sangre, diciéndole que los pecados de los cristianos le pesaban así; y que no asulaba el mundo, por las buenas almas que tenía en la Iglesia, las cuales le tenían como atadas las manos para no destruirlo".

Este lenguaje antropomórfico aplicado a Cristo glorioso, lo mismo que cuando se habla de la tristeza de María y de sus lágrimas, lacerantes espinas, etc., parece estar en contradicción con la beatitud eterna. Sin embargo, expresa una profunda y estremecedora verdad. A mi parecer es una forma analógica de manifestar la participación de los bienaventurados en el infinito odio de detestación que Dios tiene no por el pecador sino por el pecado, y el ardiente celo por vencerlo en la consumación del Reino de Dios, según el grado de intensidad de su amor beatífico. Se trata, pues, de antropomorfismos, cuya naturaleza epistémica ya fué estudiada en el epígrafe anterior.

Ya concluido este estudio se ha publicado la quinta Encíclica de Juan Pablo II "Dominum et vivificatem", de 18-V-1986, aparece en ella una autorizada expresión magisterial de estas mismas ideas, que me alegra poder intercalar en este contexto resumidamente.

El Espíritu Santo, Espíritu de verdad, que "sondea las profundidades de Dios" ⁴¹, convence al mundo "en lo referente al pecado" ⁴², de su mentira radical ⁴³.

40 véase A. PIOLANTI, *Il misterio della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia*, Roma 1957.

41 1 Cor. 2,10.

42 Io. 16,8.

43 Observa profundamente Juan Pablo II que el pecado es la "antiverdad" por excelencia. La desobediencia del pecado pone a Dios "en estado de sospecha"; más aún, en estado de "acusación" ante la conciencia de la criatura: como adhiriéndose al motivo de la primera instigación al pecado de la antigua serpiente -padre de la mentira, constantemente renovada a lo largo de la historia; "es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os

¿No deberá revelar "*el dolor*", *inconcebible e indecible*, que, como consecuencia del pecado, el libro Sagrado parece entrever en su misión antropomórfica en las profundidades de Dios, y en cierto modo, en el corazón mismo de la inefable Trinidad?

La Iglesia, inspirándose en la revelación, cree y profesa que el pecado es una *ofensa a Dios*. ¿Qué corresponde a esta ofensa, a este rechazo del Espíritu que es amor y don, en la intimidad inescrutable del Padre, del Verbo y del Espíritu Santo?. La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones y heridas; pero, en las profundidades de Dios se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, reacciona hasta el punto de exclamar: "Estoy arrepentido de haber hecho al hombre" ⁴⁴... Este inescrutable "dolor" de padre engendrará la admirable economía del amor redentor en Jesucristo. Del Espíritu Santo, en unidad con el Padre y el Hijo, nace la economía de la salvación. Si el pecado, al rechazar el amor, ha engendrado el sufrimiento... el Espíritu Santo entrará en el sufrimiento humano y cósmico con la humanidad Santísima de Cristo, con una nueva dádiva de amor que redimirá al mundo.

En boca de Jesús Redentor, en cuya humanidad se verifica el "sufrimiento" de Dios, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: "Siento compasión" ⁴⁵. Así ... el pecado es vencido por el sacrificio del Cordero de Dios que se ha hecho hasta la muerte el "Siervo obediente", que reparando la desobediencia del hombre, realiza la redención del mundo" ⁴⁶.

6. Los dos aspectos del equivalente analógico en Cristo y los bienaventurados del sufrimiento de los viadores.

Según Santo Tomás, las almas de los bienaventurados están de tal manera identificadas con la voluntad divina, que no experimentan tristeza o dolor al ver la calamidades y desgracias de la Iglesia militante, ni en general, las de este mundo. Ven a la luz de la gloria que la divina voluntad impone justamente esos castigos o los permite por su misericordia para mayor bien de los que sufren. Por eso tampoco se entristecen por los tormentos de los condenados, que sufren culpablemente y por propia elección un castigo justamente merecido del que no se arrepienten, ni se arrepentirán jamás ⁴⁷. No nos es ahora posible comprender esa impasibilidad de los bienaventurados. Será un misterio impenetrable hasta que veamos a la luz de la gloria que nada de lo que Dios ha dispuesto podría disponerse mejor, observa el Doctor Angélico.

Sin embargo, su celo por la gloria de Dios les hace participar eminentemente de ese odio de abominación al mal moral del pecado, "mal de Dios" en cuanto ofensa a su infinita majestad y mal del hombre en cuanto deteriora la imagen de Dios en el hombre - por la mancha del reato de culpa-, que merece la sanción de las penas aflictivas, como pena vindicativa. No pueden sufrir, pero gustosamente volverían a la condición mortal para ofrecer mil muertes si preciso fuera para salvar una sola alma.

abrirán los ojos y sereis como dioses, conocedores del bien y del mal" (Gén. 3,4). He aquí el anti-Verbo, la anti-verdad por excelencia: el falseamiento total sobre quién es Dios y quién es el hombre. Sólo el creador, en efecto es la fuente de la decisión de lo bueno y lo malo, señalado por el plan de su divina sabiduría, de la Ley Eterna, manifestado en el orden de lo conveniente o disconveniente al desarrollo perfectivo de la naturaleza por El creada a la recta razón práctica. El hombre recibe, como imagen de Dios, el don de la conciencia, para que, como tal pueda reflejar fielmente la sabiduría de la ley eterna, única fuente del orden moral. El pecado rechaza esa prerrogativa exclusiva del Creador, en su rebelde pretensión de llegar a ser fuente autónoma y excluyente en decidir acerca del bien y el mal (Cf. nn. 36 y 37).

44 Gen. 6,7.

45 Mt 13,32.

46 Cf. n. 39.

47 Cf. S. Th. I,89,8; Suppl. 94.

En sustancia, los sentimientos de los "santos" de la Iglesia triunfante son los mismos que los de los "justos" de la Iglesia militante ⁴⁸: dos expresiones "análogas" de un mismo Amor de Caridad, "la más excelente" de las virtudes teologales, por la que somos juzgados y la única que "nunquam excidit" ⁴⁹. En el análogo propio de los bienaventurados ese amor y celo por la gloria de Dios, se da en grado eminente, por estar ya firmemente asentados en la Caridad, en virtud de la inadmisibile contemplación intuitiva de la llamada infinita de Amor vivo de la Trinidad.

Ese amor encendido de celo hacía exclamar a San Pablo: "*Tengo una gran tristeza y un continuo dolor en mi corazón, pues yo mismo pediría a Dios ser anatema de Cristo en bien de mis hermanos*" ⁵⁰. Poco antes (8,31 ss) su esperanza en Dios le llevó a exclamar que nada nos puede separar de la caridad de Cristo. No hay contradicción. El amor de Dios nos mueve a amar a los demás con tanta intensidad que deseáramos sufrir cualquier dolor con tal de que los demás estén unidos a Dios. No se trata, pues, de la condenación eterna, que comporta la separación definitiva del amor a Dios, sino de estar dispuestos a renunciar a cualquier favor material o espiritual que Dios nos pueda conceder, estar incluso dispuesto a sufrir la condenación pública, a ser entregados a las mayores afrentas y a ser considerados como unos malhechores, como lo fué Jesucristo. (Es evidente que si se interpretara al "anatema" como renuncia a la felicidad eterna -lo que es altamente improbable-, nos encontramos ante un semitismo hiperbólico del tipo de la intercesión de Moisés por los israelitas idólatras: "*perdónales su pecados, o si no lo haces, bórrame del libro que has escrito*" ⁵¹).

La salvación de los hermanos está, pues, por encima del propio bien personal, pero no es posible separar la visión de Dios de la felicidad inefable. Por eso los bienaventurados están tan activamente "volcados" en la obra salvífica de la progresiva dilatación del Reino de Dios, con un celo ardiente que, si bien es incompatible con el sufrimiento propiamente dicho, es su equivalente analógico, realizado con características que le son propias, que procuraremos precisar en este estudio. Aplican así las satisfacciones y méritos de sus dolores ya consumados con su constante intercesión por el pleno advenimiento del Reino, y gustosamente los ofrecerían de nuevo, su fuera beneplácito divino volver a naturaleza pasible.

Se ha hecho observar acertadamente que, si es erróneo suponer en Cristo glorificado -como en los bienaventurados en general- una privación intrínseca -como es cualquier género de sufrimientos, en sentido propio, físico o moral (una ansiedad, por ejemplo)-, se podría pensar, en cambio, que hasta que no haya sido consumada la Obra redentora que le fue confiada por su Padre, hay lugar en el Cielo para una cierta esperanza

48 Santa Catalina de Siena atribuye al Eterno Padre en el diálogo (c. 143) esta locución: "Las oraciones de mis siervos y amigos que, con la gracia del Espíritu Santo, que es mi Clemencia, procurando mi gloria y la salvación de sus prójimos, piden con inestimable caridad su salvación, me contienen, aplacan mi enojo y atan las manos de mi justicia, bajo las cuales debió sucumbir el pecador. Con sus lágrimas y rendidas súplicas continuas, con que se ingenian para desagraviarme, me obligan a contenerme". La misma santa pudo decir (cf. Vida, prol. 15). "¿Cómo podría yo descansar, mientras una sólo alma, criada a tu imagen, esté expuesta a perecer? ¿No valdría más que todos los hombres se salvaran y que yo sola me condenase, a condición de seguir amándote?".

Como escribe SANTA ANGELA DE FOLIGNO, el alma transformada ama a todas las criaturas como Dios las ama. Ama a Dios con todo su corazón, y siente como propios todos los males del prójimo. Puede por eso decir con el Apóstol: "Quis infirmatur et ego non infirmor?". Según TAULERO (Inst. 26) tales almas causan más provecho a la Iglesia Santa en una breve hora que todos los demás justos en muchos años.

El V. BARTOLOME DE LOS MARTIRES escribe en su *Compendium Mysticae*, c. 13 que la vida espiritual de estas almas "iuvat proximum, non unus aut alterum, sed mysticum totius Ecclesiae corpus vivifico quodam nutrit influxu omnia Ecclesiae membra complectitur".

49 Cf. 1 Cor 13, 8-13.

50 Rom. 9,2.

51 Ex 32, 31-32. Cf. comentario a Rom. 9 en el t. VI de la Biblia de la Universidad de Navarra.

del pleno advenimiento de su Reino. El teólogo español MUNIESSA del siglo XVII desarrolló la tesis de que "*lo mismo que Cristo sufre todavía en sus miembros terrestres, en El mismo y en sus miembros celestes, Cristo espera: de moda tal que, conjugados, este sufrimiento y esta esperanza, acabarían la redención*"⁵².

Ahí parece encontrarse el verdadero sentido analógico del misterioso dolor celestial al que hacíamos referencia. En estos dos elementos *-espera celestial y sufrimiento corredentor* de la Iglesia militante *asumido* por Cristo, su Cabeza invisible (y también, por participación, por sus miembros celestes, según veremos)- parece estar la clave para una profundización acertada en este misterioso aspecto del estado de bienaventuranza.

Estudiemos uno y otro con alguna detención. Así lo exige la sutileza y complejidad del tema, bastante inexplorado todavía por la Teología.

7. La expectación de Cristo glorioso -en sí mismo y en sus miembros celestes- de la redención consumada.

Los bienaventurados en el cielo siguen teniendo alguna espera, un anhelo, pues no han alcanzado la plenitud de la bienaventuranza, que sólo podrá llegar, coincidiendo con la victoria definitiva de Cristo sobre las fuerzas del mal, cuando entregue el Reino al Padre, una vez completado el número de los elegidos y Dios sea todo en todos⁵³. Pero viven con la seguridad de que la alcanzarán. Por eso, esta espera no puede ser llamada esperanza teológica en sentido estricto, pues a la esperanza pertenece, en caso de que la palabra se entienda en su verdadero sentido, el temor de que no se puede alcanzar lo esperado⁵⁴.

Sin embargo, los bienaventurados están ciertos de su cumplimiento. Su espera es, por tanto, alegre y animosa. Su anhelo es el anhelo del amor seguro de su cumplimiento. Tampoco se puede olvidar al juzgar este estado que los bienaventurados viven con la suprema intensidad de la eternidad participada propia de la visión beatífica "in Verbo" -visión matutina-, y de la eviternidad propia de las ideas infusas, por las que adquieren noticia de la marcha de la Iglesia militante y purtante -en las que tiene una función activa, según veíamos-, en la llamada "visión vespertina"; y experimentan -como consecuencia- en su voluntad afecciones tales como la de abominación del pecado, anhelo de plenitud, consumado celo de la gloria de Dios y de la salvación de las almas... cuyas características psicológicas no resultan accesibles a nuestra inteligencia, sino de modelo mediato y analógico a través de nuestra experiencia del temor -inseparable de la esperanza y del sufrimiento moral- (por analogía de proporcionalidad impropia o metafórica).

Esta expectación, tan presente en la tradición teológica -según veíamos antes en el n. 3- supone una correcta interpretación de la escatología intermedia. Frente a la tendencia exagerada en los antiguos a subvalorar la escatología final, existe hoy más bien el peligro opuesto de una subvaloración de la escatología intermedia, interpretándola como instantánea, bien por considerar la resurrección como inmediata a la muerte (BETZ,

52 Disputationes scholasticae de mysteriis Incarnationis et Eucharistiae (1689), p. 323 ss, cit. por H. de LUBAC, Catholicisme, les aspects sociaux du dogme, p. 102.

53 1 Cor 15,28.

54 "Quantum ad gloriam animae non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum (Rom 8,24) quod videt quis, quid sperat?. Dicitur autem ibi esse esuries et sities, pero remotionem fastidii: et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tanen spes proprie loquendo... quia obiectum spei est arduum... non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare" (S. Th. I-II, 65, 4,3.).

BOROS, que hacen suya esta tesis de origen protestante), bien como psicológicamente instantánea. SCHMAUS, por ejemplo, escribe: "*Los hombres tienen más allá del umbral de la muerte una inefable intensidad de vida, que no tienen sensación alguna de la duración y, por tanto, no esperan la llegada del juicio universal como un proceso que vaya a ocurrir en un incalculable futuro, sino que lo ven con segura confianza o también con un inevitable temor en el caso de los condenados, pero siempre como un suceso inminente*"⁵⁵.

El alma que está en la visión de Dios vive en éxtasis en el que no puede haber sucesión de actos; y, sin sucesión de actos es imposible tener percepción alguna de duración. ¿Cómo se explica entonces el clásico texto de⁵⁶ "*las almas de los mártires claman impacientes por la venganza de su martirio*"? La idea central es la de expectación. Aunque esté expresada con el tema antropomórfico (al tratarse de bienaventurados) de la impaciencia, una expectación es ininteligible sin una percepción de duración. La idea central es reforzada por la respuesta divina, que alude a un momento ("hasta que se complete el número de sus consiervos y hermanos que habían de ser matados como ellos", v. 11), que todavía no ha llegado.

Teológicamente es de gran interés que la impaciencia se relacione en el texto no con algo que les falte personalmente a las almas bienaventuradas, sino, como apuntábamos antes (n.3), con el desarrollo de la historia de la salvación: la venganza de su propia sangre por el triunfo definitivo de la Iglesia. Todo ello sugiere que, junto con la visión beatífica, que es éxtasis y a través de la cual no se podría explicar una percepción de duración, coexiste en las almas de los bienaventurados otro plano de conciencia por el que son partícipes del desarrollo sucesivo de la historia de la Iglesia. También la intercesión de los santos, en cuanto que no se reduce a presentar los méritos delante de Dios, sino que incluye una auténtica actividad intercesora, implica sucesión de actos.

En este aspecto psicológico de la comunión de los santos estaría la explicación de la percepción de duración. Filosóficamente, tal percepción se explicaría por una sucesión de actos coexistentes, en diverso plano de conciencia, con el éxtasis de la visión. En la sucesión de actos psicológicos hay percepción de duración, que no será ciertamente unívoca con la del tiempo terreno, pero que será real, aunque no podamos aquí en la tierra imaginarla ni suponerla dotada del grado de continuidad del tiempo terrestre. Suprimir toda sucesión, incluso en un plano de actividades más accidental y secundario, del alma separada, es suprimir la distinción entre la inmutabilidad de la esencia divina y aquella otra a la que el espíritu creado tiene acceso por la muerte. "Eternidad", "aevum" son los dos conceptos, que la tradición teológica aplicó, respectivamente, a esas dos inmutabilidades. Una situación de éxtasis, sin sucesión alguna coexistente -propia de la visión beatífica- es prácticamente equiparable a una especie de posesión total simultánea de sí mismo, propia de la eternidad⁵⁷.

Por eso la generalidad de los teólogos admiten la tesis clásica de que los bienaventurados reciben además de la visión beatífica, otros conocimientos "extra Verbum", por la infusión de formas ideativas intuicionales, que son inferiores a aquélla.

Se llama por eso "visiones de la tarde" o del crepúsculo, por oposición a las "visiones matutinas", que hacen ver en Dios las cosas creadas⁵⁸.

Cada Santo ve, bien en Dios, bien fuera de Dios, por medio de ideas creadas, a los que están en la tierra o en el purgatorio y que tienen con él una especial relación⁵⁹. Lo

55 o.c.,p. 423.

56 Apoc. 6,9 ss.

57 Cf. la excelente exposición que hace sobre este punto C. POZO, oc., pp.230 ss., que recogemos aquí en resumen.

58 R. GARRIBOU LAGRANGE, La vida eterna...cit. p. 361.

59 S. Th. I, 12,10.

que ven en Dios, lo ven no sucesivamente, sino simultáneamente, porque la visión beatífica medida por la eternidad participada, no admite sucesión. Lo que ven sucesivamente por ideas infusas es un conocimiento "vespertino" inferior a la visión, medida, como los afectos que derivan de él -por el llamado "tiempo, discontinuo" o "per saltus", propio de la duración de los espíritus finitos, que son sustancialmente inmutables (eviternos), con comienzo y sin fin; pero accidentalmente mudables por operaciones espirituales discontinuas. La "eviternidad" es la duración de lo que tiene de inmutable los ángeles y las almas separadas: su sustancia, el conocimiento natural que tienen de Dios, de sí mismo y del amor que de él deriva. Tal duración no admite variedad ni sucesión: es un presente perpetuo. Pero difiere de la eternidad porque de hecho ha tenido un principio, porque está unida al "tiempo discontinuo" que supone el antes y el después. Dicho tiempo opuesto al continuo o solar, mide su pensamiento y efectos sucesivos, cada uno de los cuales, un instante espiritual, que puede equivaler a más o menos tiempo solar, días o años, como una persona puede permanecer treinta horas en éxtasis absorbida por un sólo pensamiento, sin percepción del tiempo continuo ⁶⁰.

No hay pues, en los bienaventurados percepción de tiempo continuo, en el plano de conciencia correspondiente a la "visión vespertina" del estado de la Iglesia militante; pero la percepción de duración discontinua -eviterna- que le es propia, fundamenta una "expectación" del progresivo triunfo de Cristo y su Iglesia sobre las fuerzas del mal hasta el advenimiento del Reino consumado; y, como consecuencia, una actividad intercesora, expresión de su ardiente celo por la gloria de Dios ultrajada por el pecado. Más adelante nos referiremos a ella en la perspectiva de la liturgia celeste, íntimamente unida a la Liturgia sacrificial eucarística del Cristo total, "que realiza la obra de la Redención" hasta que El venga.

8. *La participación en los sufrimientos de Cristo redentor, María Corredentora y Madre de la Iglesia, principio y modelo de corredención para la Iglesia peregrina.*

"Ha llegado la hora de la glorificación del hijo del hombre... cuando fuere levantado sobre la tierra, todo lo atraeré hacia mí" ⁶¹.

"La mujer, cuando da a luz, está triste, porque le ha llegado *su hora*, pero cuando el niño ha nacido ya no se acuerda del aprieto, por el gozo de que ha nacido un hombre al mundo" ⁶².

Se ha puesto acertadamente en relación "*la hora*" de la redención en el Calvario el *nuevo Adán* en la que converge toda su vida, con esta "*hora*" de la Mujer que da a luz como la *nueva Eva* (María y la Iglesia) a los miembros de Cristo cabeza. Los dolores de parto son una imagen aplicada por el judaísmo al advenimiento del Reino mesiánico. En Apoc. 12, 1-2 describe S. Juan la señal del cielo: "*La Mujer vestida de sol, que está encinta y grita con dolores de parto y con el tormento de dar a luz*". Simboliza a Israel cuyo principio fue Eva -castigada a dar a luz por su desobediencia- que da a luz dolorosamente a los tiempos mesiánicos. Pero todo el sufrimiento del Israel de la promesa, converge y se concentra en María, la mujer dolorosa del Calvario, "nueva Eva", que nos recibió como hijos asociándose a la Redención del "nuevo Adán", como Corredentora, con sus terribles sufrimientos que culminan al pie de la Cruz, anunciados por Simeón ⁶³.

60 Cf. R. GARRIBOU LAGRANGE, o.c., pp 253, 361.

61 Io. 12, 23 y 32.

62 Io. 16, 21.

63 Cf. G. ARANDA, Los Evangelios de la Infancia de Jesús, en Scripta Theologica, 1982, p. 811.

La "Mujer" del Apocalipsis es, pues, María, madre del Mesías y corredentora con El. Así resulta la conexión que establece la teología joánica, como la de S. Lucas, entre María y "la hija de Sión" representación eminente del pueblo de Dios -el Israel de la promesa- en la que se recoge y sintetiza la colectividad patriarcal ⁶⁴.

Como escribió Juan Pablo II en la "Salvifici doloris" ⁶⁵: *"Desde el 'fiat' entrevió que su misión de Madre conllevaba compartir de manera única e irrepetible la misión redentora del Hijo, como la confirmó Simeón con la profecía de la transfixión de la espada. Compartió los acontecimientos de la vida de su Hijo y alcanzó el vértice su sufrimiento participando especialísimamente en la muerte de su Hijo con su compasión, en una aportación singular a título especialísimo en ese completar lo que falta a la Pasión de Cristo"*⁶⁶.

María aparece aquí como Madre que da a luz con dolor a la Iglesia unida a la Pasión de Cristo. Pero también como tipo de la misma Iglesia, ya que todos sus miembros han de contribuir a la tarea de corredención: Sólo María es "Corredentora" en el orden de la redención objetiva, asociándose a la obra redentora de su Hijo desde la Encarnación hasta la Cruz. La corredención propia del resto de los hombres pertenece exclusivamente al orden de la redención subjetiva. En un sentido derivado la Mujer es, pues, de alguna manera, la Iglesia, prolongación de Israel, en tanto que -según enseña Juan Pablo II en la "Salvifici doloris"- *"dada a luz por el Espíritu dentro a través del Corazón de la mujer Virgen y Madre, fecundada por su divino Esposo, el Paráclito... El sufrimiento salvífico del Redentor penetra en el ánimo del que padece y puede actuar dentro de él, transformándolo con el poder de su Espíritu de verdad, a través del corazón de su Madre Santísima, primicia y vértice de todos los redimidos, como continuación de la maternidad que por obra del Espíritu Santo le había dado la vida, Cristo moribundo confirió a la siempre Virgen María una nueva maternidad -espiritual y universal- hacia todos los hombres, a fin de que cada uno, en la peregrinación de la fe, quedase junto con María, estrechamente unido a El hasta la Cruz, y cada sufrimiento, regenerado con la fuerza de esta Cruz, se convirtiera, desde la debilidad del hombre, en fuerza de Dios"* ⁶⁷.

A la luz del Amor redentor de Cristo, que se manifiesta especialmente en la Cruz, nos es dado conocer el sentido que el dolor, la soledad, la pobreza, tienen en los planes de Dios, para aceptarlos con alegría cuando lleguen, librándonos del miedo a sufrir y a morir.

"Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y la muerte que fuera de Cristo nos envuelve con absoluta oscuridad" ⁶⁸. A esta luz puede el hombre superar sus angustias y temores por el inevitable sufrimiento y la perspectiva de la muerte inexorable, porque aceptándolos con amor se convierten en instrumento de purificación y corredención. Cristo ha liberado con su Pasión y Muerte *"del temor de la muerte a aquellos que eran tenidos por ese temor en esclavitud durante toda la vida"* ⁶⁹ y también del temor al sufrimiento, precisamente porque El ha dado a éste un nuevo valor: el de ser participación de la Cruz redentora. He aquí un anticipo en la tierra de lo que será la superación del dolor y la muerte al final de los tiempos en la nueva Jerusalén, donde Dios mismo *"enjugará toda lágrima de sus ojos y no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni grito de fatiga"* ^{70,71}.

64 Cf. Comentario de la Biblia de Jerusalén a Apoc. 12,2, que pone en relación Jo. 19, 25-27 y 16,21 con Is. 26, 17; 48, 7-9 y a Luc 1, 28-33 con So. 14-17.

65 Cf. nn 25.

66 Col. 1,14.

67 n. 26.

68 G.S. n. 22.

69 Cf. Heb. 2,15.

70 Apoc. 21,4.

71 Cf. Ocariz, Liberación y Teología, Sidec, 1985, p. 450 Mons. J. Escrivá de Balaguer ha expresado este mismo pensamiento de modo incisivo: "Esta ha sido la gran revolución cristiana: convertir el dolor en sufrimiento fecundo;

"El hombre es llamado a participar en el sufrimiento de Cristo, a tomar parte con su propio sufrimiento en esta obra de salvación. En el encuentra la paz interior y la alegría espiritual, pues a la luz de la fe descubre su sentido: sirve para la salvación de los demás" ⁷². De este modo en la Cruz de Cristo no sólo se ha cumplido la Redención mediante el sufrimiento, sino que el mismo sufrimiento humano ha quedado redimido y transformado en corredentor ⁷³.

Pero Cristo no sólo ha redimido el dolor de todos los tiempos, sino que después de haberlo asumido "radicalmente" en la Cruz, lo ha hecho "actualmente" suyo en el misterio de la Iglesia.

¿De qué manera sufre Cristo -y María, en cuanto asociada a su Obra salvífica en su universalidad- en la Iglesia militante, desde su condición de bienaventurados? De este segundo punto trataremos en los dos últimos epígrafes de este estudio, dedicados a los dos aspectos de esta "inmanencia" de Cristo y su Madre en los sufrimientos de la Iglesia nacida de sus "dolores salvíficos"; a saber: la *pasión mística de la Iglesia* - Cristo total, cabeza y miembros-, y su *pasión eucarística*, que sólo tendrán su fin en la Parusía del Señor (Dos dimensiones de un mismo misterio de participación, de las cuales la segunda es -como vereamos- la razón formal de la segunda.

9. *Cristo Cabeza sufre místicamente "por sus miembros" y "lo de sus miembros" en la Pasión: y "en sus miembros" en su glorificación hasta la Pascua: la Pasión mística de Cristo en su Iglesia.*

"Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia" ⁷⁴.

En la interpretación literal de este texto paulino, la exégesis se divide en dos opiniones distintas ⁷⁵.

Según la primera, los padecimientos o tribulaciones de Cristo, a los que Pablo aporta un complemento, son las aflicciones y sufrimientos que experimentó el mismo Cristo en su propia persona. La pasión es completa, infinita en su poder expiatorio o satisfactorio. A este poder, ni San Pablo ni otra persona alguna podrían añadir nada. Pero la aplicación de los méritos de la pasión de Cristo a las almas en particular supone para éstas un tributo de sufrimientos, especialmente por parte de los elegidos por Cristo como ministros suyos ⁷⁶. San Pablo piensa en las cadenas de su prisión. Sus sufrimientos están en unión con los de Cristo; son el vehículo por el que se transmite el fruto de la pasión a los corazones de los hombres, y en este sentido completan la pasión de modo externo.

La segunda opinión entiende por "*tribulaciones de Cristo*" los padecimientos del Cuerpo místico ⁷⁷. San Agustín opina de este modo cuando escribe: "*Tú (miembro del Cuerpo místico) sufres todo cuanto es necesario para contribuir con tus sufrimientos a todos los sufrimientos de Cristo, el cual ha sufrido en nuestra cabeza y sufre en sus miembros, esto es, en nosotros mismos*" ⁷⁸. La Pasión de Cristo, pues, continúa en los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Esto concuerda con la verdad de que la Iglesia es, en sentido verdadero y real, aunque místico, el mismo Cristo.

hacer, de un mal, bien. Hemos despojado al diablo de esa arma...; y con ella conquistamos la eternidad" Surco n. 887.

72 Salvifi doloris, n. 26.

73 Ibid. n.19.

74 Col. I,24.

75 Cf. Verbum Dei, Herder 1959, t.4, p. 309.

76 Cf. I Cor 3,9.

77 cf. Act 9,14.

78 Enarrat. in Ps. 62,4.

Esta segunda opinión parece la mejor fundada en la tradición. Ya la "redención objetiva" que culmina en la Cruz la hizo Cristo -según los Padres (especialmente los más grandes nombres de la edad áurea de la patrología griega)- como nuevo Adán, en misteriosa solidaridad con todos los hombres, "radicalmente uno" con ellos -de modo tal que satisfizo y mereció de manera vicaria- por nosotros y en nuestro lugar pero formando también con nosotros "una persona mystica" ⁷⁹.

Por eso sus satisfacciones y méritos son sólo "radicalmente" nuestros; sólo lo serán "actualmente" si aceptamos libremente el don de Dios. Es, efectivamente, en la fase de la "redención subjetiva" -aplicación en el tiempo de la anterior, por la fe y los sacramentos de la fe- cuando esa unión de Cristo a los hombres se hace identificación mística actual. En ella se realiza la obra de la redención a través de la "Pasión de la Iglesia", sufriendo El mismo en sus miembros que participan realmente del sacrificio de la Cabeza, en virtud de la fuerza salvífica del misterio Eucarístico ⁸⁰.

Veámoslo por pasos contados. Juan Pablo II enseña en la "Salvifici doloris" que *"Cristo ha elevado el sufrimiento humano a nivel de redención. Todo hombre puede hacerse partícipe del sufrimiento redentor de Cristo, llevando siempre en el cuerpo la muerte de Cristo para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro tiempo... en nuestra carne mortal, sabiendo que también nos resucitará con Jesús"* ⁸¹.

Esta participación en los sufrimientos de Cristo, se da en una doble dimensión, que vamos a estudiar a continuación por separado:

a) "Porque Cristo se ha hecho partícipe de los sufrimientos humanos": en su virtud, "se entra, por las tribulaciones, en el Reino ⁸², se tiene parte en la gloria ⁸³ y se obtiene fuerza salvífica en la debilidad ⁸⁴.

b) "Porque el que sufre con Cristo no solo saca de él aquella fuerza, sino que participa del carácter creador de edificación del Cuerpo de Cristo" ⁸⁵.

a) *Recapitulación en Cristo Cabeza de todos los sufrimientos de sus miembros potenciales en la "redención objetiva" cumplida por Jesús en la Cruz.*

Lutero se imaginaba a Jesús como recibiendo, por mera sustitución penal, una montaña de sufrimientos del Dios "sitibundus vindictae" por todos los pecados del mundo, como "vermiculus" o "kibbur" que llevaba en sí todos los pecados, separadamente a toda la masa de la humanidad. ¿Cómo se explica entonces que los sufrimientos del

79 S. Th. III, 48, 1; 2,1.

80 J. Escrivá de Balaguer (Es Cristo que pasa, n. 168): "La escena del Calvario proclama a todos que las aflicciones han de ser santificadas, si vivimos unidos a la Cruz. Porque las tribulaciones nuestras, cristianamente vividas, se convierten en reparación, en desagravio, en participación en el destino y en la vida de Jesús, que voluntariamente experimentó por amor a los hombres toda la gama del dolor, todo tipo de tormentos. Nació, vivió y murió pobre; fue atacado, insultado, difamado, calumniado y condenado injustamente; conoció la traición y el abandono de los discípulos; experimentó la santidad y las amarguras del castigo y de la muerte. Ahora mismo Cristo sigue sufriendo en sus miembros, en la humanidad entera que puebla la tierra, y de la que El es Cabeza, y Primogénito, y Redentor. El dolor entra en los planes de Dios... Dios saca de la muerte vida. La actitud de un hijo de Dios no es la de quien se resigna a su trágica desventura, es la satisfacción de quien pregunta ya la victoria".

"Hemos de hacer vida nuestra la vida y la muerte de Cristo. Morir por la mortificación y la penitencia, para que Cristo viva en nosotros por el Amor. Y seguir entonces los pasos de Cristo, con afán de corredimir a todas las almas. Dar la vida por los demás. Sólo así se vive la vida de Jesucristo y nos hacemos una misma cosa con El" (Vía Crucis, p. 120).

81 Cf. 2 Cor 4,8, 11,14) n. 19.

82 2 Tes. 1, 4-5.

83 2 Cor. 4, 17-18.

84 2 Cor 12, 9. Phil. 4,13..

85 Salvifici doloris, n. 20.

Cordero de Dios no haya librado al mundo del sufrimiento, de un sufrimiento que no sirve para nada, si todo ha estado pagado por los dolores de Jesús tomado aparte de los otros hombres? Es cierto que todo ha estado pagado por los sufrimientos de Jesús solo. Pero Cristo sufrió con amor obediente a la voluntad del Padre que le había enviado como nuevo Adán, como cabeza de la humanidad en comunión o solidaridad con todos los hombres.

Hay una única Cruz, la de Jesús, en la cual todos son llamados a participar. Jesús ha tomado sobre sí todos los sufrimientos a la vez que todos los pecados (de los cuales son aquellos manifestación y castigo) de todos los tiempos, concentrados en El como en un espejo convergente, en el instante en el cual llegaba a ser por su sacrificio plenamente consumado, ofrecido con su amor libre y obediente, cabeza de la humanidad en la victoria sobre el pecado.

Como escribe el siervo de Dios J. Escrivá de Balaguer, "*Dios nuestro Señor no causa el dolor de las criaturas, pero lo tolera porque -después del pecado original- forma parte de la condición humana. Sin embargo, su Corazón lleno de Amor por los hombres le hizo cargar sobre sí, con la Cruz, todas esas torturas*"⁸⁶.

Así, Dios no ha dispensado a la especie humana de la masa sufrimientos engendrada por el pecado de origen y los pecados personales, pero ha hecho que esos sufrimientos sean meritorios de vida eterna; santos y redentores "en El mismo" y corredentores "en la Iglesia", que es a la vez su esposa y su cuerpo místico⁸⁷.

"*Ecclesiae in Illo patiebatur, quando pro Ecclesia patiebatur*" pudo decir S. Agustín, aludiendo a esa presencia virtual en Cristo de la Iglesia desde la Encarnación: "una persona mystica" con sus miembros potenciales, que solo es actual una vez consumada su Obra redentora. Como escribió en otro lugar "*moritur Christus ut fiat Ecclesia mortu Christo*"⁸⁸.

Esta presencia virtual de la Iglesia en la Cruz, implica una cierta recapitulación de los sufrimientos de los hombres. Sabido es que, según el Apóstol⁸⁹, el misterio de Cristo se resume en que recapitula en El todas las cosas. Esto significa, en un primer sentido, que desde su Encarnación, por su estructura ontológica, reúne en El -como nuevo Adán- la humanidad y la divinidad. "*Se unió en cierto modo a todo hombre*"⁹⁰ no en sentido de santificación pasiva, por contagio, sino de constitución en poder ser salvados los que libremente acepten el don⁹¹. Significa además -en un sentido escatológico-, la recapitulación final y triunfante de todo cuanto existe de perfección, de inteligencia, de amor y de belleza, en la creación, por la redención consumada de Cristo glorioso entronizado a la derecha del Padre, cuando entregue el Reino al fin de los tiempos, en la transfiguración del Cosmos⁹². Pero se puede hablar, además, de otra recapitulación, esta vez de Cristo paciente, que es anterior y fundamento de aquella escatológica recapitulación final y triunfante; a saber, la recapitulación de toda la sangre inocente derramada desde el principio del mundo, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, a la que se refiere Luc. 11,50⁹³.

S. Irineo la llama recapitulación de toda la sangre de los justos y de los profetas derramada desde el principio, que comprende también todas las cosas heridas por el

86 Es Cristo que pasa, n. 168.

87 J. Maritain, "De la grâce et de l'humanité de Jesuchristi" p. 43-44.

88 ML, 38, 389.

89 Eph. 1, 10.

90 Gaudium et spes, 22.

91 G.S. 22.

92 1 Cor. 15, 25-28.

93 Cf. 23,35.

pecado para salvarlas: "para salvar", al fin, en El mismo, lo que había perecido al comienzo en Adán". Observa S. Jerónimo que esta recapitulación tiene lugar en las horas supremas que comienzan en la agonía y acaba en la inmolación de Cristo en la Cruz. Esto quiere decir que en el momento de su Pasión Jesús ha recapitulado en sí todos los sufrimientos de la humanidad. No ha cargado sólo con los pecados de todos, "factus pro nobis maledictum" ⁹⁴, sino que también ha llevado recapitulado en sí todo el dolor humano. "*Como El ha tomado mi voluntad, también ha tomado mi tristeza*" ⁹⁵.

Esta recapitulación de dolores no hace referencia a los sufrimientos que el Señor ha padecido "personalmente" en el cuerpo y en el alma, que estudio la Summa Theologica (III, 46,5 y 6), sino a esa masa sin límites de los dolores físicos y morales de sus miembros potenciales, que ha cargado místicamente sobre sí por compasión, de tal manera que aquellos terribles sufrimientos personales no han sido la culminación de ese mar de dolor. Pascal escribió en "Le Mystère de Jesús": "Yo pensaba en tí en mi agonía; no solamente para curar tus pecados, sino para sufrir contigo tus dolores".

El Verbo "secundum quod Deus" veía eternamente, con su ciencia divina, los dolores y los pecados de cada ser humano distintamente, conocido en el seno de la innumerable multitud de hombres; y, en tanto que hombre, tuvo por la visión beatífica, aquel amorosísimo conocimiento por el que tenía presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abrazaba en su amor salvífico ⁹⁶.

"Cristo ha asumido, pues, con los pecados, sus frutos connaturales: los sufrimientos físicos y morales de todos los tiempos para que en el amor, pudiéramos encontrar el sentido salvífico del dolor... y sea así fuente de fuerza para la Iglesia y la humanidad, a modo de que venza en la terrible batalla entre las fuerzas del bien y del mal en unión con la Cruz de Cristo ⁹⁷.

Por eso Cristo ofreció al Padre, en la Cruz, como cabeza, con sus propios dolores, los de todos los miembros potenciales de su cuerpo místico: al hombre regenerado entero, cabeza y miembros, como víctima completa agradable a Dios. El que era objeto de todas las complacencias del Padre tornó agradables a Dios sus miembros, adquiriendo en la Cruz a su Iglesia -nacida formalmente de su costado abierto- como esposa, sin mancha ni arruga, hermoseándola con su sangre redentora.

Nuestro Señor tenía presente a toda la creación en sus mínimos detalles. Nos contemplaba en cada uno de los momentos de nuestra vida, conocía nuestras actitudes, nuestras resoluciones, nuestras faltas, nuestras plegarias. Nada escapaba a su mirada. Prestaba a cada detalle de esta visión del mundo entero una atención absoluta, sin distracciones, y tan completa como si no hubiera existido otro detalle. Esta universalidad de la ciencia de Cristo es una verdad tan cercana a la fe, que sería temerario negarla ⁹⁸.

94 Gal. 3,13.

95 S. Ambrosio, De Fide ad Gratianum imperatorem, II c. 7, e. 33. Cf. Charles Journet, "L'entrée du Christ dans son Eglise pélerinante, Nova et vetera, 1954, I, p. 67 ss. J. Maritain, o.c., p. 40 ss.

96 Cf. Mystici Corporis n. 34. Dz 2289, Cf. J. Ferrer A., Sobre la visión beatífica de Cristo, donde se expone la problemática sobre sus relaciones con su conciencia, en tanto que viador y comprensor.

Recuerdo haber oído al siervo de Dios Mons. J. Escrivá de Balaguer una anécdota que creo de interés a este propósito. Después de haber predicado sobre la Pasión del Señor, decía: "me sentí conmovido y se conmovía también la gente... Se me acercó una de esas personas que, sin saber siquiera el catecismo de la doctrina cristiana se tienen a sí mismas por teólogos, y me dijo: ¿Por qué, si Dios no puede padecer, hablar de los padecimientos de Cristo?"

Me puse a la altura del "teólogo", me hice todo lo pequeño que pude, sonreí y le dije que recordara lo que había estudiado en el catecismo: que Dios tiene todas las cosas presentes, que no hay para El ni pasado ni futuro, y que por tanto Cristo Jesús, dejándonos libres, conoció todas nuestras traiciones, durante su Pasión en la Cruz. Padeció por las traiciones de aquel señor y por las mías, y por las de todos los hombres que habían de venir a la tierra (palabras pronunciadas el 15-IX-1979).

97 Salvífic doloris, cit. n. 31.

98 Cf. J. Ferrer A., Sobre la visión beatífica de Cristo, cit.

Tales eran los pensamientos de la divina víctima en el Calvario. Abarcaban a todo su Cuerpo místico. Las imágenes de las penas, de los sufrimientos, de las luchas futuras de sus miembros, acudían en incesantes oleadas a unirse a su sufrimiento como cabeza. Era así como "consolado" ⁹⁹ y sostenido por el espectáculo de todos sus miembros, quienes en el transcurso de los siglos colaborarían con El. Era, por tanto, completo el sacrificio del Gólgota, puesto que junto con la ofrenda de Jesucristo iban los sufrimientos y las necesidades del Cuerpo místico ¹⁰⁰.

Sin embargo, en cierto sentido faltaba algo al sacrificio redentor de Cristo, según la atrevida expresión de San Pablo. Es la parte que corresponde a los miembros de su Cuerpo místico, como vamos a explicar a continuación.

b) *La Pasión mística de Cristo en la Iglesia, correspondiente a la "redención subjetiva"*.

Tratamos ahora el segundo aspecto de la participación de los sufrimientos de Cristo, de los dos que distinguía el número 20 de la "Salvifici doloris". *"El sufrimiento de Cristo ha creado el bien de la redención del mundo. Este bien es en sí mismo inagotable e infinito. Ningún hombre puede añadirle nada. Pero a la vez en el misterio de la Iglesia como cuerpo suyo, Cristo en cierto sentido ha abierto el propio sufrimiento redentor a todo sufrimiento del hombre, que puede participar de ese sufrimiento en cualquier lugar del mundo o tiempo de la historia. A su manera lo completa. La redención ya se ha realizado plenamente, pero al mismo tiempo no se ha cerrado: se abre a cada sufrimiento humano... Pertenece a la esencia del sufrimiento redentor de Cristo el hecho de que haya de ser completado sin cesar. Lo completa, como la Iglesia completa la Obra redentora"* ¹⁰¹.

La Iglesia, evidentemente, nada tiene que añadir a Cristo. En este sentido, puede compararse a la creación: lo recibe todo, no añade nada ("es" por participación del ser subsistente). Y precisamente por ser misterio de participación, es asimismo "pleroma" ¹⁰².

Se trata de dos aspectos que, lejos de contradecirse, son complementarios: la Iglesia nada añade a Cristo Cabeza, pues todo lo recibe de El. Sin embargo se produce un crecimiento, culminación o consumación, pero no a modo de complemento, sino de participación corredentora en su obra redentora. Como dice Santo Tomás *"la Iglesia es la*

⁹⁹ El tema de "consolar" a Jesús y a su Madre, tan maltratado por algunos que no alcanzan a percibir las hondas razones que justifican esa manera de hablar como una realidad plenamente válida y teológica, es una constante en la literatura espiritual más sólida y doctrinal, completamente inmune a cualquier contaminación sensiblera y "pietista". Baste este reciente y autorizado testimonio: "Bebamos hasta la última gota del cáliz del dolor en la pobre vida presente. ¿Qué importa padecer diez años, veinte, cincuenta..., si luego es el cielo para siempre, para siempre..., para siempre?"

Y sobre todo -mejor que la razón apuntada, "propter retributionem"- ¿qué importa padecer si se padece por consolar, por dar gusto a Dios nuestro Señor, con espíritu de reparación, unido a El en su Cruz, en una palabra: si se padece por Amor? (Jose M^a Escrivá de Balaguer, Camino, 182).

"En la oscura soledad de la Pasión, nuestro Señor ofrece a su Hijo un bálsamo de ternura, de unión, de fidelidad; un sí a la voluntad divina. De la mano de María, tú y yo queremos también consolar a Jesús, aceptando siempre y en todo la Voluntad de su Padre, de nuestro Padre.

Sólo así gustaremos de la dulzura de la Cruz de Cristo, y la abrazaremos con la fuerza del Amor, llevándola en triunfo por todos los caminos de la tierra (Vía Crucis, IV Estación, p. 42).

¹⁰⁰ Grimaud, El y nosotros: un solo Cristo, p. 4, c.4, p. 143-144.

¹⁰¹ Ibid. n. 24.

¹⁰² Sabida es la importancia de la idea de la Iglesia consumación de Cristo en los padres griegos (Cf. Fayne), La Iglesia p. 197 ss) y en S. Agustín, con su teología del Cristo total. Resumiendo la tradición y citando explícitamente a Santo Tomás, Pío XII enseña: "Cristo viene en cierto modo a completarse del todo en la Iglesia" (Mystici Corporis Sto. Tomás, in Eph. 1 lect. 8).

plenitud de Cristo, en el sentido de que todo lo que es en potencia en Cristo alcanza su cumplimiento en los miembros de la Iglesia" ¹⁰³.

Pío XII resume toda esa doctrina contenida en la Escritura y la Tradición en la "Mystici Corporis": "*Hubiera podido (el Señor) haber repartido (sus gracias) directamente, por sí mismo, al género humano; pero quiso hacerlo por medio de una Iglesia visible en la que se congregaran los hombres, para que todos cooperasen con El, y por medio de aquella, a comunicarse mutuamente los frutos de la redención. Porque así como el Verbo de Dios, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos quiso servirse de nuestra naturaleza, así también se vale de su Iglesia en el transcurso de los siglos, para perpetuar la Obra comenza...*

Misterio verdaderamente tremendo, y nunca suficientemente meditado, que la salvación eterna de muchos depende de la oración y mortificaciones voluntarias dirigidas a este objeto de los miembros del Cuerpo místico...

Debe afirmarse, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros... para el desarrollo de su misión redentora. Lo cual no proviene de necesidad o insuficiencia, sino más bien porque El mismo así lo dispuso, para mayor honra de su esposa inmaculada" ¹⁰⁴.

Aparece así la idea tomada de la Escritura y de la tradición, según la cual la Iglesia debe contemplarse en la prolongación de la encarnación redentora del Verbo, la cual no es, por lo demás, sino la culminación del misterio de la alianza. En ambos casos, se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de su propia salvación. Lo que se cumplía ya en la persona de Cristo, que ejercía la salvación de los hombres por su humanidad santísima, se prolonga en la Iglesia, que puede definirse en este sentido verdaderamente radical, como la cooperación del hombre con la gracia y por la gracia ¹⁰⁵. "*Por la gracia como don gratuito de Dios, somos realmente salvados*" ¹⁰⁶. Pero la salvación es al mismo tiempo fruto de gracia: "*per laboriosam et sociam operam, per studium bonae voluntatis*" ¹⁰⁷.

El Cardenal Journet dice a este respecto, que el cuerpo Místico está en un estado de peregrinación y de crucifixión y es por ello corredentor. El Verbo Encarnado ha querido que los hombres salven al mundo con El, no ciertamente añadiendo nada a sus méritos y a su sangre, pero sí participando de ellos y aplicando así por su sufrimiento y su amor transfigurados, los méritos infinitos y la sangre redentora del Señor a lo largo del tiempo. Es así como se cumple lo que falta a la Pasión de Cristo ¹⁰⁸.

Siendo la Pasión del Señor, es asumida para siempre en la eternidad. Lo que falta es el desarrollo en el tiempo. Jesús que no ha sufrido sino durante un cierto tiempo, no

103 in Eph. 1, lect. 8.

104 A.A.S. 1943, 217 ss.

105 Cf. Faynel, o.c., p. 292.

106 Eph. 2,8.

107 C. Gent. 3,14. "La redención realizada por Cristo -escribe el Beato J.Escrivá de Balaguer- es suficiente y superabundante. Pero Dios no quiere esclavos, sino hijos, y respeta nuestra libertad. La salvación continua y nosotros participamos en ella: es voluntad de Cristo que -según las palabras de S. Pablo- cumplamos en nuestra carne, en nuestra vida, aquello que falta a su Pasión, en beneficio de su cuerpo, que es la Iglesia" (Col. 1,24) (Es Cristo que pasa, n. 119).

"Cristo no ha fracasado: su palabra y su obra fecundan continuamente en el mundo. La obra de Cristo, la tarea que su Padre le encomendó, se está realizando, su fuerza atraviesa la historia trayendo la verdadera vida, y "cuando ya todas las cosas estén sujetas a El, entonces el Hijo mismo quedará sujeto en cuanto hombre al que se las sujetó todas, a fin de que en todas las cosas todo sea de Dios" (1 Cor. 15, 28).

"En esta tarea que va realizando en el mundo, Dios ha querido que seamos cooperadores suyos, ha querido correr el riesgo de nuestra libertad... "Se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo (Phil. 2,7)". Dios condesciende con nuestra libertad, con nuestra imperfección, con nuestras miserias, consiente en que los tesoros divinos sean llevados en vasos de barro, en que le demos a conocer mezclando nuestras deficiencias humanas con su fuerza divina" (Ibidem n. 113).

108 L'Eglise du Verbe Incarné, t. II, p. 247.

puede El mismo desarrollar su Pasión en el tiempo. Pero "*aquellos que consienten en dejarse penetrar por El hasta una perfecta similitud, cumplen a todo lo largo del tiempo aquello que falta su Pasión. Los que consienten en ser carne de su carne. Terrible matrimonio en el que el amor es no solamente fuerte como la muerte, sino que comienza por ser una muerte y mil muertes*" ¹⁰⁹.

Hay santos ocultos, inmolados en la oración, sobre los que todo descansa. Taulero ha dicho que un solo acto de puro amor es más eficaz que todas las obras. A propósito de los que llama "los verdaderos amigos de Dios", dice también que "su sola existencia, el solo hecho de que son, es algo más precioso y más útil que toda la actividad del mundo" ¹¹⁰.

Pero en esta tarea corredentora la Iglesia en su estado peregrino son asumidos todos sus miembros, por muy imperfectos que sean, y por muy a menudo que tengan que levantarse de sus caídas. "*Su pertenencia a la persona de la Iglesia arrastra un poco de ellos mismos en la gran pasión corredentora que sufre en la tierra hasta el fin del mundo. Y esta obra de corredención realizada aquí abajo por la persona de la Iglesia abarca tanto como la obra redentora de Cristo, abarca toda la tierra y atrae la gracia sobre todos los hombres. Y asume en ella, evidentemente, todo lo que los mejores de entre sus miembros realizan en el mismo orden corredentor a la medida de su santidad personal*".

"Incluso si no pertenecen visiblemente a la Iglesia, todos aquéllos que tienen la gracia, entre los cristianos disidentes o los no cristianos, son también asumidos por la persona de la Iglesia en su obra corredentora. Ya que por el solo hecho de que son hombres venidos al mundo después del pecado de Adán, la persona de la Iglesia está virtual e invisiblemente presente en ellos; y por el solo hecho de que poseen la gracia, la persona de la Iglesia, sin que ellos mismos lo sepan, les atrae hacia ella y hacia lo que realiza. Pero entonces les saca al mismo tiempo y sin que ellos mismos lo sepan, de su familia espiritual cristiana disidente o no cristiana, que no se halla integrada a la persona de la Iglesia. Y formando, invisiblemente y desconociéndolo ellos mismos, parte de la Iglesia confiada a Pedro, es como toman parte en la obra corredentora realizada por la persona de la Iglesia. Al mismo tiempo, y en la medida que hay en ellos santidad personal, dan testimonio de los caminos que la familia espiritual a la que pertenecen visiblemente deja abiertos a la gracia de Dios" ¹¹¹.

La Iglesia de Cristo confiada a Pedro, es pues, a un tiempo más pura y más vasta que lo que sospechamos. Más pura, puesto que se encuentra, no ciertamente sin pecadores, pero sí sin pecado, pues las faltas de sus miembros no la manchan. Más vasta, puesto que reúne en torno a ella todo lo que en el mundo está salvado. Sabe que desde el fondo del espacio y del tiempo se unen a ella por el deseo, de una manera inicial y latente, millones de hombres a los que una ignorancia invencible impide que la conozcan, pero que no han rechazado, en el seno de los errores en que viven, la gracia de la fe viva ¹¹².

Si se sitúa a la Iglesia en la prolongación de la Encarnación, -asunción de la humana naturaleza, nada más congruente que este querer divino con las más profundas exigencias de la naturaleza del hombre. Siendo esencialmente social y dependiente de los demás, sólo puede realizarse y crecer inmerso en comunidad, dando y recibiendo a la vez en la convivencia (en virtud de su dimensión social, que es constitutiva de la persona humana, no mera sobrecarga accidental Cf. *Gaudium et Spes*, n. 32). He aquí por qué ha podido decir Juan Pablo II que la Iglesia es precisamente "la dimensión en la que el sufrimiento redentor de Cristo puede ser completado constantemente por el sufrimiento

109 Raisa Maritain, *Journal*. 25-XI- 1934, pág 228.

110 Sermones, cit. t. II, p. 247.

111 Cf. J. Maritain, *L'Eglise: sa personne et son personnel*, trad. esp. Desclée, 1971, pp. 185 ss.

112 Cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarne*, II, París 1951, p. 1114.

del hombre, en cuya historia vive y se desarrolla la redención realizada plenamente en el sufrimiento de Cristo, hasta su consumación en la Parusía" ¹¹³.

La Pasión eucarística de Cristo hasta la Parusía. Participación en ella de los bienaventurados.

La obra de la redención, decimos, se actualiza a lo largo del tiempo en la Iglesia, en la cual el sufrimiento de Cristo es completado por el sufrimiento del hombre. Ahora nos proponemos mostrar el instrumento mediante el cual se produce esa misteriosa "simbiosis", ese misterio de comunión -participación en la Cruz de Cristo de los sufrimientos libremente aceptados en la fe que la Providencia amorosa del Padre dispone para sus redimidos. Es precisamente mediante esa libre aceptación "de lo que falta a la Pasión de Cristo" como los redimidos "de iure", pasan a ser salvados "de facto", y contribuyen también a la salvación de los demás. Como ya adelantábamos, ese instrumento no es otro que el misterio eucarístico que encierra en sí "totum mysterium nostrae salutis" ¹¹⁴ y es por ello fuente, centro y culmen de toda la vida de la Iglesia.

a) *La Misa, Sacrificio del Cristo total, en el que Cristo Cabeza asume los sufrimientos de sus miembros.*

"El augusto sacrificio del altar no es una pura y simple conmemoración de la Pasión y Muerte de Jesucristo, sino un Sacrificio propio y verdadero por el que el Sumo Sacerdote, mediante su inmolación incruenta, repite lo que una vez hizo en la Cruz ofreciéndose enteramente al Padre como Víctima gratísima" ¹¹⁵. ¿Por qué esa multiplicación de sacrificios? Porque la Misa realiza de modo sacramental el Sacrificio del Calvario que así se perpetúa a lo largo de los siglos para aplicar los frutos, haciendo sacramentalmente presente "la oblación única del cuerpo de Jesucristo" que asume, como cabeza, la de sus miembros. Por eso, "en nada menoscaba la dignidad y valor infinito del único sacrificio redentor; por el contrario, hace resaltar más su grandeza y proclama su necesidad. Al ser renovado cada día, nos advierte que no hay salvación fuera de la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo" (ibid).

Como dice una famosa oración litúrgica "cuantas veces se celebra la conmemoración del sacrificio, otras tantas se realiza la obra de nuestra redención" ¹¹⁶. Estamos en el orden de la redención subjetiva que "aplica" la redención "hecha" por el sacrificio del Calvario. Así se sale al paso de la acusación protestante de que el altar es una injuria inferida a la Cruz. Semejante despropósito sólo se explica desde el falso concepto luterano de la justificación ("sola gratia", "sola fides") como imputación extrínseca de la justicia de Dios sin contar para nada con nuestra cooperación. La Cruz no tenía como fin aplicar la redención sino hacerla. Demasiado cómodo hubiera sido que Cristo nos redimiera por sí solo, y por sí solo nos aplicara la virtud redentora. Hubiese sido irresponsabilizarnos de nuestra propia salvación, cosa que no iba con nuestra

113 Salvifici doloris, n. 24.

"Fué voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres no aisladamente -dice la Constitución dogmática sobre la Iglesia del C. Vaticano II- sin conexión alguna de unos con otros, sin constituyendo un pueblo (L.G. 9. Cf. Ad Gentes).

De ese modo, la redención, "aunque realizada plenamente con el sufrimiento de Cristo, vive y se desarrolla a su modo en la historia del hombre en la Iglesia, cuerpo de Cristo, que se desarrolla continuamente en el espacio y en el tiempo" (Salv. doloris, n. 32).

114 S. Th. III, 73,3.

115 Pío XII, Enc. Mediator Dei, AAS 39 (1947) 548.

116 Oración super oblata del Domingo II del tiempo ordinario y de la Misa votiva B de la Eucaristía, donde se recoge la antigua oración secreta de la Dom. IX Post Pentec.

dignidad ni con nuestra libertad. "El que te creó sin tí, no te salvará sin tí" escribió S. Agustín en feliz y célebre sentencia.

El sacrificio de la Cruz lo hizo el Señor solo, y el de la Misa lo hace toda la Iglesia: Cristo que se inmola y ofrece por el ministerio del sacerdote, que sacrifica (in persona Christi) y se ofrece a sí mismo con todo el Cuerpo místico; los simples fieles que participando del sacrificio eucarístico, "ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella" (L.G. 11) y toda la Iglesia militante, purgante, y triunfante, representada por los asistentes y hecha presente por el ministerio del sacerdote.

Cristo resucitado está para nosotros -en el altar y en el sagrario- como Cabeza del Cuerpo de la Iglesia y espíritu vivificador ¹¹⁷, para dar ahora la vida divina de la gracia, y a su tiempo la nueva vida de resucitados. Pero es necesario que toda la Iglesia -los ministros y los fieles que se incorporan a la Misa- pongan en el altar el sacrificio de sí mismos, en "estado de hostia".

En la Misa Cristo Cabeza asume sus miembros místicos y sus sufrimientos para ofrecerlos en apretada unidad, con los suyos redentores, al Padre, haciéndolos corredentores.

"En la Cruz se ofreció a sí mismo al Eterno Padre como cabeza de todo el género humano... en esta "oblación pura" que es la Misa no sólo se ofrece al Padre como Cabeza de la Iglesia sino que ofrece en sí mismo a sus miembros místicos, pues a todos ellos, aun los más débiles y enfermos, los incluye amorosísimamente en su Corazón" ¹¹⁸.

Por eso "en la Santa Misa encontramos la oportunidad perfecta para expiar por nuestros pecados, y por los de todos los hombres: para poder decir con San Pablo que estamos cumpliendo en nuestra carne lo que resta por padecer a Cristo ¹¹⁹. Amemos el sacrificio, busquemos la expiación. ¿Cómo? Uniéndonos en la Santa Misa a Cristo, Sacerdote y Víctima: siempre será El quien cargue con el peso inoponente de las infidelidades de las criaturas, de las tuyas y de las mías" ¹²⁰.

En la redención objetiva, cumplida en el sacrificio de la Cruz, intervino sólo Cristo, como único mediador ¹²¹ pues la Iglesia, formalmente como tal, nacida del costado abierto, estaba sólo virtualmente presente. Es cierto que asoció a su Madre a título de corredentora, pero esa asociación no elimina la unicidad del redentor: no asumió a María para ayudarle, sino para dignificarla a Ella. Le asoció a la obra personal del único mediador haciéndola participar como mediadora en la reconciliación de los hombre con Dios, con el ofrecimiento de sus dolores por compasión a los del Redentor y por el consentimiento a la muerte de su propio Hijo haciendo uso de sus derechos de Madre ¹²².

En la redención subjetiva, intervenimos nosotros en la aplicación del tesoro redentor, haciendo de nuestra existencia entera una ofrenda de "lo que falta a la Pasión de Cristo". Nos asemejamos al papel que María desempeñó en la fase redentora, y nosotros somos asumidos para ser coaplicadores de la redención: corredentores también, pero exclusivamente, a diferencia de María, asociada como nueva Eva a la redención objetiva que Cristo consumó en el Calvario, en la fase de la redención subjetiva ¹²³.

Debemos, pues, tomar ejemplo de María corredentora, imitándola en las disposiciones y responsabilidades con que cumplió la función para la que fué asumida en el desempeño de la que nos es propia.

117 1 Cor 15,45

118 *Mystici Corporis*, cit. p. 233.

119 Col 1,24.

120 Jose M. Escrivá de Balaguer, *Amar a la Iglesia*, p. 79.

121 1 Tim. 2, 2-6.

122 *Mystici Corporis*, cit., in fine.

123 Sauras, o.c., p. 62.

Ahora bien, "si toda nuestra existencia debe ser corredención, es en la Misa donde adquiere esa dimensión corredentora. Ahí toma su fuerza y se pone especialmente de manifiesto. Por eso la Misa es la raíz de la vida interior... nuestra entrega vale lo que vale nuestra Misa: ahí está la medida de nuestra eficacia: en la medida de la piedad, de la fe, de la devoción con la que vivimos ¹²⁴.

b) *La Pasión mística de la Iglesia se cumple en la Pasión eucarística del Cristo total: mutua inmanencia del binomio Iglesia-Eucaristía.*

Se discute entre los teólogos si Cristo glorificado al realizar la aplicación del tesoro redentor, con la activa cooperación de la Iglesia, su esposa, único instrumento de redención universal (L.G. 9b), interviene siempre en tanto que sacramentado.

Muchos responden negativamente. Toda la gracia deriva -dicen- de Cristo glorioso, fuente de la gracia, sacramentalmente presente en la Eucaristía. Pero no la dispensa en su totalidad "prout et quatenus adest sub speciebus. Probandum esset rem ita disposuisset ut gratiam nullam concederat nisi in conexione cum praesentia sacramentali" ¹²⁵. Sin embargo, parece imponerse, tras un examen atento de las fuentes teológicas, la respuesta afirmativa que es sostenida por Santo Tomás (16) según la interpretación, obvia por otra parte aunque por muchos inadvertida, de Juan de Sto. Tomás y otros autores de la Escuela, muy especialmente por E. Sauras, que ha estudiado profunda y extensamente el tema en numerosos trabajos (Cf. p. ej. Com. a. t. XIII de la S. Th. BAC), De la Taille, Filagrassi, Dieckamp, De Lubac, Journet, etc... Este último autor p. ej. escribe "toda la gracia santificante del mundo depende de la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia depende de la Eucaristía" (o.c. t. II, p. 670).

Desde las célebres afirmaciones de S. Pablo a los Corintios ("unum corpus multi sumus, omnes que de uno pene participamus". 1 Cor 10, 17, Cf. 11, 25). hasta las recientes declaraciones del último concilio, pasando por los grandes desarrollos patrísticos, medievales y modernos, la Iglesia ha visto su propia unidad en íntima relación con el misterio eucarístico (Para este tema, ver P. Rodríguez, Iglesia y ecumenismo, pp. 300-404). Es un asunto muy tratado "en las muchas y bien escritas publicaciones destinadas a investigar más profundamente... la doctrina en torno a la Santísima Eucaristía... en su conexión con el misterio de la Iglesia (Pablo VI, *Mysterium fidei*, AAS 67 (1965), 754) J. Ferrer Arellano "La Eucaristía, sacramento de la unidad eclesial y su relación con el resto de los medios de santificación" (Tesis de Lausca en la Univ. Lateranense de 1958 cuya publicación revisada está próxima).

El mismo magisterio de la Iglesia se hace eco de esta doctrina tradicional y la propone con su autoridad (vease textos en P. Rodríguez, *Ibid*, pp. 306 a 314) enseñando que la Eucaristía es el sacramento que "apte significatur et mirabiliter efficitur" la unidad

124 Palabras pronunciadas por Mons. Alvaro del Portillo, prelado del Opus Dei en 1-VI-85. En aquella misma ocasión comentaba: "Después de tantos años, aquel sacerdote hizo un descubrimiento maravilloso, comprendió que la Santa Misa es verdadero trabajo: operatio Deo, trabajo de Dios. Y ese día, al celebrarla, experimentó dolor, alegría y cansancio. Sintió en su carne el agotamiento de una labor divina. A Cristo también le costó esfuerzo la primera Misa: la Cruz. (J. Escrivá de Balaguer, *Vía Crucis*, n.p 96). "Hagamos el propósito de vivir el santo sacrificio como trabajo de Dios: un trabajo que absorbe, que encanta, que cuesta, que agota, porque requiere que pongamos en esta acción divina nuestros sentidos y potencias: todo nuestro ser...".

"Toda nuestra actividad puede y debe quedar orientada hacia la Misa. Cuando el fundador del Opus Dei le hacía alguien partícipe de una pena, o le pedía que rezara por sus intenciones, su respuesta era siempre la misma: que le tendría presente en el Santo Sacrificio. Por eso, en el altar, se sentía cargado con las necesidades de todos, mediador entre Dios y los hombres, identificando con Cristo sacerdote, siendo ipse Christus".

125 Aldama De Aucharistía p. 398.

del pueblo de Dios que constituye en Cristo un solo cuerpo (C. Vaticano II, L. 6, 3,11). "Signo y causa de la unidad del Cuerpo místico" (Pablo VI, *Myst. fidei*. cit 772).

La unidad eclesial -el "Corpus mysticum"- sería la "res tantum", o efecto salvífico último del misterio eucarístico, "significata et non contenta" por su signo externo, que son las especies consagradas ("sacramentum tantum"). Pero esta unidad está hecha posible sólo en virtud de la presencia sustancial del cuerpo y de la sangre del Señor, Sumo y Eterno Sacerdote ("res et sacramentum"), "significata et contenta" en las especies consagradas que constituyen su signo sacramental externo. Tal es, en resumen, la doctrina que nos transmite la tradición y propone el Magisterio, que ha sido calificada dogmáticamente como "proxima fidei", e incluso "de fide catholica".

Es, efectivamente, la presencia real-sustancial de Cristo redentor (y de su sacrificio hecho presente sacramentalmente en nuestros altares) la razón última de la fuerza unitiva de la Eucaristía, que así entendida y sólo así, significa y causa la unidad de la Iglesia. H. de Lubac ha visto una prueba muy significativa de esa mutua inmanencia entre Iglesia y Eucaristía, en el cambio de terminología para designar ambas magnitudes operada en la tradición, y acuñó una frase para designarla que ha hecho fortuna: "La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia" (De Lubac, *Meditation sur l'Eglise*, París, 1968, p. 101). Se designaba, en efecto, hasta la crisis de Berengario, con la expresión "Corpus Mysticum" al Cuerpo eucarístico del Señor, que "hacía" la Iglesia, comunicándola la gracia de la redención "qua Ecclesia copulatur" et "fabricatur"; y a la Iglesia el "Corpus verum" de Cristo cabeza, formado por la fuerza unitiva de la Eucaristía. (Corpus Mysticum: l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen age, 1946, , del mismo A.).

Fue precisamente para salvaguardar el realismo de la presencia eucarística, puesto en entredicho por Berengario, por lo que se evitó el adjetivo "místico" para designar al cuerpo del Señor presente en el Sacramento, y se cambió la terminología: "Corpus verum", comenzó a designar al Cuerpo del Señor presente en la Eucaristía "por transustanciación"; y por una metonimia o deslizamiento significativo de la causa al efecto, se llamó a la Iglesia "Cuerpo Místico" en cuanto causada por aquélla.

Hay sólidas razones teológicas además de las positivas fundadas en las fuentes, para concluir en lo mismo. Sólo así se asegura la intervención de la Esposa de Cristo, a la que ha querido asociar como corredentora en el orden de la Redención subjetiva, en la dispensación del tesoro Redentor. La Cruz lo hace todo, la Misa lo aplica todo. La primera es sacrificio de Cristo solo. La segunda es sacrificio de Cristo y de su esposa, la Iglesia, que debe aportar como corredentora, en el orden de la redención subjetiva, lo que falta a la Pasión de Cristo. Como María, su tipo y figura perfecta, fue asociada en la redención objetiva a todos los dolores del nuevo Adán -que ofreció heroicamente en unión de su Hijo con amor obediente, como nueva Eva- también la Iglesia debe intervenir en la aplicación del tesoro redentor, de modo tal que Cristo no comunique su vida y sus otros dones (carácter, carismas, etc) sin la intervención de su Esposa que lo hace presente entre nosotros en el Santísimo Sacramento: es decir, precisamente en cuanto sacramentado ¹²⁶.

Dentro de la imagen de la alianza nupcial, aparecen las tres fases, que encontramos en la patrística, de la comunión de carne y sangre entre Cristo y los hombres: comunión iniciada en la Encarnación a manera de esponsales o desposorios; comunión sellada en la Cruz, por vía de alianza o contrato matrimonial; comunión consumada en la Eucaristía,¹²⁷ que aplica personalmente la Redención simbolizada por la unión conyugal (consumación "in via" mediante la vida de fe en régimen

126 Cf. E. Sringer, *De SS. Eucharistia virtute atque necessitate*, en "Gregorianum" 1928.

127 Continuación y amplificación social de la Encarnación, como le llama la Encíclica "Mirae charitatis" de León XIII

sacramental, en estadio peregrinante; prenda de la consumación plena y definitiva en la gloria).¹²⁸

El sacrificio eucarístico, sacrificio de Cristo unido al de la Iglesia, es así como el cumplimiento sacramental del camino que va de entre el sacrificio de Cristo, que muere solo en el Calvario, hasta el Cristo total y plenario, que será el Cristo místico glorificado en la consumación de los tiempos.

Cristo glorioso está sacramentado en estado de víctima para aplicar toda la gracia merecida en la Cruz. El sacrificio de la Cruz era en sentido propio y formal de Cristo solo, pues la Iglesia estaba presente en Él solo en sentido radical y virtual. Pero es en el sacrificio eucarístico donde se cumple el sacrificio del Cristo total, porque se renueva sacramentalmente el sacrificio del Calvario unido al de la Iglesia, que se ofrece conjuntamente con su cabeza, aportando lo que falta a la pasión de Cristo. En su virtud, los sufrimientos y toda la existencia humana adquieren la dimensión corredentora que estudiábamos en el apartado anterior, en mayor o menor medida según el grado de aceptación en la fe de la voluntad salvífica de Dios. He aquí la razón formal por la que Cristo está presente en sus miembros viviendo y sufriendo místicamente en ellos, con vistas a la aplicación subjetiva de su virtud salvífica, mediante la cual se edifica progresivamente su Cuerpo Místico.

c. El misterio eucarístico como única garantía de la presencia salvífica de Cristo en el mundo, mediante su Iglesia peregrina, hasta que Él venga. Los dolores de la “tribulación suprema”, como Pasión mística de la Iglesia por excelencia, que preludia su Resurrección en el Reino consumado.

“Cristo vive en su Iglesia... en sus sacramentos, en su liturgia, en su predicación, en toda su actividad. De modo especial Cristo sigue presente entre nosotros, en su entrega diaria de la Sagrada Eucaristía. Por eso la Misa es centro y raíz de la vida cristiana. En toda misa está siempre el Cristo Total, Cabeza y Cuerpo...”

La presencia de Jesús vivo en la Hostia Santa es la garantía, la raíz y la consumación de su presencia en el mundo”.¹²⁹ Precisamente porque es raíz de toda la vida sobrenatural, o su fuente (“Eucharistia fons, cetera sacramenta rivuli, había escrito en el Catecismo del Concilio de Trento) no existe otra garantía de la presencia salvífica de Cristo salvador en el mundo, por cualquiera de los medios de santificación, que su presencia eucarística.

Quizá por eso el Señor ponga en relación el enfriarse de la caridad y la apostasía de los últimos tiempos “¿acaso encontrará fe sobre la tierra?”, que da lugar a la tribulación suprema `cual no la ha habido ni la habrá’, (que purificará el mundo preparándolo para la Parusía), con “la abominación de la desolación en lugar sagrado” (Cf. Mt. 24 y lugares paralelos), predicha por Daniel. Esta no es otra que “la desaparición de la Hostia y el sacrificio perpetuo”: del sacrificio eucarístico, según la exégesis patristica a Dan. 9,27¹³⁰. ¿No se da a entender ahí que la abominación en el culto, cuyo centro, culmen y raíz es el misterio eucarístico, da lugar a la desolación el el mundo, que redimido por Cristo, se convierte en un “desierto salitroso e inhabitable” (Jer. 17, 6) por secarse las fuentes de agua de vida (Jer. 2, 1315)? Desde esta perspectiva, la intervención del castigo purificador del mundo que va unida a la justicia divina, aparece como una gran misericordia, pues se impide así una destrucción del mundo total e inevitable, por haber perdido su única razón

¹²⁸ Cf. J. M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid 1946, 713

¹²⁹ S. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 102
¹³⁰ Cf. 8,12; 11,32.

de ser: la glorificación de Dios, que solo el sacrificio propiciatorio por el pecado puede procurar.

Sin olvidar que como enseñó Ezequiel con tanta fuerza, Dios no permite este “retirarse” del templo, de su presencia salvífica en él (la “schekinah”), sino como castigo por la infidelidad de su pueblo, y muy especialmente por la degradación del sacerdocio instituido para asegurar el culto de alabanza, gratitud y desagravio por el pecado, que le es debido; tan relacionados aquélla con éste, por otra parte.¹³¹ En la nueva y definitiva alianza en su Sangre, el Señor nos ha garantizado su presencia entre nosotros hasta el fin de los siglos por “el Sacrificio eucarístico”. Por eso, la amenaza de desaparición del mismo por la abominación de la desolación en el lugar sagrado, le “obliga” a intervenir en el curso de la historia, para evitar que la abundancia del mal enfríe la vida teológica de caridad y de fe sin la que, en justo castigo, desaparecería su presencia salvífica en la Eucaristía, y -con ella- la misma Iglesia. He aquí la razón última de la “tribulación suprema, cual no la ha habido ni la habrá”,¹³² del “final del tiempo de los gentiles”,¹³³ que alude al fin de la ocupación de la ciudad Santa “por ellos hollada” coincidente con la apostasía de las naciones convertidas al cristianismo, necesitadas de una nueva evangelización.

En esta perspectiva, los “dolores” de la tribulación suprema aparecen como una oportunidad que ofrece la misericordia divina para purificar la humanidad -el “resro fiel” de la misma, aumentado y acrisolado con el crisol de la tribulación- y preparar así la humanidad renovada del Reino consumado que establecerá el Señor con su venida.

Puede considerarse, pues, esa suprema tribulación como el período culminante de la Pasión mística de la Iglesia -de Cristo glorioso en sus miembros- que completa la medida prevista por la Providencia de sufrimientos corredentores que faltan a la Pasión de Cristo, como preludio de la Resurrección triunfante de la Iglesia, una vez completado el número de los elejidos que forma em Cristo total.

La justicia divina exige que haya una especie de “compensación”, en la balanza divina, de la falta de expiación voluntaria corredentora, por expiaciones producidas a modo de castigo medicinal, que contribuyen a la salvación de muchos en virtud de su libre aceptación como medio de purificación y corredención. “El amor sustitutorio es un dato central en el cristianismo”, -del dogma cristiano de la comunicación de los santos-, “y la doctrina del purgatorio dice que para ese amor no existe la frontera de la muerte”¹³⁴. “La intercesión de los santos ante el juez no es algo meramente externo, cuyo éxito quede pendiente del imprevisible parecer del juez. La intercesión es, ante todo, un peso interno que se echa en la balanza y que puede hacerla ladearse de su parte”¹³⁵. Sólo por la intensidad de los dolores y del amor reparador de ese tiempo escatológico de tribulación está justificada la denominación del mismo como “la Pasión de la Iglesia” por excelencia¹³⁶, pues los sufrimientos corredentores la acompañan desde el comienzo, -y además- los actos realizados en la caridad tienen un valor y unas repercusiones ilimitadas y trascienden el espacio y el tiempo¹³⁷.

¹³¹ Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 1977, c. v, el problema cultural.

¹³² Mt, 24, 21; Dan, 12, 1 Joel 2, 2

¹³³ Luc. 21, 24.

¹³⁴ Ratzinger o, c., 216.

¹³⁵ V. Von Balthasar. o. c., II, 441.

¹³⁶ Cf. Palacios, *La Pasión de la Iglesia*, 1970.

¹³⁷ “Ese movimiento de la gracia, que me salva de un grave peligro, ha podido ser determinado por ese otro acto de amor realizado esta mañana o hace quinientos años por un hombre muy oscuro cuya alma correspondía misteriosamente a la mía, y que recibe así su salario”. Así escribió de manera profunda y sugerente León Bloy, en *Meditation d' solitaire*. Y así mismo en *Le Désespéée*: “todo hombre que produce un acto libre proyecta su personalidad en el infinito... un acto de caridad, un movimiento de verdadera piedad canta por él las alabanzas divinas desde Adán hasta el fin de los siglos, sana a los enfermos, consuela a los desesperados, calma las tempestades, rescata

Por eso, Jesús invita a sus discípulos a levantar la cabeza con gozo "cuando sucedan estas cosas", por que "se aproxima la redención": Con la "redención del cuerpo" (Rom, 8,23), que sería "transformado a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo" (Phil. 3,21), la llegada en plenitud del Reino, por el que clamamos en el padrenuestro, con la victoria definitiva del Señor sobre el pecado, el demonio y la muerte. Ese Reino que ha tenido comienzo en la Iglesia como sacramento de salvación, y que no es idéntico al progreso humano -sin que le sea, por otra parte, indiferente (G. S. 39)- no llegaría a su plenitud sin los "dolores de parto de toda la creación", que "gime y sufre", sometida a vanidad, especialmente en los sufrimientos de la tribulación suprema hasta ser "liberada de la servidumbre de la corrupción, anhelando la manifestación de los hijos de Dios"¹³⁸.

Se cumplirá entonces la plegaria del Señor por un sólo rebaño y un sólo Pastor", que alimenta la esperanza ecuménica de la Iglesia, pues judíos y gentiles forjarán un sólo pueblo de Dios (Rom. 11,25 ss.) identificado por la humanidad renovada por el triunfo de la Cruz operante en el misterio eucarístico. Como dice la declaración "Nostra aetate", del profético Concilio Vaticano II, "*la Iglesia, juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y le servirán como un solo hombre*" (n. 4).

d) *Las ansias redentoras de Cristo glorioso en el misterio eucarístico. La oración de petición siempre viva en Cristo glorioso no cesará la última Misa cuando él vuelva.*

En el momento culminante de la muerte "in fieri" de Cristo en el Calvario, acto infinitamente meritorio, en una mirada panorámica esclarecida por la visión beatífica, conoció uno a uno todos los ofrecimientos que la Iglesia haría de su muerte expiatoria en el rito del sacrificio eucarístico, multiplicado en el tiempo y en el espacio hasta su segunda venida y las atrajo hacia sí y las presentó al Padre. En aquel momento indivisible cesó para Cristo el estado de viador y comenzó el estado de plena glorificación. Cesó por consiguiente su disposición de entrega redentora alimentada con continuos actos de ofrecimiento y comenzó a cristalizar en un estado de perenne oblación en la inmutabilidad y eternidad, participadas, propias de la gloria. Tal es la oblación y eternidad, participadas, propias de la gloria. Tal es la oblación viva del corazón eucarístico de Cristo presente sobre el altar, siempre actual como la visión beatífica; acto eminentemente simple, donde no hay sucesión ni innovación, sino inmutable continuación de lo que ya era. Esta única oblación interior, que fue como el alma del sacrificio de la Cruz, perdura siempre en el corazón de Cristo. "Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados"¹³⁹ y constituye el alma del sacrificio de la Misa.

Es pues, una oblación idéntica a la del sacrificio de su muerte expiatoria en la Cruz (en la que se fija y culmina la orientación sacerdotal de toda su vida redentora hacia el cumplimiento de su "hora"), actualmente una y simplicísima, aunque virtualmente múltiple en la reiteración del rito litúrgico sacramental en el tiempo y en el espacio.

Cristo continúa actualmente queriendo ofrecerse en cada Misa, como enseña Pío XI, en la Encíclica "Quas primas": "*Christus sacerdos se pro peccatis hostiam obtulit, perpetuoque se offert*"¹⁴⁰, precisando así las palabras del Concilio de Trento: "*Idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit...*", después de haberse

a los cautivos, convierte a los infieles y protege al género humano" (Cit. Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné, t. II, 666).

¹³⁸ Rom. 8,21 ss. Cf. Redemptor hominis, n.8.

¹³⁹ Heb. 10,14.

¹⁴⁰ Dz. 2195

ofrecido cruentamente en la Cruz, Cristo continúa ofreciéndose sacramental e incruentamente mediante el ministerio de sus sacerdotes.

Así pues, Cristo es Sacerdote principal en el sacrificio de la Misa, no sólo porque ha concurrido de una manera remota, en tanto que instituyó la Eucaristía, sacramento y sacrificio; ni sólo en cuanto que antaño ordenó ofrecer el sacrificio en su nombre hasta el fin del mundo (como sostiene la teoría de la oblación virtual de la escuela oblacionista francesa (de la Taille)), sino en cuanto que concurre en él actualmente, en la hora presente, como instrumento consciente y voluntario, siempre unido a la Divinidad para producir actualmente la transustanciación y las gracias que se derivan del sacrificio de la Misa, con el que quiere continuar ofreciéndose, para aplicar a las generaciones humanas que se sucedan y a las almas del Purgatorio los méritos de su Pasión y muerte. Al continuar ofreciéndose así no cesa de interceder por nosotros, como se dice en la Epístola a los Hebreos,¹⁴¹ totalmente consagrada a exponer la grandeza de su Sacerdocio.

Expliquemos cómo. La oblación eucarística del sacrificio del altar, que es idéntica a la de la Cruz (Cf. C. Trento Dene 940 cit), debe considerarse también subordinada a la del Gólgota, puesto que si en su existencia histórica de "viador" toda su vida tenía satisfactorio del pecado y meritorio de la gracia que nos reconciliaba con Dios, en el momento en que entró en su fase gloriosa su oferta a Dios perdió el modo satisfactorio y meritorio para revestir el carácter de *oración al Padre, para que aquella satisfacción y aquel mérito tuviesen en cada uno de los hombres redimidos "de iure", una aplicación "de facto"* ("in acto secundo"). Según la conocida imagen patrística grata a Pío XII en la Mediator Dei (30-XI-1947), si antes de alcanzar la meta de la muerte preparaba el depósito de aguas saludables para todo el linaje humano, desde el momento de su glorificación pide al Padre que sumerja en aquellas aguas a todos los hijos de Adán para regenerarlos en una vida nueva.

La oblación interior, que no cesa en el alma santa de Cristo es, pues, una oración de adoración, de petición y de acción de gracias, y constituye el alma del sacrificio de la Misa, que es en sustancia el mismo sacrificio que el de la Cruz aunque ofrecido de modo incruento o sacramental, como corresponde a su humanidad gloriosa, que es también sustancialmente la misma, pero no sometida ya como antes al dolor y a la muerte.

Resumiendo, continua adornado, dando gracias, rogando por nosotros como lo hizo sobre la tierra. No merece ni satisface por nosotros, pues ya no es viador; pero continua rezando para que los méritos de la Pasión sean aplicados a los vivos y a los difuntos en compensación por los pecados. Por eso es también sacrificio propiciatorio, y esto "de dos maneras: primero presentando a su Padre su humanidad, humanidad que tomó por nosotros y en la que sufrió por nosotros; intercede también expresando a su Padre el deseo que tiene de nuestra salvación, aplicándonos sus méritos". (Sto. Tomás, In Heb. 7, 25). Y en la Suma Teológica comenta: "Como la oración por los demás procede de la caridad, mientras más alta es la caridad de los santos en el cielo, más ruegan por nosotros, y sus plegarias son más eficaces tanto que están más unidos a Dios. Según el orden establecido por la Providencia, la excelencia de los seres superiores redundaba sobre los inferiores, como la luz del sol resplandece alrededor suyo. Así de Cristo se dice que intercede por nosotros cerca del Padre" (II-II, 83, 11).

"En la Misa encontramos el modelo perfecto de nuestra entrega. Allí está Cristo vivo, palpitante de amor. En aparente inactividad, se ofrece constantemente al Padre, con todo su Cuerpo Místico, con las almas de los suyos, en adoración y acción de gracias, en reparación de nuestros pecados y en impetración de dones, en un holocausto perfecto e

¹⁴¹ Cf. Heb. 7, 25, 25. R. GARRIGOU LAGRANGE. An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat Missas, quae quotidie celebrantur, en "Angelicum", 19 (1942), 105-118.

incesante. Jesús sacramentado nos da un impulso permanente y gozoso a dedicar la entera existencia, con naturalidad, a la salvación de las almas”. (19)

e. El anonadamiento y humillación extrema de Cristo en su ser sacramental, como elemento integrante de su Pasión eucarística.

“Aquél que Dios engendra antes de la aurora” (Ps. 109, 3) que es “el esplendor de su luz y el sello de su sustancia (Heb. 1, 3) atravesó descendiendo desde el seno de la gloria todos los grados de la creación, para llegar a los últimos confines de la inteligencia. Allí encontró al hombre: sombra de Dios en un baso de barro, y el Verbo se hizo hombre (Io 1, 14). “Pero su amor supo encontrar un descenso más bajo. El Verbo que se había escondido bajo el velo de la carne, desapareció ocultándose bajo los símbolos de pan y vino, humildes criaturas, para arrancarnos a nuestras miserias sin fondo en la renovación sacramental de la muerte de Cruz” (A. PIOLANTI, o. c., 163).

En el fondo de carácter cruento de la Cruz y el carácter sacramental de la Misa late un espíritu de anonadamiento inmenso: de humillación extrema de Dios en el primer caso, y además de humillación extrema de la humanidad de Dios en el segundo (E. SAURAS, o. c., 61).

Como Dios, sin dejar de ser Dios glorioso e impasible se rebajó y humilló hasta hacerse hombre y padecer, también la humanidad de Cristo quiso rebajarse y humillarse hasta esconderse bajo las especies de pan, sin que obstara ese anonadamiento supremo ("hic latet simul et humanitas") al estado glorioso, que ya no puede perder.

Además, según la explicación de Santo Tomás sobre el modo de la presencia eucarística por transustanciación, el cuerpo de Cristo se hace presente en el lugar de las especies eucarísticas transustanciadas no por contacto dimensivo de las propias especies de su humanidad gloriosa, pues, aunque las conserva, no las tiene según el modo propio de ellas, sino según el modo de la sustancia, sin conmesuración local (S. Th. III, 76, 46). Está, pues, materialmente incomunicado, como cercado y clausurado. Los accidentes de pan y de vino que lo contienen actúan como de cerco o impedimento para la comunicación corpòrea: ver, palpar, tocar..., precisan de la cantidad dimensiva y la localización por contacto material, y sus accidentes no están según su modo propio, sino según el "modo de la sustancia". (Espiritualmente, por supuesto, no hay incomunicación, pues las operaciones inmanentes como pensar y querer no precisan de contacto local). Puede, pues, hablarse de una verdadera sacrificación ritual de Cristo sacramentado según el significado etimológico más genuino de este vocablo, pues si bien el "ser sacramental" de Cristo no le cambia, sí le sustrae de toda relación profana con nuestro cosmos. Hay, pues, fundamento teológico para hablar de "la cárcel de amor del sagrario"; sin embargo, pese a esa incomunicación material ¿no puede considerarse parte de su humillación sacramental, verdadera kenosis de su humanidad, exponerse como "una cosa", no en sí mismo sino en las especies que lo contienen "divinitus sustentatae", símbolo no vacío sino efectivo de la donación total que de sí hace a los hombres, en insuperable exceso de amor misericordioso, a merced del entorno mundano -y de la consiguiente hostilidad del "príncipe de este mundo" que actúa a través de los hombres, esclavos suyos por el pecado- a toda suerte de sacrilegios, infamias y aberraciones sin cuento?.

La historia dramática de las hostilidades de la "antigua serpiente" contra la mujer y su descendencia ilustra trágicamente este verdadera "Pasión eucarística" de nuestro Salvador, muy especialmente cuando la antigua serpiente tiene la fuerza del dragón y armado de gran furor, porque le queda poco tiempo, persigue a la Mujer y al resto de su descendencia que debe "huir al desierto, a su lugar, donde es alimentado por el pan de

vida -suprimido o vejado por el enemigo de Dios en los lugares de culto- "por un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo, lejos de la vista de la serpiente". Se alude sin duda a la "tribulación suprema" del discurso escatológico del Señor ¹⁴².

El reciente magisterio de la Iglesia ha subrayado la elocuente ejemplaridad del estado de anonadamiento de Jesús en la "Pasión eucarística" del tabernáculo. "El Señor sigue presente después del sacrificio, en el Santísimo Sacramento que está en el tabernáculo, *corazón viviente de cada una de nuestras Iglesias*". ¹⁴³ Ahí "ordena las costumbres, *alimenta las virtudes*, consuela a los afligidos, fortalece a los débiles, *incita a su imitación* a todos los que se acercan a El, a fin de que con su ejemplo aprenden a ser mansos y humildes de corazón y a buscar no las cosas propias, sino las de Dios. Cualquiera, pues, que se dirige al augustísimo Sacramento Eucarístico con particular devoción, y se esfuerza en amar a su vez con prontitud y generosidad a Cristo que *nos ama infinitamente*, experimenta y comprende a fondo no sin grande gozo y aprovechamiento de espíritu, cuán preciosa sea la vida escondida con Cristo en Dios ¹⁴⁴ y *cuánto valga entablar conversaciones con Cristo: no hay cosa más suave que ésta, nada más eficaz para recorrer el camino de la santidad*" ¹⁴⁵.

f. La pasión eucarística de Cristo en el "Sacrificio permanente" del Sagrario, Participación en ella de los bienaventurados.

"La divina Eucaristía -escribe Pablo VI en la 'Mysterium fidei' -confiere al pueblo cristiano una incomparable dignidad, ya que no sólo mientras se ofrece el sacrificio y se realiza el sacramento, sino también después, mientras es conservada, en iglesias y oratorios, Cristo es verdaderamente el Emmanuel, es decir, el Dios con nosotros".

La Eucaristía, en efecto, a diferencia de los demás Sacramentos, que existen sólo cuando se usan -("in applicatione materiae ad hominem sanctificandum") existe aunque no se reciba, porque "perficitur in ipsa consecratione materiae" y es, por eso, sacramento absoluto y permanente: "continet aliquid sacrum absolute, sc. ipsum Christum"; mientras que los otros seis contiene "aliquid sacrum in ordine ad aliud sc. virtutem ad sanctificandum" ¹⁴⁶. -Esta presencia sacramental de Cristo con su cuerpo, con su sangre, con su alma, con su divinidad- comenzada en la transustanciación, y que no cesa mientras no se corrompen las especies, tiene una doble referencia: a Dios y a los hombres. La primera es de *ofrenda sacrificial* a Dios, y la segunda sacramental, de santificación de los hombres. Está "viviendo por el Padre" en favor nuestro, para que nosotros "vivamos por El" ¹⁴⁷ según la doble dirección de la mediación de Cristo, ascendente y descendente, sacrificial y sacramental.

La referencia sacramental no se agota en el "uso" del Sacramento como "manjar de vida". Su *presencia permanente en el tabernáculo* es centro y raíz de toda la vida de la Iglesia. Ya dijimos antes que el valor vivificante de toda gracia *procede del cuerpo glorificado de Cristo, como causa instrumental*, pero no "prout in se est", sino -tratándose de la redención aplicada, hasta que El venga- *en tanto que sacramentado, por activa intervención de su Esposa, la Iglesia* ¹⁴⁸ que "hace la Eucaristía para que la Eucaristía haga la Iglesia".

142 Cf. Apoc. 12,12-14; Mt. 24,21 ss.

143 Credo del pueblo de Dios, de Pablo VI, n.25.

144 Cf. Col 3,3.

145 Pablo VI, Mysterium fidei, in fine.

146 S. Th. III, 73,1.

147 Jn.6,58.

148 Cf. S. Th. III,79,1,1.

Esta presencia de Cristo sacramentado es fuente de agua viva, "*raíz y cumbre* de la vida cristiana y de toda acción de la Iglesia. Es nuestro mayor *tesoro*, que *contiene todo el bien espiritual de la Iglesia*" ¹⁴⁹ ¹⁵⁰. "*Cuius ratio est quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum*" ¹⁵¹.

Esta presencia de Cristo sacramentado es fuente de agua viva, "*raíz y cumbre* de la vida cristiana y de toda acción de la Iglesia. Es nuestro mayor *tesoro*, que *contiene todo el bien espiritual de la Iglesia*" ¹⁵² ¹⁵³. "*Cuius ratio est quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum*" ¹⁵⁴.

Pero a veces no se advierte que la presencia permanente de Jesucristo en el sagrario tiene también una referencia sacrificial, de mediación ascendente, que mira a Dios. También en el Sagrario se conserva lo que se hizo en el altar, de modo tal que puede afirmarse que además de estar como sacramento que nos vivifica, está como Hostia ofrecida al Padre, en unión de su Cuerpo místico,¹⁵⁵ rindiendo culto de adoración, agradecimiento y compensación propiciatoria. Es el "iuge sacrificium" o sacrificio permanente del Cristo total, Cabeza y miembros como hostia pura y agradable al Padre. Ahí está Cristo "viviendo por el Padre en nuestro favor". No se inmola sacramentalmente "in actu exercito" sino en el altar. Pero puede decirse que en su presencia permanente en el Santísimo Sacramento. Cristo no está solo en estado de víctima, sino que "se está inmolando", "in actu signato". En la Misa se renueva y hace la aplicación del tesoro redentor -en el orden de la redención subjetiva-, que nos mereció el tabernáculo, donde permanece el Señor en estado sacrificial, se posibilita una aplicación continuada del sacrificio, ya de suyo aplicativo, que se hizo en el altar ¹⁵⁶.

Cristo Nuestro Señor continua pidiendo, en el Sagrario y con un incesante clamor de compensación propiciatoria, que se apliquen sus satisfacciones y méritos infinitos pasados a tales o cuales almas.¹⁵⁷ "Interpellat pro nobis primo representando humanitatem suam quam pro nobis assumpsit". Pero no sólo lo hace así presentando sus llagas como credenciales de los méritos pasados. También lo hace "exprimiendo desiderium quae de salute nostra habet"¹⁵⁸. De este deseo participan los bienaventurados, según el grado de su caridad ¹⁵⁹.

Los bienaventurados, participan, en el "iuge sacrificium" del tabernáculo eucarístico, ennoblecen el culto que ofrece la Iglesia en la tierra y contribuyen a su más

149 PO, n.5.

150 Juan Pablo II, Alocución, Madrid, 31-X-1982.

151 Sto Tomás.

152 PO, n.5.

153 Juan Pablo II, Alocución, Madrid, 31-X-1982.

154 Sto Tomás.

¹⁵⁵ Panis ille... corpus Christi... si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enia dicit: "Unus panis, unus corpus multi sumus". Sic exposuit sacramentum sensae dominicae" (S. AGUSTÍN, M- K., 33, 545).

Es Espíritu Santo, que "conduce a la verdad completa" (Job. 16. 13) va iluminando con creciente profundidad esa idea de la tradición patristica a las almas especialmente dóciles a sus nociones, sobre una presencia especialmente intensa y operativa de María y de José en el Sagrario, los cuales forman con Jesús una "trinidad de la tierra". Es sintomático el autorizado testimonio del fundador del Opus Dei sobre su seguridad en la presencia inefable y real, aunque, claro está, no sustancial como la del Señor en la Eucaristía, de la Santísima Virgen y de San José. Si durante su vida en la tierra no se separaron de Él su Madre y el Santo Patriarca, ahora seguirán acompañándole en el tabernáculo, donde está más inerme todavía. Otro testimonio interesante es, en el mismo sentido, el Hno de Estanislao José, de las escuelas cristianas, que aparece en la biografía que de él ha escrito, Ginés María Griñon, 1981.

156 Cf. E. Sauras, Teología y espiritualidad del sacrificio de la Misa; C. XIV, el Sagrario, sacrificio permanente, pp. 145-158.

¹⁵⁷ No hay en ello imperfección pa Él. Es una nueva expresión de su amor por nosotros. Corresponde al nivel de conciencia estudiado n n. 7, de su alma glorificada que compete a las "visiones vespertinas" correspondientes a su ciencia infusa, medida por la eviternidad. Por ellas transmite órdenes a los miembros de su Cuerpo místico, con vistas a la buena marcha de la Iglesia militante, instrumento de la progresiva edificación del Reino.

158 Sto. Tomás, In Heb. 7,25.

159 S. Th. II, 83,1.

dilatada edificación, no cesan de interceder por Él, con Él y en Él a favor nuestro ante el Padre ofreciéndole los méritos que en la Iglesia consiguieron por el Mediador único ante Dios y los hombre (Cf. I Tim. 2, 5) como fruto de haber servido al Señor en todas las cosas y de haber completado en su carne lo que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia (Cf. Col. 1, 24) (L.G., 49).

La Virgen y los santos unidos inseparablemente al Señor de la gloria en su humanidad santísima que en el Vielo y en el tabernáculo ruegan por nosotros también en el cielo, íntimamente asociados al sacrificio de la Misa y "como la oración de los demás proviene de la caridad, cuanto más perfecta es la caridad de los santos que están en la patria, más oran por nosotros para ayudarnos en nuestro viaje; y cuanto más unidos están a Dios, más eficaz es su oración". En la *Mystici corporis* (AAS, 1943, 217) Pío XII atribuye expresamente la misma eficacia salvífica universal a la Hostia clarificada en el Cielo y a la Hostia presente en la Eucaristía. También podemos referir al sagrario las palabras que la *Lumen gentium* refiere especialmente a la Santa Misa: "*Al celebrar juntos con gozo común las alabanzas a la divina Majestad, especialmente en el Santo Sacrificio de la Misa, es cuando mejor nos unimos a la Iglesia celestial en una misma alabanza a la Trinidad, participando, pregustándola, en la liturgia de la gloria consumada, entrando en comunión y venerando la memoria, en primer lugar, de la bienaventurada Virgen María, de San José su esposo, de los bienaventurados apóstoles, de los mártires*" ¹⁶⁰

11. *Recapitulación. El amor activo y el anhelo expectante que tienen los bienaventurados del Reino consumado, -activamente presente en el misterio eucarístico-equivalente analógico del dolor de los justos viadores por la tremenda realidad del pecado. Participación de los bienaventurados en la Realeza de Cristo.*

160 Algunos teólogos, como Vazquez, niegan esta actividad de incesante impetración. Pero la tradición es explícita: "Ut sacerdos el caput nostrum orat pro nobis ut Deus noster oratur pro nobis" (S. Agustín In Psal. 85). "Quotidie orat Christus pro Ecclesia" (S. Gregorio Magno In V Psal. Poenitent) "Semper causas nostras agit apud Padre, cuius postulatio contemi nos potest" (S. Ambrosio, In Rom 8,34) (Cf. R. Garrigou Lagrange, *El Salvador*, cit, p. 35 ss).

La devoción a las "Santas LLagas" ha arraigado progresivamente en la Iglesia como expresión y síntesis de la unión corredentora al Amor redentor de Cristo, manifestado en su Humanidad santísima y actualizada en la Eucaristía. Iniciada en la Edad Media (Sta. Gertrudis, Sta. Matilde, Sta. Catalina de Siena) se extendió especialmente por el influjo de los espirituales de la escuela francesa del siglo XVII, como S. Juan Eudes y Santa Margarita María; y más recientemente, entre otros Marta Chambon (que popularizó la ofrenda al Amor misericordioso) y ha sido recomendada por el Magisterio. (Cf. Pío XII, "Haurietis aquas", sobre el fundamento teológico de la devoción al Corazón de Jesús).

He aquí un autorizado testimonio reciente, de gran repercusión eclesial, del siervo de Dios J. María Escrivá de Balaguer:

"Sufrió todo lo que pudo, y por ser Dios, podía tanto; pero amaba más de lo que padecía... y después de muerto, consintió que una lanza abriera otra llaga, para que tú y yo encontrásemos refugio junto a su Corazón amabilísimo" (Vía Crucis, 106,3), que escribe también: "Me quedaré metido cada día (en la Santa Misa), cumpliendo un propósito antiguo, en la Llaga del costado del Señor" (Cf. Forja, n. 934).

"También tú puedes sentir algún día la soledad del Señor en la Cruz. Busca entonces el apoyo del que ha muerto y resucitado. Procúrate cobijo en las llagas de sus manos, de sus pies y de su costado. Y se renovará tu voluntad de recomenzar y reemprenderás el camino con mayor decisión y eficacia" (Vía Crucis 118).

"No estorbes la obra del Paráclito; únete a Cristo, para purificarte y sientes con El, los insultos y los salvazos, y los bofetones... y las espinas, y el peso de la cruz... y los hierros rompiendo su carne y las ansias de una muerte en desamparo...

Y métete en el costado abierto de Nuestro Señor Jesús hasta hallar cobijo seguro en su llagado Corazón" (Camino 58).

"Métete en las llagas de Cristo Crucificado: allí aprenderás a guardar tus sentidos, tendrás vida interior y ofrecerás al Padre de continuo los dolores del Señor y los de María para pagar por tus deudas y por todas las deudas de los hombres (Ibid, 288).

"Verdaderamente es amable la Santa Humanidad de nuestro Dios. Te metiste en la LLaga santísima de la mano derecha de tu Señor y me preguntaste: Si una Herida de Cristo limpia, sana, aquieta, enciende y enamora, ¿qué no harán las cinco abiertas en el madero?" (Ibid. 555).

El sacrificio redentor de Cristo es aceptado por el Padre, y nuestra reconciliación está siempre presente ante su eterna mirada llena de complacencia. "En el instante supremo del Santo sacrificio de la Misa el tiempo se une con la eternidad: Jesús, con gesto de sacerdote eterno, atrae hacia sí todas las cosas, para colocarlas, "divino afflante spiritu" con el soplo del Espíritu, en la presencia de Dios Padre"¹⁶¹. Es ahí, donde se une la entrega redentora de Cristo, que culmina en la muerte del Calvario, al hacerse sacramentalmente presente en el altar, con lo que falta a su Pasión, que no es sino la participación en ella de sus miembros, para asociarlos en la unidad de su Cuerpo místico. Tal es la pasión mística de la Iglesia de Cristo en sus miembros realizada, hasta que El vuelva, mediante su Pasión eucarística, es decir, por la persencialización sacramental en el tiempo y en el espacio de la acción redentora de Cristo, eternamente actual. Cumplida por El, como Cabeza, de una vez por todas, en el Calvario, se realiza y se activamente presente en la Iglesia peregrina, instrumento universal de salvación, por la Santa Misa, fuente de la gracia. En este instante supremo, cuya virtualidad se distiende a lo largo del tiempo continuo por el sacrificio permanente del sagrario, se une el tiempo con la eternidad, el cielo con la tierra, para "redimir el tiempo". (Eph. 5,16). Las actividades temporales quedan así abiertas a una progresiva purificación y elevación al plano sobrenatural del Reino de Dios, que se cumple con la libre cooperación de los redimidos, en su salvación propia y ajena. Tal es el corazón mismo del misterio de la Iglesia, que se autorrealiza en el misterio eucarístico hasta la plenitud del Reino consumado cuando El vuelva.

Los bienaventurados interviene activamente en esa progresiva construcción del Reino de Dios, en espera de su plenitud escatológica, según veíamos, con un celo expectante, encendido en el fuego de la contemplación, por la gloria de Dios, inseparable por un odio proporcional de abominación al pecado que se la arrebató¹⁶². Por eso, el estado de bienaventuranza es un descanso activo en el que tiene lugar una efectiva participación del oficio regal de Cristo, que contribuye eficazmente a la más dilatada edificación de la Iglesia¹⁶³.

Cristo rey ejerce su señorío universal, asociando a los bienaventurados en ese ejercicio que se cumple de modo pleno y directo sobre su Iglesia, y de modo incoativo e indirecto sobre el mundo, hasta que El venga.

161 J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, n. 69. En otro lugar completa ese pensamiento. "Jesús quiere ser levantado en alto, ahí en el ruido de las fábricas y de los talleres, en el silencio de las bibliotecas, en el fragor de las calles, en la quietud de los campos, en la intimidad de las familias, en la asambleas, en los estadios... Allí donde un cristiano gaste su vida honradamente, debes, pues, poner con su amor la Cruz de Cristo, que atrae a sí todas las cosas" (Vía Crucis 96, 3).

"Cuando luchamos por ser verdaderamente ipse Christus, el mismo Cristo, entonces en la propia vida se entrelaza lo humano con lo divino. Todos nuestros esfuerzos -aún los más insignificantes- adquieren alcance eterno, por que van unidos al sacrificio de Jesús en la Cruz" (Ibid. 101,5).

El sentido eucarístico de esos pasajes lo subraya autorizadamente su sucesor al frente del Opus Dei: "Si toda nuestra existencia debe ser corredención, es en la Misa donde adquiere esa dimensión corredentora. Ahí toma su fuerza y se pone especialmente de manifiesto. Por eso la Misa es la raíz de la vida interior. El Altar donde se ejercita constantemente nuestra alma sacerdotal es el lugar de trabajo, el hogar de familia, el sitio donde convivimos codo a codo con las demás personas. (Palabras pronunciadas el I-IV-1986).

162 El pecado, en cuanto está de su parte, crucifica de nuevo al Hijo de Dios y lo expone a escarnio (Heb. 6,6). El pecado grave -decía Mons. Del Portillo- es una lanza que clavan otra vez al Señor... y el pecado venial deliberado es por lo menos como esas espinas con que representan a veces su Sagrario Corazón; espinas que no matan, pero que se hincan y que hacen mucho daño. Yo sufro al ver esas faltas porque significan indiferencia. Es como decirle al Señor, en cosas pequeñas: en eso que no me lleva al infierno, hago lo que quiero. (Palabras pronunciadas en 1980).

Un sólo pecado, sobre todo mortal, -pero también los veniales- constituye un desorden peor que el más grande cataclismo que asolare el universo, porque -como escribe Sto. Tomás- el "bien de gracia de un solo hombre es mayor que el bien natural del universo entero" (S. Th. I-II, 113, 9, 12). Se comprende a esta luz, la reacción del salmista: "Ríos de lágrimas derramaron mis ojos, porque no observaron tu ley" (Ps. 118, 136).

163 Cf. L.G. 49.

La Providencia salvífica divina dispensa, como dice la conocida oración litúrgica "con orden admirable los diversos ministerios de los ángeles y de los hombres" con vista a la dilatación del reino de Cristo. Nuestros hermanos bienaventurados que nos han precedido en la señal de la fe, ya han aportado su libre cooperación a lo que faltaba a la Pasión de Cristo y son asociados instrumentalmente a esta Providencia salvífica con la oración de petición, avalada por sus méritos consumados, y con su activa presencia entre sus hermanos de la Iglesia militante. Los que han vuelto a la casa del Padre permanecen especialmente cerca de los que estaban cerca durante la vida de peregrinación, y de los que los misteriosos designios de Dios confían a su cuidado según la afinidad de las misiones diversísimas a las que Dios llama en el seno del Cuerpo místico. A ellos dirigen su amor y su oración con especial intensidad¹⁶⁴.

Los espíritus puros colaboran también como miembros del Cuerpo místico de Cristo en la construcción del reino de Dios. "Son seres esencialmente orientados a Dios, pero no están petrificados en muda adoración ante El; su ser propio no consiste en estarse quietos, sino en moverse, en aletear, con esas alas que Isaías describió por primera vez en un rapto de inspiración"¹⁶⁵.

Al asociarse a la Iglesia peregrina en el tiempo en la Liturgia eucarística, a la Liturgia celeste -al cántico nuevo, en la eternidad participada la visión beatífica- se sume esa divina armonía de glorificación a Dios y actividad salvífica solidaria, de progresiva dilatación del Reino de Dios, en la que todos los bienaventurados participan hasta que El venga.

Cristo glorioso ejerce este señorío universal, asociando instrumentalmente a su cuerpo místico al que hace partícipe de su realeza, mediante el uso práctico de su ciencia infusa "inconmensurable"¹⁶⁶. Es ella la que da el conocimiento plenamente y gloriosamente manejable de infinito detalle que se requiere para el gobierno de sus criaturas, con vistas a realizar su Obra salvífica, mediante su Iglesia (la "ratio executionis divinae Providentiae" por la que ordena todas las cosas a su fin). La visión beatífica del alma de su humanidad santísima, instrumentum coniunctum del Verbo a todos los hombres de todos los tiempos, y todo es plan salvífico.

Pero la visión beatífica, como actuación que es del intelecto humano por la Esencia divina a la luz de la gloria, es absolutamente simple e indivisible, y absolutamente inexpresable en ningún concepto. Por eso Dios usa de ella como instrumento y regla para producir la ciencia infusa (visión vespertina "extra Verbum"), infundiendo ideas intuitivas expresables y comunicables en sí mismas a los espíritus puros; y usando instrumentalmente de conceptos abstractivos, al espíritu humano, encarnado. La ciencia infusa es, así, como una agencia de cambio gracias a la cual el oro divino de la visión se cambia en la moneda de especies expresables y comunicables.

Cristo glorioso está, pues, en estado de obrar libre y soberanamente como dispensador de la gracia el plan salvífico que ve por la visión beatífica, en virtud de la ciencia humana que ella regula. Así transmite sus órdenes a los ángeles y a las almas de los bienaventurados; y a los mismos viadores, traduciéndolas a especies abstractivas a

164 En la antigüedad cristiana este hecho es especialmente comentado por S. Jerónimo, In II Cor. 5, n. 6; Carta 29, 7. Cf. Schmaus, o. c.

165 Peterson, El libro de los ángeles, trad. Rialp.

166 C. J. Ferrer Arellano, Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias, Madrid 1997. Cf. J. Maritain, De la grâce... Cit. pp 27 ss. La ciencia infusa de Cristo en el estado de la conciencia propia de Cristo "viator" no estaba actuada sino en parte y de modo progresivo, según las necesidades de cada momento para ejercer su obra redentora que culminará en el sacrificio de la Cruz. Solamente en el momento de su muerte "in fieri" su ciencia infusa llegará ser infinita "en su orden" (o inconmensurable). En ese mismo momento, cuando cesó la condición de viador del que era hasta entonces "comprehensor simul viator", su visión de todas las facultades beatificadas, y comenzó a ser la regla inmediata de todo su obrar.

nivel connatural a su condición psicológica. Así es como ejerce Cristo hombre, Cabeza invisible de la Iglesia, su realeza universal de la que hacer participar a su cuerpo místico.

Durante su existencia histórica de viador era rey y juez universal por derecho nativo, pero había venido para salvar, no para juzgar; y no era el momento de ejercer su realeza universal, porque había tomado forma de siervo en carne pasible y en humildad para sufrir y rescatar al precio de su sangre a la humanidad, esclava del pecado y del demonio.

En la Cruz adquiere por derecho de conquista la realeza universal venciendo al pecado, a la muerte, y al príncipe de este mundo. Desde la Resurrección y gloriosa Ascensión a los cielos ejerce su realeza directamente sobre la Iglesia, e incoativa e indirectamente sobre el mundo. Por el misterio eucarístico atrae a Sí todas las cosas, edificando la Iglesia, instrumento de la progresiva dilatación del Reino de Dios en la historia. En la permanente lucha contra el Cristo presente en su Iglesia de las fuerzas del mal desencadenadas por el maligno, es constantemente combatido, pero nunca vencido, porque hacer servir al mal a un bien más grande, produciendo siempre, aunque no sin pérdidas, algo misteriosamente santo, que manifiesta y acrecienta la santidad de la Iglesia, indefectiblemente santa, sin mancha ni arruga, aunque formada de pecadores, en la que pone sus complacencias el Amor increado. No así en lo que se refiere al mundo, porque hay en él -por intervención de su príncipe- progreso en el mal, hasta que sea tal la abundancia de la maldad que se enfríe la caridad de muchos provocando la apostasía de las naciones. Pero también hay progreso en el bien, ya que nunca faltarán santos en alguna parte de la estructura de la Iglesia santa: el *resto fiel* que preparará el triunfo definitivo en plenitud del Reino, cuando venga Cristo vencedor.

Después de la resurrección de los muertos, en la Parusía del Señor, Cristo rey ejercerá su señorío universal directamente y con un pleno esplendor divino sobre el mundo transfigurado. El tiempo histórico de nuestro mundo habría sido ya redimido y llegado a su fin por el "anuncio de la muerte del Señor hasta que venga": los elegidos habrán entrado en la plenitud de la gloria con la "redención del cuerpo" ¹⁶⁷; la duración de la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, es un tiempo discontinuo como el de los angeles. Habrá entonces pleno ejercicio, absolutamente total, de la realeza de Cristo glorioso, participada, "miro ordine", por la sociedad de los santos, sobre el mundo y sobre la Iglesia que serán ya una sola cosa. Ya no habrá ejercicio del poder judicial universal, propio de su realeza, porque habrá tenido lugar el Juicio final; y será Dios todo en todo, una vez vencidos el dolor y la muerte, después de haber puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies, en la nueva y celestial Jerusalén "ubi pax erit, unitas plena atque perfecta", en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación ¹⁶⁸.

167 Rom. 8,23.

168 CF. S. Agustín, trad. 26 in Ioam. sub finem.

El reciente documento "sobre libertad cristiana y liberación" describe así la justicia del Reino consumado: "La Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación... En la nueva Jerusalén que esperamos con ansia, "Dios enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, por que todo esto es ya pasado" (Apoc. 21,4). La esperanza es la espera segura de "otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en la que tiene su morada la justicia..." La espera vigilinta y activa en la venida del Reino es también la de una justicia perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez supremo, instaurará. Esta promesa que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones" (Libertatis conscientiae", S. C. para la doctrina de la fe, de 22-III-86, nn. 58 y 60).

APENDICE.

"Excursus" sobre el efecto general de la Eucaristía -Sacrificio y Sacramento permanente- por el que causa "toda" la vida de la Iglesia, y la unidad, no solo consumativa, de la misma.

Añadimos en forma de apéndice algunas reflexiones que creemos de interés para fundamentar mejor una afirmación, sobre el carácter central del misterio Eucarístico en la vida de la Iglesia, según la cual sería fuente total de todas las gracias y dones que la constituyen como tal. En esa tesis me apoyo para fundamentar muchas afirmaciones capitales de este estudio -especialmente la que establece en la Pasión eucarística de Cristo glorioso participada por los bienaventurados la razón formal la Pasión Mística de Cristo en su Iglesia peregrina, que nos da la clave para un entendimiento analógico del misterioso "dolor celestial" por los pecados de los hombres -y parece conveniente, por ello, deshacer algunos equívocos muy extendidos.

J.L. Illanes escribe, por ejemplo, que "al decir que la Eucaristía "hace" o edifica la Iglesia no se ha de atribuir ese efecto al solo sacrificio de la Misa o al sacramento eucarístico que implica, que obviamente, se celebra y adviene en una Iglesia que existe con anterioridad a ella": sin la Iglesia no hay Eucaristía ¹⁶⁹.

Es cierto que la Iglesia que celebra la Eucaristía, como señala justamente P. Rodríguez, no es una masa amorfa, sino una Iglesia ya una y unida: es una Iglesia que tiene "unos Dominus, una fides, unum baptisma" ¹⁷⁰. El Bautismo, por el que Cristo pasa a ser nuestro Señor, y la unidad y profesión de fe objetiva (que significa exteriormente la fe subjetiva que se tiene en el corazón) constituyen la base eclesial primera e indispensable para participar rectamente del Augusto Sacramento. Por eso dice Sto. Tomás: "el pecado contra la fe, al separar radicalmente de la unidad de la Iglesia, es rigurosamente hablando, el que hace al hombre más inepto para la recepción de este sacramento, que es precisamente el sacramento de la unidad eclesiástica, que se da principalmente por la unidad de fe, pues es precisamente la congregación de los fieles" ¹⁷¹.

Lo que el Credo proclama en palabras, la acción litúrgica, cuyo centro nuclear son los sacramentos ("protestationes fidei", III, 61,4) lo pone en acto. Especialmente la Eucaristía que "anuda en sí todos los misterios del cristianismo" y "nos sitúa entre los misterios primordiales de la fe, porque es la donación misma de la Trinidad a la Iglesia". Más aún: en virtud del "nexus mysteriorum", "es toda nuestra fe la que se pone en acto cuando creemos en Jesús en su presencia real bajo los accidentes de pan y vino" ¹⁷². Por eso no tiene sentido hospitalidad eucarística a quien no profesa, -al menos implícitamente, como parece suponer la reciente disciplina, propiciada por el actual ambiente ecuménico ¹⁷³- la integridad de la fe católica ¹⁷⁴.

169 Cf. La Santa Misa centro de la actividad de la Iglesia, en "Scripta theologica", 1993 p. 743.

170 Eph. 4,5.

171 Exp. I Decretalis II.

172 J. Escrivá de Balaguer, Es Cristo que pasa, cit. n. 73; Conversaciones, n. 113.

173 Cf. C.I.C. de 1983, c. 844.

174 "Aquel a quien la gracia haya concedido una tal fe (en la transustanciación), ese ya no es protestante. Se ha vuelto la espalda a Lutero y a Calvino, escribió Ch. Journet (L'hostialité eucharistique, en "Nova et vetera" 1975, 63).

Es mérito de P. Rodríguez (o.c., p. 375 ss) haber contribuido con sus certeras críticas a los abusos de un falso ecumenismo, a que daba pie- por interpretación abusiva- la expresión del directorio ecuménico de 1967 (AAS 59, 574-592), -en el que concede el acceso de Eucaristía al hermano separado en peligro de muerte, o en caso de necesidad urgente, siempre que este "rite dispositus" y manifieste una fe "cosentaneam fidei Ecclesiae"- , a que se cambiara en el Código del 83 estas últimas palabras por una inequívoca declaración de confesar la misma fe en todos los dogmas referentes a la Eucaristía que profesa la Iglesia católica. En ese caso, que dudo pueda darse nunca, sin que sea facilísima su explícita conversión y consiguiente readmisión a la Iglesia católica, ese tal tiene el corazón católico

Pero además de la fe y el Bautismo la Eucaristía supone el ministerio sacerdotal jerárquicamente estructurado. El Cuerpo de Cristo está en el altar no como fruto de una iniciativa espontánea y privada de hombres que quieren ser una sola cosa, sino como consecuencia de una acción de naturaleza jerárquica: es el efecto del ejercicio de poderes ministeriales conferidos por Cristo, poderes que no tiene cualquiera, sino sólo los Apóstoles y sus sucesores, que son los obispos y subordinadamente, los presbíteros. Aparece así, como momento esencial y constituyente de la celebración eucarística, la estructura fundamental de la Iglesia, jerárquicamente ordenada. Es una acción de la "Comunidad sacerdotal jerárquicamente estructurada" ¹⁷⁵.

No es la unidad de la Iglesia, efectivamente, como dice P. Rodríguez, el mágico resultado de unificar un caos precedente, sino la consumación de una unidad eclesial previa. Para que pueda darse la "res tantum" del sacramento eucarístico, que es la unidad del Cuerpo místico, es necesaria la "res et sacramentum": el cuerpo y la sangre verdaderos de Cristo, hecho presente en la consagración del pan y del vino, al renovar el sacrificio del Calvario. Pero la consagración supone el carácter del sacerdocio ministerial que se diferencia esencialmente y no sólo en grado ¹⁷⁶ del sacerdocio común de los fieles, propio del carácter del bautismo y de la confirmación, y por consiguiente, una comunidad estructurada orgánicamente por los caracteres sacramentales, reunida en torno al altar ¹⁷⁷, con el celebrante actuando "in persona Christi" ¹⁷⁸ por virtud del sacramento del Orden, que lo sitúa en el ámbito del poder ministerial, unido a la sucesión apostólica. Supone, pues, una unidad fundamental de bautismo y de fe, estructurada jerárquicamente por el sacerdocio ministerial, "in tres gradus dispersito", bajo la jurisdicción del Supremo Pastor, el sucesor de Pedro.

Todo eso es muy cierto. Pero ¿se concluye de ahí que la Iglesia, existe como unidad fundamental de Bautismo y de fe y como unidad estructurada por el sacerdocio jerárquico, previamente y con independencia de la Eucaristía, cuya función se limitaría a conducir a "unidad consumada" una "unidad incoada" previa e independiente de la misma? Las fuentes teológicas parecen atribuir al ministerio eucarístico, según veíamos, una función universal de aplicación de todo el tesoro redentor ¹⁷⁹.

Los textos escriturísticos son perentorios: sin la participación eucarística en el cuerpo y en la sangre del Señor "no tendreis vida" ¹⁸⁰ (con clara alusión a su victimación sacrificial), como tampoco "resurrección de vida en el último día" ¹⁸¹. Por eso la unidad vital de la Iglesia, de los miembros con la Cabeza y entre sí está causada por esa

("corde creditur ad iustitiam") y se facilita grandemente la superación de posibles prejuicios contra otros dogmas, teniendo en cuenta, por una parte, el "nexus mysteriorum" y su recapitulación en el misterio eucarístico; y de otra que la confesión de fe o "exterior locutio ordinatur ad significandum id quod concipitur" (S. Th. II, II, 124, 5).

175 L.G. 11 a.

176 L.G. 10.

177 "Cuando celebro rodeado del pueblo, me encuentro muy a gusto sin necesidad de considerarme presidente de ninguna asamblea. Soy por un lado un fiel como los demás; pero soy sobre todo, ¡Cristo en el Altar!. Renuevo incruentamente el divino sacrificio del Calvario y consagro in persona Christi, representado realmente a Jesucristo, porque le presto mi cuerpo, y mi voz y mis manos, mi pobre corazón tantas veces manchado, que quiero que el purifique".

"Cuando celebro la Misa con la sola participación del que ayuda, también allí hay pueblo. Siento junto a mí a todos los católicos, a todos los creyentes y también a los que no creen. Están presente todos las criaturas de Dios la tierra y el cielo y el mar, y los animales y las plantas, dando gloria al Señor la creación entera"...

"Y especialmente, diré con palabras del C. Vaticano II (L.G. 50), nos unimos en sumo grado al culto de la Iglesia celestial, comunicando y venerando sobre todo la memoria de la gloriosa siempre Virgen María, de S. José, de los Santos Apóstoles y Mártires y de todos los santos" (J. Escrivá de Balaguer, Amar a la Iglesia, 1986, p. 76).

178 L.G. 28 a.

179 "Quidquid est effectus dominicae Passionis, totum etiam est effectus Eucharistiae" Sto. Tomás In Jo. 1,6.

180 Jo. 6,53.

181 Jo. 6,54.

participación: "*unum corpus multi sumun, omnes quae de uno pane participamus*"¹⁸². (Pueden verse comentados los textos principales en F. Puzo, la unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía, en "Gregorianum", 34 1953, 145-186, y E. Sauras, Lo general y lo específico en la gracia de la Eucaristía, en "Teología espiritual", 1957 p. 189 ss.

Si añadimos razones de tradición y de sólida argumentación teológica, parece imponerse la doctrina de Santo Tomás recogida en el Catecismo de S. Pío V: Todos los efectos salvíficos de los sacramentos derivan de la Eucaristía ("*Eucharistia fons coetera sacramenta, rivuli*", por que es -fons omnium gratiarum, a quo tamquam a fonte ad alia sacramenta, quidquid bono et perfectionis habet, derivatur". Catec. C. Trento II, 4, 40 y 47 y a fortiori los del resto de los medios de santificación, que o bien anticipan la gracia sacramental o bien diponen a ella.

En la Encíclica "Mystici corporis" se atribuyen expresamente los mismos efectos universales a la Hostia clarificada en el cielo y a la Hostia presente en la Eucaristía. "Tum eucharistica hostia in terris, quam clarificata in coelis, ostensione vulnerum precumque effusione a Patre Aeterno efflagitat (divinae bonitatis thesauros); Christus... quos olim a cruce pendens inchoavit, id perpetuo continenterque in coelistic beatitate peregere non desinit"¹⁸³.

La confusión procede, a mi parecer, de no distinguir el efecto específico del general del ministerio eucarístico. Hay una gracia sacramental específica, propia de la comunión eucarística que forma parte del número septenario, como mesa del convite. Pero tiene también, considerado como ara del sacrificio y como tabernáculo de la presencia sustancial de Cristo en estado de víctima, un efecto general: su "res significata et non contenta" es el "Corpus Mysticum" en su integridad, por ser fuente de toda gracia y de todos los dones espirituales que a ella se ordenan.

La comunión confiere como gracia sacramental especial, la gracia cibativa (como suele ser tradicionalmente llamada, después de Juan de Santo Tomás) de aumento y consumación de la vida espiritual, que conduce a la unidad consumada "in via" de la Iglesia. Así considerada, es la Eucaristía culminación y fin de los sacramentos, y está presente en ellos como el fin de los medios y la caridad en las virtudes, por el "votum" implícito objetivo que les hace participar del efecto vivificante propio de ella (a modo de "comunión espiritual objetiva" del cuerpo de Cristo que anticipa la sacramental). Pero la eucaristía no es sólo mesa del convite sacrificial, "uso" del "sacramentum perofectum dominace passionis, continens ipsum Christum passum", por la comunión sacramental de la víctima del sacrificio presente como fruto del mismo. Es también "ara del sacrificio" y "tabernáculo de la presencia permanente de Cristo glorioso en estado de víctima"¹⁸⁴.

Así considerada, la Eucaristía es "causa de todo el bien espiritual de la Iglesia"¹⁸⁵: tanto del organismo sobrenatural de la gracia de las virtudes y dones, con las gracias actuales que le activan, como de las gracias no formalmente santificadoras, pero que disponen a la justificación tales como la fe informe. Todas estas gracias, formal o dispositivamente santificantes, son participación o redundancia de la gracia capital de Cristo sacramentado. Es más: también hace participar del mismo principio activo de la gracia capital de Cristo, que es su Unión hipostática, en cuya virtud queda "constituido en

182 1 Cor. 10,17.

183 Pío XII, Mystici Corporis, AAS, XXXV 1943, 217.

184 "El uso del sacramento" no confiere todos los efectos contenidos en acto primero, virtualmente, en él, sino una de las gracias específicas sacramentales, del número septenario. "Eucharistia habet omnem suavitatem in quantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur eius usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae" (IV Sent. d. 8, q. 1, a.3, sol. 1).

Sin embargo en ese mismo texto, Sto. Tomás dice de sacramento como tal que "omnium sacramentorum effectus possunt adscribi, in quantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo, summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim".

185 Cf. S. Th., III, 65, 3, 1.

poder" de sacerdote, profeta y rey, mediante los sacramentos de consagración permanente e indeleble, por los caracteres sacramentales. Ellos son otras tantas participaciones de la "res et sacramentum" de la Eucaristía, que es la presencia de Cristo en el ejercicio de su poder sacerdotal; pues si nos hace partícipes de su triple poder, es para capacitarnos a tener parte activa en su misión redentora, que fue consumada en el sacrificio de la Cruz, y sólo es aplicada con nuestra cooperación en el de la Misa, raíz y centro de nuestra misión corredentora ¹⁸⁶.

Por eso la institución de la Eucaristía fué entre todos, el acto fundacional por excelencia de la Iglesia, que de una manera dinámica, misteriosa y sacramental presencializada en el tiempo y en el espacio, el sacrificio redentor de Cristo del cual nace la Iglesia en el Calvario ¹⁸⁷. "Esto es mi sangre de la alianza". "Díareje" es alianza y es testamento: el patrimonio de los bienes salvíficos que entrega a la Iglesia se concentra en la Eucaristía ¹⁸⁸.

La Iglesia se constituye así en nueva Arca de la alianza, cuando Cristo entrega ese poder (carácter sacerdotal del ministerio apostólico, participación de la potestad -exousia- que el Padre entregó a Cristo con la unión hipostática ¹⁸⁹ al darles la orden de renovar el rito de institución de la Eucaristía: "haced esto en memoria mía". Por eso la Iglesia, estructura orgánica institucional y visible que hace posible la renovación incruenta del sacrificio del Cristo, que vence para siempre al pecado y a la muerte, permanecerá inalterable a pesar de las asechanzas del enemigo. "Estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo", porque el Espíritu Santo garantiza ese "anunciar la muerte del Señor" del sacrificio eucarístico "hasta que venga". Pedro, la roca firme, asegura esa indefectibilidad al garantizar la recta celebración del Santo sacrificio de la Misa, como principio de unidad de la estructura ministerial del sacerdocio, capacitado por el carácter del orden, a renovar in persona Christi, el divino Sacrificio del Calvario ¹⁹⁰.

Por eso "la obra de nuestra Redención se cumple de continuo en el misterio del Sacrificio eucarístico, en el que los sacerdotes ejercen su principal ministerio" (P.O. 13). Santo Tomás ya había dicho claramente que "el sacerdote ejerce dos actos: uno principal,

186 Los carismas, comunes y extraordinarios, también proceden de la Eucaristía; porque no tiene otra función que la de concretar, en cada situación eclesial, el peculiar modo de participación en la misión de la Iglesia de culto, y de santificación activa y pasiva, propia de cada uno de sus miembros, a la que destina genéricamente el carácter sacramental. Los caracteres sacramentales no son, en efecto, sino "poderes" derivados e instrumentales de la "exousia" o potestad del Señor que el Padre entregó a Cristo, que por la unión hipostática quedó constituido en poder cultural santificador como sacerdote, profeta y rey, mediador entre Dios y los hombres que nos redime con el sacrificio de su vida. Pero así, como siendo el carácter una potencia de orden espiritual, precisa de los "hábitos operativos" (virtudes y dones), para vender la indeterminación de su apertura, orientándola hacia el recto ejercicio de la misa, así también para que se determine en sí mismo como "poder" habilitándolo para funciones al margen de la infalibilidad del "opus operum" propia del ministerio de los sacramentos, singularmente para el desempeño del ministerio de la Palabra, Dios concede muy convenientemente los carismas, que habilitan para desempeñar una misión específica. Son como "antenas receptoras" o "transmisores" del mensaje salvífico, que facilitan la evangelización, convirtiendo al carácter sacramental en un apto canal transmisor, del que puede hacerse buen o mal uso, a diferencia de los hábitos virtuosos, de los que "nemo male utitur". Sólo si se usan bien se consolidan más o menos, pues no se dan a modo de hábito; y contribuyen indirectamente, por vía de mérito, a la santificación de su beneficiario, pues son gratias "gratis datae" ordenadas a la santificación de los demás, pero no directamente del mismo sujeto que recibe el don, como ocurre en la gracia "gratum faciens" (Cf. J. Ferrer Arellano, La eucaristía sacramento de la unidad... cit.).

"El espíritu Santo, no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios "res et sacramentum) y le adorna con virtudes" (res tantum)", sino que también distribuye gracias especiales" (gratis datae=carismas)" entre los fieles "(sellados con el carácter)" de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere, (1 Cor. 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia" (Carismas que concretan, especializándola, la común llamada a participar en la misión de la Iglesia: la común destinación al culto y santificación del carácter sacramental n.1): habilitando así a quienes los reciben "para poder desempeñar una misión específica" L.G., 12 b).

187 Cf. Pablo VI, Credo del Pueblo de Dios, n. 24.

188 Cf. Collantes, La Iglesia de la palabra, II, Madrid, 1972, p. 177.

189 Cf. Mt. 28, 18.

190 Cf. P. Rodríguez, Iglesia y ecumenismo, p. 129 ss.

sobre el Cuerpo de Cristo verdadero; otro secundario, sobre el Cuerpo Místico de Cristo. El segundo acto o ministerio depende del primero, pero no al revés" (S. Th., Supl. 36,21). *"Todo lo demás debe girar alrededor. Otras tareas: predicación, catequesis, etc... carecerían de base si no estuvieran dirigidas a encontrarse con El en el tribunal amoroso de la Penitencia y en la renovación incruenta del Sacrificio del Calvario en la Santa Misa, que si es el centro y la raíz de la vida del cristiano, lo debe ser de modo especial de la vida del sacerdote"* ¹⁹¹.

En el Sacrificio de la Misa la Iglesia se realiza a sí misma. Todas sus otras actividades se ordenan de ella y de ella obtienen su eficacia salvífica. "La liturgia y en especial la Misa es la cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" (S.C., 10).

Todo el ministerio sacerdotal, por consiguiente, está ordenado o fluye del sacrificio de la Misa, que sólo el sacerdote puede realizar. Si hay una idea claramente establecida y reiterada en el último concilio es este. Resulta tragicómica la generalizada concepción sobre el ministerio y vida de los sacerdotes al margen del altar, propio de un "metaconcilio" que refleja una profunda crisis de fe y de identidad sacerdotal. La eficacia del ministerio sacerdotal está en el altar, depende de él, como la de Cristo dependió de la Cruz. "Todos los ministerios eclesíasticos y obras de apostolado están íntimamente trabados en la Sagrada Eucaristía y a ella se ordenan. Así son ellos (los presbíteros) invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos, todas sus obras, en unión con el El mismo. Por lo mismo la Eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica" (PO,5).

Por eso *"en el ministerio del sacrificio eucarístico cumplen (los presbíteros) su principal ministerio"* (PO,13), "enseñan a fondo a los fieles a ofrecer a Dios Padre de la víctima divina en el sacrificio de la Misa, y hacer juntamente con ellos, la oblación de su propia vida" (PO,6).

La Iglesia no se edifica sobre comités, juntas o asambleas. La palabra y la acción de sus miembros salvarán al mundo en la medida en que estén conectados con el sacrificio redentor de Cristo, actualizado en la Misa, que aplica toda su fuerza salvífica. Toda palabra que se oye en la Iglesia, sea docente, autoritativa o sacramental, sólo tiene sentido salvífico, y edifica la Iglesia, en la medida en que es preparación, resonancia, aplicación o interpretación de la "protopalabra" ¹⁹²: la palabra de la anamnesis ("hoc est enim corpus meum...") que hace presente al mismo Cristo y su acción redentora eternamente actual, al actualizar el sacrificio del Calvario.

191 J. Escrivá de Balaguer, Amor a la Iglesia, cit. p.

192 La expresión es de K. Tahner, en escritos de teología, IV, passim.

SEGUNDA PARTE

TRATADO DE NOVÍSIMOS

1. El hombre consta de dos partes esenciales: el cuerpo material y el alma espiritual, que es inmediatamente la forma sustancial del cuerpo. (De fe).

a) El Concilio IV de Letrán y el del Vaticano I nos enseñan: "deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam"; Dz 428, 1783.

Se opone a la doctrina de la Iglesia el espiritualismo exagerado de Platón y de los origenistas. Estos enseñan que el cuerpo es carga y estorbo para el alma; es ni más ni menos que su mazmorra y sepultura. Tan sólo el alma constituye la naturaleza humana; el cuerpo no es sino una especie de sombra. Según la doctrina de la Iglesia, el cuerpo es parte esencialmente constitutiva de la naturaleza humana.

Cuando San Pablo nos habla de lucha entre la carne y el espíritu (Rom 7,14 ss), y cuando suspira por verse libre de este cuerpo de muerte (Rom 7,24), no piensa en la condición física del cuerpo, sino en el deplorable estado de desorden moral en que se halla por el pecado.

Es igualmente incompatible con el dogma católico el tricotomismo que enseñaron Platón, los gnósticos, maniqueos y apolinaristas y en los tiempos modernos Anton Günther. Esta doctrina enseña que el hombre consta de tres partes esenciales: el cuerpo, el alma animal y el alma espiritual (sarx, psijé pneuma).

El VIII Concilio universal de Constantinopla (869-870) condenó semejante doctrina bianímica declarando como dogma católico que el hombre no posee más que una sola alma racional: "unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem", Dz 338. El alma espiritual es principio de la vida espiritual y al mismo tiempo, lo es de la vida animal (vegetativa y sensitiva); Dz 1655, nota 3.

b) El cuerpo y el alma no se hallan vinculados por una unión meramente extrínseca o por sola unidad de acción, como un recipiente y su contenido o como un piloto y su nave (Platón, Descartes, Leibniz); antes bien, cuerpo y alma constituyen una unión intrínseca o unidad de naturaleza, de suerte que el alma espiritual es por sí misma y esencialmente la forma del cuerpo. El Concilio de Vienne (1311-1312) definió: "quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter"; Dz 481; cf. 738, 1655.

Esta declaración del Concilio va dirigida contra el teólogo franciscano Pedro Juan Olivi (1298), el cual enseñaba que el alma racional del cuerpo, siéndolo únicamente por medio de la forma sensitiva y vegetativa realmente distinta de ella. Con ello perecería la unidad sustancial de la naturaleza humana, quedando suplantada por una mera unidad dinámica de acción. La definición del Concilio de Vienne no significa el reconocimiento dogmático de la doctrina tomista sobre la unicidad de la forma sustancial ni del hilemorfismo que enseña el aristotelismo escolástico.

Según Gen 2,7, la materia del cuerpo se convierte en cuerpo humano vivo en cuanto se le infunde el alma, la cual, según Gen 1,26, es espiritual, pasando entonces el cuerpo a formar parte

constitutiva de la naturaleza humana. Según la visión de Ezequiel 37,1 ss, los miembros muertos del cuerpo se despertaron a la vida por el alma espiritual.

Los santos padres entendían que la unión de cuerpo y alma era tan íntima que llegaron a compararla con la unión hipostática; Cf. el símbolo Quicumque (Dz 49). San Agustín enseña: "Por el alma tiene el cuerpo sensación y vida" (De civ. Dei XXI 3,2); cf San Juan Damasceno, De fide orth. 11,12.

2. La muerte consiste en la separación del alma de su propio cuerpo, dejando de ser su forma sustancial o principio vital.

La medicina describe la muerte como "el cese de la función del organismo como un todo, sin esperanza de recuperación" (J. Vázquez, GER, XVI, p. 296 a): es decir, la pérdida de la unidad funcional; de la capacidad de comportarse como un todo orgánico. Es el alma, según Aristóteles, el principio inmanente vital que da razón de esa unidad orgánica, por la que se armoniza una serie de funciones en un todo. De ahí que Santo Tomás escriba: "ratio mortis est animam a corpore separari" (Comp. Th., I,230). Esta definición, válida para cualquier ser vivo que muere, se aplica sin embargo, "propriadamente" sólo al hombre, pues en las plantas y animales la forma animante depende esencialmente de la materia que vivifican y perece juntamente con ella. Es más una "difuminación" de su principio de vida que una separación, como acontece con el alma humana, que puede vivir o "subsistir" separada del cuerpo y es inmortal, como se expondrá en la II Coll.

Rahner ha negado que sea posible una definición de la muerte (Cfr. Sentido teológico de la muerte, p. 19), y por ello, al referirse a la separación entre el alma y el cuerpo que se opera en la muerte, ha señalado que se trata de "una descripción clásica de la muerte desde el punto de vista teológico", porque desde el punto de vista filosófico le resulta "oscuro el concepto de separación" entre ambos. Esta posición, depende de una antropología platonizante, de inspiración heideggeriana, que en el fondo supone cierto menosprecio de la materia, en contraposición a la doctrina católica, que asume decididamente lo material del hombre. Así se cumple, una vez más, la afirmación de Pieper, según la cual "la interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal" (Muerte e inmortalidad, p. 50).

La Iglesia ha enseñado siempre esta doctrina de la muerte como separación del alma, que repite constantemente, sobre todo en las preces de la recomendación del alma y en la liturgia de difuntos.

Esta idea se preite constantemente en la Sagrada Escritura: se rompe con la muerte el cordón de plata que une el espíritu al cuerpo material (Cfr. Eccle. 12,7 en esta I Coll.) San Plablo llama a la muerte una disolución del vínculo que ata el espíritu al cuerpo (*desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*, Phil I,23) o también resolución del mismo (*tempus resolutionis meae instat*, 2 Tim. 4,6); y llama al cuerpo tienda donde mora el alma, de la que seremos despojados por la muerte (*nam et qui sumus in hoc Tabernáculo, ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri...*, 2 Cor. 5,4). La misma idea repite San Pedro cuando habla de la tienda de su cuerpo y de su próxima partida hacia el Señor (2 Petr. 1, 13-15).

3. La muerte es consecuencia punitiva del pecado de Adán. (De fe, definida, C. Trento, sess. V).

En su decreto sobre el pecado original nos enseña que Adán, por haber transgredido el precepto de Dios, atrajo sobre sí el castigo de la muerte con que Dios le había amenazado y transmitió además este castigo a todo el género humano; Dz 788 s; Dz 191, 175.

Aunque el hombre es mortal por naturaleza, ya que su ser está compuesto de partes distintas, sabemos por testimonio de la revelación que Dios dotó al hombre, en el paraíso, del don preternatural de la inmortalidad corporal. Mas, en castigo de haber quebrantado el mandato que le había impuesto para probarle, el Señor le infligió la muerte, con la que ya antes le había intimidado (Gen. 2,17 y 3,19); Rom. 5,15: en Sda. Ser.). San Agustín defendió esta clarísima

verdad revelada contra los pelaginos, que negaban los dones del estado original y por tanto, consideraban la muerte exclusivamente como consecuencia de la índole de la naturaleza humana.

La muerte como pena del pecado es una verdad oscurecida en algunas publicaciones teológicas influenciadas por la filosofía de M. Heidegger (Rahner, Boros, el último Schmaus) etc; verdad, por otra parte, imprescindible para entender en su integridad el concepto de pena, ya que, como hace notar Santo Tomás, "sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum contrarium voluntati. Malum autem et privatio boni" (C., G. II, 141). La muerte es privación de bien, y ciertamente, del bien que "máxime amatur". Por ello, la muerte es "poenosa et maxima poenarum, in quantum subtrahitur primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur" (S. Th., Suppl., q. 86, a. 2, ad. 3). Por ello, en la muerte de Cristo se revela hasta el máximo su infinita caridad.

Se puede hablar de una peculiar incongruencia metafísica (Cfr. L.F. Mateo Seco, *Veritas et Sapientia*, pp. 312 s.) -no receptada en ningún otro ser creado- que la muerte entraña en el caso del hombre, por la estrecha unión existente entre el alma y el cuerpo: de ahí -"suposita providencia"- la coherencia de que Dios haya dotado a la naturaleza humana en el estado de justicia original con el don de inmortalidad, don que otorgaba "al cuerpo cierta incorruptibilidad" y al alma "la fuerza de guardar incorruptiblemente al cuerpo". Es pues, un don divino otorgado al hombre con el fin de establecer el "equilibrio" conveniente entre cuerpo y espíritu, tornando a la materia -corruptible- totalmente apta para su forma inmortal. Santo Tomás entiende este don como "prohibens", como impidiendo la corrupción natural (S. Th. I-II, q. 85 y 86).

Por esa razón la pérdida de este don debe entenderse como "sustracción del divino beneficio con el cual se conservaba la integridad de la naturaleza humana". De esa pérdida siguen la muerte y las demás calamidades de la vida presente. La muerte, por tanto, es natural al hombre, si se atiende a su materia; y es penal "por la pérdida del divino beneficio que preservaba de la muerte". Sólo en relación con la existencia de este don y con su pérdida puede decirse que la muerte es pena del pecado. Es, consiguientemente, necesario afirmar que la muerte es pena del pecado original y no de los pecados actuales, ya que el pecado actual "privat gratiam quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat" (S. Th. I-II, q. 85, a. 5, ad. 3).

4. Con la muerte cesa el tiempo de merecer y desmerecer y la posibilidad de convertirse. Sent. próxima a la fe. (Según muchos teólogos de fe divina y católica implícitamente definida).

A esta enseñanza de la Iglesia se opone la doctrina origenista de la "apocatástasis", según la cual los ángeles y los hombres condenados se convertirán y finalmente lograrán poseer a Dios. Es también contraria a la doctrina católica la teoría de la transmigración de las almas (metempsicosis, reencarnación), muy difundida en la antigüedad (Pitágoras, Platón, gnósticos y maniqueos) y también en los tiempos actuales (teosofía) según la cual el alma, después de abandonar el cuerpo actual, entra en otro cuerpo distinto hasta hallarse totalmente purificada para conseguir la bienaventuranza.

Un sínodo de Constantinopla del año 543 reprobó la doctrina de la apocatástasis; Dz 211. En el Concilio del Vaticano I se propuso definir como dogma de fe la imposibilidad de alcanzar la justificación después de la muerte, Coll. Lac. VII 567.

Es doctrina fundamental de la Sagrada Escritura que la retribución que se recibe en la vida futura dependerá de los merecimientos o desmerecimientos adquiridos durante la vida terrena. Según Mt 25, 34 ss, el soberano Juez hace depender su sentencia del cumplimiento u omisión de las buenas obras en la tierra. El rico epulón y el pobre Lázaro se hallan separados en el más allá por un abismo insuperable (Lc 16,26). El tiempo en que se vive sobre la tierra es "el día", el tiempo de trabajar; después de la muerte viene "la noche", cuando ya nadie puede trabajar" (Ioh 9,4). San Pablo nos enseña: "Cada uno recibirá según lo que hubiere hecho por el cuerpo (en la tierra), bueno o malo" (2 Cor 5,10). Y por eso nos exhorta el Apóstol a obrar el bien "mientras tenemos tiempo" (Gal 6,10; cf. Apoc. 2,10).

Si exceptuamos algunos partidarios de Orígenes (San Gregorio Niseno, Dídimo), los padres enseñan que el tiempo de la penitencia y la conversión se limita a la vida sobre la tierra.

El hecho de que el tiempo de merecer se limite a la vida sobre la tierra se basa en una positiva ordenación de Dios. De todos modos, la razón encuentra muy conveniente que el tiempo en que el hombre decide su suerte eterna sea aquel en que se hallan reunidos el cuerpo y al alma, porque la retribución eterna caerá sobre ambos. El hombre saca de esta verdad un estímulo para aprovechar el tiempo que dura su vida sobre la tierra ganándose la vida eterna.

Santo Tomás afirma (C. Gent. IV. C. 95) que todo hombre juzga prácticamente según su tendencia. Ahora bien, nuestra inclinación hacia el último fin libremente elegido puede cambiar mientras el alma está unida al cuerpo (que le ha sido dada para que tienda a su propio fin); pero esta inclinación no cambia ya después de la separación del cuerpo, ya que el alma juzga entonces de modo inmutable, según aquella misma inclinación irrevocablemente fijada en su elección. El último acto libre previo a la muerte (la "última batalla" del estado de viador) decide, pues, una eternidad feliz o desdichada.

5. Teorías recientes sobre la naturaleza de la muerte como acción llena de sentido en la que se ejerce al máximo la libertad; teoría de la decisión final.

La opinión recientemente propuesta por Blorieux, inspirada en Cayetano, de que el alma, en el mismo instante indivisible de la muerte, pero ya a la manera de los espíritus separados, realice un acto libre del que dependa su suerte eterna, no parece que pueda admitirse. Porque, como este instante sea indivisible y el alma realice aquel acto al modo de los espíritus separados, este acto equivaldría a una decisión final puesta después de la muerte o del estado de vía; ni puede probarse en modo alguno que se de lugar y libertad a cada uno de los hombres en su último momento para elegir entre Dios y las criaturas; aunque esto se dé, sin duda alguna, a veces o con mucha frecuencia.

Boros considera este estudio como un hito (véase "recensión") Tras Glorieux, la hipótesis por el propuesta ha sido corregida y aumentada con nuevos elementos tomados principalmente por profesores de Teología a la filosofía existencial, sobre todo a M. Heidegger. Así, la muerte no sólo es presentada como un acto plenamente consciente y de categoría distintas a todos los actos realizados durante la vida, sino que en sí misma es realización del hombre. En estas hipótesis, "la muerte es, por propia naturaleza, la autocompleción personal" (Rahner) y aparece definida como "el lugar ópticamente privilegiado de concienciación y libertad" "abriendo al hombre la posibilidad del primer acto plenamente personal" (Boros).

La muerte es cesación de la vida, privación, defecto, mal. En cuanto tal, ni es "res aliqúia", ni "habet virtutem aliquam agendi". Al hablar de ella en sentido positivo, como otorgando plenitud al ser, al concebirla como acción llena de sentido, se corre el peligro de olvidar que es "non ens" por ser mal, y que no posee ni causa formal, ni causa final, ni causa eficiente, sino meramente deficiente, es decir, "inquantum agens est deficientis virtutis".

6. Carácter meritorio del morir en Cristo.

Pieper ha descrito con sagacidad la rebelión oculta en el pensamiento de Heidegger -en el que se inspiran estos teólogos desviados- contra el carácter penal de la muerte: "Se ha llegado a decir, escribe, que la única actitud que propiamente le cuadra al hombre es aquella firme decisión de hacerse libre para la muerte que le ha sido dada como heredad, pero también como una posibilidad libremente elegida, por medio de la cual la existencia, libre para la muerte, se asegura el supremo poderío de su libertad finita, de esa libertad cierta y temerosa para morir... En esta fórmula modelo está contenido el toque de sublevación general contra la interpretación tradicional de la tragedia de la muerte, por la que se pretende quitar a ese tener que morir todo carácter de algo dispuesto por otro, de forma que el hombre mismo, adelantándose, sea quien elegie en uso de su libertad autónoma... Al silenciar y escamotear a ese dolor la naturaleza de verdadero castigo que le es propia, es cuando verdaderamente se convierte la totalidad del fenómeno en un abismo de tinieblas imposible de iluminar" (J. Pieper, o.c., p. 121-122). No podemos menos de recordar al

niño castigado a no jugar que, sorbiéndose las lágrimas, dice que no le importa, porque no quiere jugar.

Desde este punto, la oscuridad de la muerte avanza hacia la aurora, sin perder por ello su carácter trágico. En efecto, debido a su carácter penal, en cierto aspecto, la muerte es buena: "Alio modo (mors) potest considerari secundum quod habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quaedam poena justa" (II-II, q. 164, a. 1) Ahora bien, por muy justa que sea esta pena inflingida por el pecado de origen, para que se torne medicinal, es necesario que sea aceptada como castigo: "Por mortem naturalem non purgatur aliquis de peccato actuali, sed per mortem illatam bene potest purgari" (In IV Sent., disp. 20, 1,3 ad 3). Esa luz que hace amable a la muerte va creciendo en la medida que nos acercamos a Cristo, y nos unimos a su sacrificio en el Calvario. Es en la cruz de Cristo y en esa muerte soportada "ex caritate et oboedientia", donde la muerte, sin dejar de ser mal, se torna redención y sacrificio satisfactorio y meritorio: una "buena amiga" que facilita el camino del Cielo; "El principio" del "Galardón de la soberana vocación en Jesucristo" (Phil 3,13.).

Subsistencia del alma humana, espiritual e inmortal, después de la muerte.

El enunciado de la "Collatio" es transcripción de la Carte de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la fe, dirigida el 17-V-1979 a las Conferencias episcopales para salir al paso de algunos errores sobre escatología, en especial sobre la denominada "escatología intermedia", referida a la condición del hombre entre la muerte y la Parusía.

1. Cada hombre posee un alma espiritual e inmortal.

La espiritualidad del alma, definida en los Concilios Lateranense IV y Vaticano I (Denz. 428, 1783) fue tratada en la I Collatio.

El V Concilio universal de Letrán (1512-17) condenó a los neoaristotélicos de tendencia humanista (Pietro Pomponazzi), los cuales renovaron el monopsiquismo averroísta enseñando que el alma racional es en todos los hombres la misma numéricamente y que solamente esa alma universal es la que goza de inmortalidad: "damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in conctis hominibus". "Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o que es una sola en todos los hombres"; Dz 738. La individualidad del alma es presupuesto necesario de la inmortalidad personal.

En el Antiguo Testamento resalta mucho la idea de la retribución en esta vida. Sin embargo, aun los libros más antiguos (contra lo que afirma la crítica racionalista) conocen la fe en la inmortalidad. La vida sobre la tierra, según apreciación de la Sagrada Escritura en Gen 47,9, es un morar en país extraño. Los muertos van a reunirse con sus padres (Gen 15,15) se juntan con los de su pueblo (Gen 25, 8 y 17 etc.), van a dormirse con sus padres (Deut. 31,16; 3 Reg 2,10, etc). El alma, después de la muerte, entra en el seol, es decir, en una mansión común donde moran las almas separadas de los cuerpos (Gen 37,35). Los libros más modernos, sobre todo el libro de la Sabiduría, abundan en testimonios de la fe en la inmortalidad del alma que abrigaba el pueblo israelita; cf. especialmente Sap 2,23.

La fe en la vida futura, claramente expresada en el Nuevo Testamento, se apoya en la firme convicción de la inmortalidad personal. Jesús enseñaba: "No temáis a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla" (Mt 10,28). San Pablo está convencido de que inmediatamente después de la muerte (no después de la resurrección) alcanzará la unión con Cristo: "Deseo morir para estar con Cristo" (Phil 1,23). La doctrina sobre la muerte del alma

(tnepsiquismo) es totalmente desconocida en la Sagrada Escritura; cfr. Sac. Script. y Mt 10,39; 16,25; Lc 16,19 ss; 23,43; Ioh 12,25; Act 7,59; 2 Cor 5,6-8.

Los santos padres no sólo testifican unánimemente el hecho de la inmortalidad, sino que al mismo tiempo la razonan con argumentos filosóficos. Orígenes la propugna contra el tnepsiquismo, muy difundido en Arabia. Tratan de ella desde un punto de vista filosófico San Gregorio Niseno en su *Dialogus de anima et resurrectione* y San Agustín en su monografía *De immortalitate animae*.

2. Carta de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la fe de 1979

Algunos autores protestantes contemporáneos (Stange, Schlatter, Althaus) negaron que lo genuinamente bíblico, lo semítico, como ellos mismos dicen, sea la concepción dual del hombre y no pocos católicos se dejaron influir por ese error. Según ellos, lo bíblico sería la consideración monista del hombre, entendida desde su vertiente materialista. No niegan que en algunos libros bíblicos aparezca con toda claridad la presentación dual del hombre; pero afirman que tales libros estarían corrompidos por influencias helénicas y no serían, por consiguiente, realmente inspirados. Al aceptar la Iglesia, como presupuesto de muchos de sus dogmas, la composición dual del hombre, se apartaría -siempre según esos autores- del genuino espíritu bíblico y sería por tanto, infiel a la Revelación.

Buena prueba de la debilidad argumentativa de tales teólogos es el hecho de que el mismo Althaus, veintiocho años después de sus afirmaciones anteriormente reseñadas (es decir en 1950), se retractó abiertamente al reconocer que también la tradición semita de la Biblia adoptaba el "esquema dualista (mejor: dual)". Pero la siembra doctrinal ya estaba hecha, y no hubo manera de detener el progreso de las ideas que esos teólogos protestantes habían propalado. Este es uno de los fenómenos culturales más sorprendentes de nuestros días, como Ratzinger afirma, sólo explicable por el hecho de que el ambiente doctrinal estaba preparado por la filosofía positivista y las ciencias experimentales para el rechazo de la existencia del alma. Así ha sido como se ha venido abajo una de las ideas cristianas más arraigadas en el pueblo fiel y más básicas para la Fé católica.

La Sagrada Congregación "pro Doctrina fidei", sale al paso de esos errores en el punto tercero de la carta del 79: "La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra alma, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque Ella (la Iglesia) no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos".

Como puede deducirse de una atenta lectura de este documento citado, la Iglesia no acepta así como así la herencia de los pensadores griegos. De entrada rechaza el dualismo platónico, que consideraba que sólo el alma sería verdaderamente el hombre, de forma que el alma en el cuerpo constituiría una situación antinatural para el hombre, que sólo alcanzaría su verdadera condición humana por medio de la muerte. También se aparta del monopsiquismo aristotélico, para el que, como se sabe, el nous -principio del conocer y del querer- que carecería de toda comunidad fisiológica con el cuerpo, sería lo divino en nosotros. Ni el alma encarcelada en un cuerpo, ni la "máxima aporía" del sistema aristotélico podían dar razón del hombre, que se nos aparece en la Sagrada Escritura como una criatura, salida de las manos de Dios unitaria y dual al mismo tiempo. La Iglesia -al custodiar y explicar a las categorías bíblicas (si se nos permite la expresión), es decir, al dualismo antropológico bíblico. Esto fue también lo que pretendió Santo Tomás, cuando interpretó a Aristóteles, ni sin corregirle. No se olvide que Santo Tomás no fue propiamente aristotélico pues, aunque tomó muchos elementos de Aristóteles, después los recompuso según su propia síntesis. Averroes, el Comentador del Estagirita por excelencia, fue mucho más genuinamente aristotélico, llevando hasta su culminación el sistema del Corpues aristotélico: por ello Averroes concluyó que el intelecto (tanto agente o activo como paciente o material) era único para toda la humanidad (C.G.II, 73 y 75).

3. La espiritualidad e inmortalidad del alma se puede demostrar racionalmente.

La sobrevivencia de un elemento incorruptible individual y propio de cada hombre era algo evidente para los griegos de la época clásica. Está claro, decían, que la operación de conocer, propia del hombre, no consiste en un puro reflejar la realidad, sino, por el contrario, es una real experiencia de lo verdadero y de lo falso. Por consiguiente, el conocer ha de hallarse enteramente fuera de las posibilidades de la materia. Sólo si el conocer consistiese en un puro reflejo del objeto, podrían creerse que el conocer es de naturaleza material. Así argumentaban los griegos; así razonó Santo Tomás (S. Th., 61,2,3, 75, 2c; C.G. II, 68); y así, también, se expresan todavía los pensadores contemporáneos. Pues bien, si el conocer es una operación enteramente inmaterial, forzosamente también tendrá que serlo la facultad que la hace posible. Luego el alma es espiritual. Y si es espiritual, es necesariamente incorruptible. He aquí una deducción lógica impecable desde el punto de vista racional, que además ha sido sancionada indirectamente por el Magisterio de la Iglesia al censurar las doctrinas de Bonnetty, en 1855.

La razón natural prueba la inmortalidad del alma por su simplicidad física. Como no está compuesta de partes, no puede tampoco disolverse en partes. Dios podría, sin duda, aniquilar el alma; pero es conforme a la sabiduría y bondad de Dios que satisfaga en la vida futura el ansia natural del alma por alcanzar la verdad y la dicha, y es conforme con la justicia divina que retribuya cumplidamente al alma en la otra vida.

La descripción que el Concilio Vaticano II (G.E, n.18) hace de la situación del hombre ante la muerte, en lo que tiene de constatación de una angustia ante el temor de que la muerte sea un extinguirse definitivamente, y el modo de hablar del avanzar hacia la muerte como de una interna y progresiva disolución del cuerpo, que el hombre experimenta en sí cada día, están fuertemente inspirados en la moderna filosofía existencialista, que ha subrayado la presencia continúa de la muerte en la vida humana. La muerte no es meramente un término extrínseco al que nos encaminamos, sino una realidad que opera en nuestro interior desde el primer instante de nuestra existencia. Cada paso que damos en la vida va señalado por una operación de la muerte en nosotros. El existencialismo no puede tomar en serio -como, por los demás, no la tomaría ningún hombre normal, por muy materialista que fuera y por muy convencido que estuviera de que no hay nada después de la muerte- la declaración de Epicuro, que nos ha conservado Diógenes Laercio: "La muerte no es nada con respecto a nosotros. Cuando existimos nosotros, la muerte todavía no existe; cuando la muerte existe, ya no existimos nosotros". No. La muerte existe y acompaña todo instante de nuestra existencia.

¿Cómo comportarse ante esta angustia? ¿Cómo alcanzar una existencia auténtica en que la angustia sea superada? El existencialismo pretende ofrecer un camino para lograrla y peña hacerlo proponiendo la aceptación del naufragio total y como superación de la angustia. Sólo así se alcanzaría una existencia auténtica.

El Concilio propone la verdadera superación en cuanto que descubre, precisamente en esa instintiva resistencia psicológica del hombre a la idea de naufragio total, un argumento a favor de la inmortalidad y pervivencia después de la muerte. Esa resistencia instintiva no es valorada por el Concilio en un modo negativo, como mero sentimiento de miedo, en el sentido del existencialismo clásico; sino que hace de ella una valoración plenamente positiva, interpretándola como reflejo de una semilla de inmortalidad, irreductible a la sola materia (espiritual por tanto) que hay en el hombre. No es posible otra valoración de la resistencia instintiva que tiene el hombre frente a la idea de la desaparición total, sino ésta plenamente positiva, a no ser que se suponga que el hombre no está bien hecho; pero la hipótesis de que el hombre no estuviera bien hecho haría imposible todo filosofar.

4. Subsistencia individual del alma separada.

La positiva inmaterialidad del alma, es decir, su espiritualidad, exige su subsistencia después de su muerte. Sin embargo, no implica necesariamente una subsistencia individualizada

después de la muerte, en el sentido de que subsistan tantas almas cuantos hombres murieron. También quedaría garantizada con una subsistencia única, común a todos los hombres. Aristóteles fue claramente consciente de tal dificultad y no pudo resolver lo que se ha llamado la "aporía aristotélica": que lo que era diverso en los distintos hombres y era el fundamento de los distintos "yoes" humanos, podía ser al mismo tiempo lo mismo en todos los hombres.

Por ello, precisamente, la Iglesia salió al paso de las ideas neo-aristotélicas de Pomponazzi, en 1513, definiendo la multiplicidad de las almas humanas inmortales.

Desde comienzos de nuestro siglo la teología protestante ha intentado dar razón de la vida eterna o vida perdurable prescindiendo de la subsistencia del alma, cuando no negándola expresamente. El resultado ha sido, no podía ser otro, la evaporización de la realidad escatológica intermedia. Para Barth, la muerte situaría al hombre en la eternidad, en esa otra dimensión de la cual no se puede ni juzgar, ni siquiera hablar, desde nuestra dimensión temporal. Así quedaban puestas ya las bases para el ulterior desarrollo de la teología protestantes por las vías de la "muerte total" (Ganztod), de la "resurrección de la muerte" (o la muerte como resurrección), y de la "resurrección de todo el hombre" (no de la carne), entendida esta resurrección a modo de una especie de re-creación. En tal contexto doctrinal no puede hablarse ya, como resulta obvio, de sobrevivencia después de la muerte. La Iglesia, que reconoce la alta dificultad especulativa inherente a los temas de la escatología intermedia, ha enseñado cuidadosamente la doctrina de la fe sobre la sobrevivencia y subsistencia del alma separada, en dos proposiciones (Carta del 79): "La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición que los hombres tienen inmediatamente después de la muerte".

"La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos".

La carta del 79 evita el uso del término "persona" referido al alma separada. No lo evita porque ponga en duda que el alma separada sea sujeto de atribuciones, puesto que está claro que el alma separada es consciente y que goza de voluntad, sino porque "persona" según la tradición filosófica clásica, de la cual es testigo Santo Tomás, no sólo significa sujeto de atribuciones sino principalmente "aquello que es lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional". Y resulta obvio, como expresamente lo recuerda el Angélico, que el alma separada es algo imperfecto: "El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, pero no es toda la naturaleza humana racional, y por ello, no es persona".

Santo Tomás, que había triunfado abiertamente al explicar la naturaleza del hombre como compuesto de alma y cuerpo, y que también había salido airoso -en virtud de su genial descubrimiento del *actus essendi*- al explicar la subsistencia de las formas puramente espirituales, como son los ángeles, se encuentra en evidente dificultad al tratar el tema del alma separada. ¿Cómo es posible que subsista separada una forma que no agota toda su especie? ¿cómo puede individualizarse una forma cuya esencia consiste en animar un cuerpo, si ya no hay tal cuerpo? Es la gran aporía que Aristóteles dejó irresuelta.

Cuando el alma se separa del cuerpo deja de existir el hombre -la persona- y el cuerpo del hombre vivo deja de existir en cuanto a tal, porque recibía el *esse* por el alma que ya no lo informa. El alma, en cambio, arrastra tras de sí, mejor dicho, consigo misma (el *esse* que antes tenía, que posee ya como algo propio. No hay duda de que el *esse* del alma separada es el mismo que tenía antes unida al cuerpo, y que, por consiguiente, no ha habido nueva creación, porque la dependencia que guarda el alma separada con relación al cuerpo que tuvo es un signo de que el *esse* es el mismo.

El Angélico apela al poder omnipotente de Dios, que conserva en su subsistencia el alma separada. Tal intervención, de Dios no es de carácter sobrenatural -entendiendo por sobrenatural lo que supera toda naturaleza creada o creable, y no es ni exegitivo, ni consecutivo, ni constitutivo de tal naturaleza-; sino de carácter natural, es decir, un concurso especial de la Omnipotencia divina que sostiene en el ser, al alma separada. La subsistencia del alma separada es, por consiguiente, algo natural -por creación- en el alma; pero constituye una propiedad distinta de la inmortalidad y no fluye naturalmente de ella (Ratzinger).

5. Operaciones del alma separada.

El alma, no teniendo ya cuerpo, no tiene ya las operaciones sensitivas de los sentidos externos e internos, en particular las de la imaginación, todas ellas operaciones de un órgano animado. Asimismo, las facultades sensitivas las tiene sólo radicalmente, ya que las tales no existen actualmente más que en el compuesto humano.

Por el contrario, conserva actualmente sus facultades superiores puramente espirituales: la inteligencia y la voluntad, así como los hábitos de una y otra. Igualmente el alma separada conserva los actos de estas facultades superiores y de los hábitos que permanecen en ella. Sin embargo, el ejercicio de estos actos se ve en parte impedido, porque no cuenta ya con el concurso de la imaginación, ni de la memoria sensitiva, concurso muy útil para servirse de las ideas abstraídas de las cosas sensibles. ¿Qué sería un orador que no pudiese usar de la imaginación en servicio de su inteligencia? Se vería obstaculizado.

Así los teólogos enseñan comúnmente que siendo preternatural el modo de ser del alma separada del cuerpo (ya que el alma está hecha para animar su cuerpo), ésta tiene también un modo de obrar preternatural; y enseñan también que recibe de Dios, en el instante de la separación, ideas infusas semejantes a las de los ángeles, de las cuales puede servirse sin el concurso de la imaginación (I, q. 89, a. 1).

El uso de las ideas infusas es difícil, porque son, en cierto modo, demasiado elevadas para la inteligencia humana, que es la última de todas y que tiene por objeto proporcionado a ella la última de las cosas inteligibles en la sombra de las cosas sensibles. Estas ideas infusas son, por decirlo así, demasiado altas, como las concepciones metafísicas para un espíritu no preparado, o como un arma gigantesca para un adolescente: el joven David prefería la honda a la armadura de su rey.

Sin embargo, esta doble dificultad en el conocimiento del alma separada tiene una compensación, porque ésta se ve intuitivamente a sí misma, como se ve el ángel (I, q. 89, a. 2). Por consiguiente, ve claramente, sin duda alguna posible, su propia espiritualidad, su inmortalidad, su libertad, y en sí misma, como en un espejo, conoce con perfecta certeza a Dios, autor de su naturaleza. De este modo, los grandes problemas filosóficos se encuentran explicados de golpe con perfecta claridad. Santo Tomás dice: "Anima quodammodo sic liberior est ad intelligendum" (El alma es como más libre para el entender).

De aquí se sigue que las almas separadas se conocen naturalmente las unas a las otras, aun cuando menos perfectamente que los ángeles. Por las ideas infusas que han recibido, no conocen solamente lo universal, sino también lo singular, por ejemplo, las personas dejadas en la Tierra, las cuales tuvieron relaciones especiales con ellas, bien por lazos de familia o de amistad, bien por una misteriosa disposición divina. La distancia local no impide estas relaciones que no provienen de los sentidos, sino de las ideas infusas (loc. cit., a. 4 y 7).

Inmediatamente después de la muerte tiene lugar el juicio particular en el cual la sentencia divina decide la suerte eterna de cada hombre (Sent. próxima a la fe).

Se opone a la doctrina católica la teoría enseñada por diversas sectas antiguas y modernas según la cual las almas, desde que se separan del cuerpo hasta que se vuelven a unir a él, se encuentran en un estado de inconsciencia o semiinconsciencia, el llamado "sueño anímico" (hipnopsiquistas) o incluso mueren formalmente (muerte anímica) y resucitan con el cuerpo (tnetopsiquistas); cf. Dz 1913 (Rosmini) y II Collatio.

La doctrina del juicio particular no ha sido definida, pero es presupuesto del dogma de que las almas de los difuntos van inmediatamente después de la muerte al cielo o al infierno o al purgatorio. Los concilios unionistas de Lyon y Florencia declararon que las almas de los justos que se hallan libres de toda pena y culpa son recibidas en seguida en el cielo, y que las almas de aquellos que han muerto en pecado mortal, o simplemente en pecado original, descienden en

seguida al infierno; Dz 464, 693. El Papa Benedicto XII definió, en la constitución dogmática *Benedictus Deus* (1336) que las almas de los justos que se encuentran totalmente purificadas entran en el cielo inmediatamente después de la muerte (o después de su purificación, si tenían algo que purificar), antes de la resurrección del cuerpo y del juicio universal, a fin de participar de la visión inmediata a Dios, siendo verdaderamente bienaventuradas; mientras que las almas de los que han fallecido en pecado mortal van al infierno inmediatamente después de la muerte para ser en él atormentadas; Dz 530 s. Esta definición va dirigida contra la doctrina enseñada privadamente por el papa Juan XXII según la cual las almas completamente purificadas van al cielo inmediatamente después de la muerte, pero antes de la resurrección no disfrutaban de la visión intuitiva de la esencia divina, sino que únicamente gozan de la contemplación de la humanidad glorificada de Cristo; cf. Dz 457, 493 a, 570 s, 696. El Catecismo Romano (I 8,3) enseña expresamente la verdad del juicio particular.

La Sagrada Escritura nos ofrece un testimonio indirecto del juicio particular, pues enseña que las almas de los difuntos reciben su recompensa o su castigo inmediatamente después de la muerte; cf. Eccli I,13; II,28 s (G 26 s). El pobre Lázaro es llevado al seno de Abraham (*limbus Patrum*) inmediatamente después de su muerte, mientras que el rico epulón es entregado también inmediatamente a los tormentos del infierno (Lc 16,22 s). El Redentor moribundo dice al buen labrador: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23,43). Judas se fué "al lugar que le correspondía" (Act I,25). Para San Pablo, la muerte es la puerta de la bienaventuranza en unión con Cristo; Phil I,23: "Deseo morir para estar con Cristo"; "en el Señor" es donde está su verdadera morada (2 Cor 5,8). Con la muerte cesa el estado de fe y comienza el de la contemplación (2 Cor 5,7; I Cor 13,12).

Al principio no son claras las opiniones de los padres sobre la suerte de los difuntos. No obstante, se supone la existencia del juicio particular en la convicción universal de que los buenos y los malos reciben, respectivamente, su recompensa y su castigo inmediatamente después de la muerte. Reina todavía incertidumbre sobre la índole de la recompensa y del castigo de la vida futura. Bastantes de los padres más antiguos (Justino, Ireneo, Tertuliano, Hilario, Ambrosio) suponen la existencia de un estado de espera entre la muerte y la resurrección, en el cual los justos recibirán recompensa y los pecadores castigo, pero sin que sea todavía la definitiva bienaventuranza del cielo o la definitiva condenación del infierno.

La Iglesia ortodoxa griega, por lo que respecta a la suerte de los difuntos, sigue estancada en la doctrina, todavía oscura, de los padres más antiguos. Admite un estado intermedio que se extiende entre la muerte y la resurrección, estado que es desigual para los justos y para los pecadores y al que precede un juicio particular.

La razón teológica confirma la existencia del juicio particular, ya que es conveniente que haya una sanción definitiva apenas el alma es capaz de ser juzgada acerca de todos sus méritos y deméritos, es decir, desde que el tiempo del mérito ha terminado; ahora bien, esto sucede nada más sobreviene la muerte. Por otra parte, si no fuese así, el alma permanecería en la incertidumbre de su suerte hasta el Juicio Universal; lo cual parece contrario a la sabiduría de Dios, lo mismo que a su misericordia y a su justicia (S. Th. III, 59; 4,1).

Este juicio se nos revela como análogo al de la justicia humana. Pero la analogía supone semejanzas y diferencias. El juicio de un tribunal humano exige tres cosas: el examen de la causa, la sentencia y su ejecución.

En el juicio divino el examen de la causa tiene lugar en un instante, porque no requiere ni testimonios en pro ni en contra, ni la menor discusión. Dios conoce el alma por una intuición inmediata, y el alma, en el instante en que está separada del cuerpo, se ve así misma inmediatamente y es iluminada de modo decisivo e inevitable en lo tocante a todos sus méritos y deméritos. Descubre, por tanto, su propio estado sin posibilidad de error; todo lo que ella ha pensado, dicho y hecho, bueno o malo, todo el bien omitido; su memoria y su conciencia le recuerdan su vida mortal y espiritual, hasta en los menores detalles.

Sólo entonces veremos claramente todo lo que nos era exigido por nuestra vocación personal.

También la sentencia es pronunciada instantáneamente, no por una voz sensible, sino de un modo espiritual, por medio de una iluminación intelectual que aviva las ideas adquiridas y procura las infusas necesarias para abrazar todo el pasado con una sola mirada y sublima el juicio preservándolo de todo error.

El alma ve entonces espiritualmente que es juzgada por Dios y bajo la luz divina, su conciencia pronuncia el mismo juicio definitivo. Esto acontece inmediatamente, apenas el alma se separa del cuerpo, de modo que es lo mismo decir de una persona que está muerta, como decir que está juzgada.

La ejecución de la sentencia es también inmediata: nada, en efecto, puede demorarla. Por parte de Dios, la omnipotencia cumple en seguida las órdenes de la justicia divina, y por parte del alma, el mérito y el demérito, son al decir de Santo Tomás, como la ligereza y el peso de los cuerpos. Si no hay obstáculos, los cuerpos pesados caen, y los cuerpos más ligeros que el medio en que se encuentran, en seguida se elevan. Como los cuerpos tienden a su natural lugar, las almas separadas van sin demora alguna a la recompensa debida a sus méritos (a menos que no deban sufrir una pena temporal en el Purgatorio), o bien van a la pena debida a sus deméritos. En una palabra, van unas y otras hacia el fin de sus propias acciones. Los Padres de la Iglesia han comparado frecuentemente la caridad a una llama viva que sube siempre, mientras el odio siempre cae.

En el juicio particular el alma no ve a Dios intuitivamente, pues en tal caso resultaría beatificada. No ve ni siquiera la humanidad de Cristo, salvo por un favor excepcional; sino que mediante una luz infusa, conoce a Dios como juez soberano y conoce al Redentor como juez de vivos y muertos.

Errores recientes

Los autores recientes que niegan la escatología intermedia (Cfr. II Coll.), por rechazar la subsistencia del alma separada, no aceptan tampoco, lógicamente, el juicio particular.

Otros lo conciben no como heterojuicio sino como autojuicio. El alma separada conoce perfectamente su propia situación; mirándose a sí misma, se autojuzga y se coloca a sí misma en la situación que le corresponde. El juicio particular sería algo así como la transposición al más allá y la revelación del juicio que el alma ha ido haciendo de sí misma aquí abajo con toda su vida.

L. Scheffczyk ha insistido en la insuficiencia de estas formulaciones. Si el alma se juzga a sí misma, ¿estaría asegurada la objetividad de ese juicio? En realidad, la tendencia al egoísmo es propia del ser intelectual creado en cuanto tal y no sólo del hombre en su condición terrestre. Tampoco parece suficiente afirmar un reforzamiento de las fuerzas cognoscitivas del alma, por una iluminación sobrenatural, para dirigir las después sobre su propia situación. El pecado en toda su dimensión y gravedad no puede ser comprendido sin un más alto conocimiento de Dios. El misterio del pecado -auténtico misterio de iniquidad- no es perceptible tomándose a sí mismo como medida, sino sólo en relación a la medida de Dios.

Teniendo en cuenta estas observaciones, no se ve como pueda seguirse hablando de autojuicio. Una luz de Dios, que lleva a un enfrentamiento con Dios es, superada toda imagería popular, un esquema dialogal (en el que Dios tiene la iniciativa iluminando) y un verdadero heterojuicio.

El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium* (nº 48), hace referencia al juicio particular en términos que favorecen la idea de heterojuicio ("presentarse ante el tribunal de Cristo").

Antes de que reinemos con Cristo glorioso, todos nosotros compareceremos "ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual de las cosas propias del cuerpo según que hizo el bien o el mal". Se refiere este texto a un juicio anterior al fin de los tiempos, ya que están antes de las palabras "y al fin del mundo", se trata, por tanto, de una enseñanza sobre el juicio particular, (la primera explícita sobre este tema que aparece en el magisterio eclesial) del que se habla con palabras tomadas de 2 Cor 5,10; exegeticamente se discute si estas palabras de San Pablo se

refieren al juicio particular o al juicio final. (No parece que aunque el Concilio utilice estas palabras para hablar del juicio particular, haya querido resolver la cuestión exegética).

La fórmula "terminado el único curso de nuestra vida terrestre", que precede al párrafo citado, se añadió en la redacción definitiva para afirmar la irrepetibilidad de la vida humana contra las tendencias reincarnacionistas; el número elevado de 123 Padres que pidieron la introducción de esta frase demuestra que no faltan en nuestros días regiones donde las filosofías reincarnacionistas constituyen un auténtico problema.

El juicio universal

Cristo, después de su retorno, juzgará a todos los hombres (de fe). Casi todos los símbolos de fe confiesan, con el símbolo apostólico, que Cristo al fin de los siglos "vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos", es decir, a todos a aquellos que vivan cuando El venga y a todos los que hayan muerto anteriormente (según otra interpretación: a los justos y a los pecadores).

Este dogma es impugnado por todos aquellos que niegan la inmortalidad personal y la resurrección.

La doctrina del Antiguo Testamento sobre el juicio futuro muestra una progresiva evolución. El libro de la Sabiduría es el primero que enseña con toda claridad la verdad del juicio universal sobre justos e injustos que tendrá al fin de los tiempos (4,20; 5,24).

Los profetas anuncian a menudo un juicio punitivo de Dios sobre este mundo designándolo con el nombre de "día de Yahvé". En ese día Dios juzgará a los pueblos gentílicos y liberará a Israel de las manos de sus enemigos; cf. Joel 3 (Mt 4), I ss. Pero no sólo serán juzgados y castigados los gentiles, sino también los impíos que vivan en Israel; cf. Amós 5,18-20. Se hará separación entre los justos y los impíos; cf. Ps 1,5; Prov. 2,21 s; Is 66, 15 ss etc; "juicio de las naciones" que coincidirán con la purificación del mundo de su apostasía y con la conversión de Israel, según algunos autores.

Jesús toma a menudo como motivo de su predicación el "día del juicio" o "el juicio", cf. Mt 7,22 s; II, 22 y 24; 12,36 s y 41 s. El mismo, en su calidad de "Hijo del hombre" (Mesías) será quien juzgue: "El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras" (Mt 16,27); "Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar. Para que todos honren al Hijo como honran al Padre... y le dió poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre" (Ioh 5,22 s y 27).

Los apóstoles predicaron esta doctrina de Jesús. San Pedro da testimonio de que Jesucristo "ha sido instituido por Dios juez de vivos y muertos"; Act 10, 42; cf. I Petr. 4,5; 2 Tim 4,1; San Pablo dice en su discurso pronunciado en el Areópago (Act 17,31) y escribe en sus cartas que Dios juzgará con justicia al orbe por medio de Jesucristo; cf. Rom 2,5-16; 2 Cor 5,10. Como Cristo ejercerá el oficio de juez, San Pablo llama al día del juicio "el día de Jesucristo"; Phil 1,6; I Cor 1,8; 5,5.

Jesús nos da un expresivo cuadro del juicio universal en su grandiosa descripción del juicio que leemos en Mt 25, 31-46 (cfr. Sac. Scr., en esta Collatio).

En contradicción aparente con tantos pasajes que afirman expresamente que Cristo, el Hijo del hombre, es quien ha de juzgar al mundo, hallamos otros que aseguran que Dios será el juez del mundo; v.g., Rom 2,6 y 16; 3,6; 14,10. Como Cristo, en cuanto hombre, ejerce el oficio de juez por encargo y poder de Dios, es Dios quien juzga al mundo por medio de Cristo-hombre y así dice San Pablo: "Dios juzgará lo oculto de los hombre por medio de Jesucristo" (Rom 2,16).

Los ángeles intervendrán en el juicio como servidores y mensajeros de Cristo; Mt 13,41 s y 49 s; 24,31. Según leemos en Mt 19,28 ("Vosotros os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel"), los apóstoles colaborarán inmediatamente con Cristo en el juicio; y según se lee en I Cor 6,2 ("¿A caso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo?"), intervendrán también todos los justos. A causa de su íntima unión con Cristo, pronunciarán con El el veredicto del condenación contra los impíos, haciendo suya la sentencia del Señor.

Objeto del juicio serán todas las obras del hombre (Mt 16,27; 12,36: "Toda palabra ociosa"), incluso las cosas ocultas y los propósitos del corazón (Rom 2,16; I Cor 4,5).

San Juan describe el juicio al estilo de una rendición de cuentas (Apoc 20,10-15). La acción de abrir los libros en los cuales están escritas las obras de cada uno es una imagen bíblica para expresar intuitivamente el proceso espiritual del juicio (cf. San Agustín, De civ. Dei XX 14).

Desconocemos el tiempo y el lugar en que se celebrará el juicio (Mc 13,32). El valle de Josafat, que Joel señala como lugar del juicio (3 -M 4-, 2 y 12) y que desde Euseb. y San Jerónimo es identificado con el valle del Cedrón, debe solamente considerarse como una expresión simbólica ("Yahvé juzga").

El juicio del mundo servirá para glorificación de Dios y el Dios-hombre Jesucristo (2 Thes 1,10), pues hará patente la sabiduría de Dios en el gobierno del mundo, su bondad y paciencia con los pecadores, y sobre todo, su justicia retributiva. La glorificación del Dios-Hombre alcanzará su punto culminante en el ejercicio de su potestad judicial sobre el universo.

El Catecismo Romano (I,8), dice: "La Justicia divina quiere que los buenos reconquisten su honor frecuentemente menoscabado por los malvados que triunfan. Además: el cuerpo debe, igual que el alma, recibir el castigo o la recompensa que se ha merecido; y por eso conviene que el Juicio Universal siga a la resurrección general. Este Juicio obligará de ese modo a los hombre a rendir a la Justicia de Dios y a su Providencia las alabanzas y el loor que le son debidos. Conviene, en fin, que tal Juicio, sea realizado por Jesucristo, porque El es el Hijo del hombre, porque se trata de juzgar a los hombres y porque El mismo fue inicuaamente juzgado por jueces perversos".

Pero es conveniente que el día en que tenga lugar tal Juicio, sea conocido por sólo Dios, porque el fin del mundo depende de la libre voluntad de Dios, no se verificará más que cuando el número de los elegidos esté completo, y ese número sólo puede ser fijado por Aquél de quien depende, únicamente, la predestinación (S. Tomás, Suppl., q. 91, a 2).

Realidad del purgatorio

Las almas de los justos que en el instante de la muerte están gravadas por pecados veniales o por penas temporales debidas por el pecado van a expiarlas al purgatorio (de fe definido).

El purgatorio (lugar de purificación) es un lugar y estado donde se sufren temporalmente castigos expiatorios.

a) Errores y Magisterio.

La realidad del purgatorio la negaron los cátaros (para ellos la purificación sería terrestre, realizada en sucesivas existencias terrenas), los valdenses, los reformadores y parte de los griegos cismáticos.

En la Constitución *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, se habla de un aplazamiento de la visión beatífica en las almas que lo precisan, "cuando después de la muerte hayan sido purificadas". Los concilios unionistas de Lyon y Florencia hicieron la siguiente declaración contra los griegos cismáticos, que se oponían principalmente a la existencia de un lugar especial de purificación, al fuego del purgatorio y al carácter expiatorio de sus penas: "Las almas que partieron de este mundo en caridad con Dios, con verdadero arrepentimiento de sus pecados, antes de haber satisfecho con verdadero frutos de penitencia por sus pecados de obra y omisión, son purificadas después de la muerte con las penas del purgatorio"; Dz 464, 693; cf. Dz 456, 570 s.

Lutero llegó lentamente a la negación del purgatorio: en la disputa de Leipzig del año 1519 negó meramente que la existencia del purgatorio se pudiera demostrar por alguna de las Escrituras canónicas, pero a partir del año 1530 ataca su misma existencia.

Los demás reformadores coinciden en la negación del purgatorio, y esta negación permanece hasta nuestros días en el protestantismo ortodoxo. Esta coincidencia en excluir la existencia del purgatorio entra en la lógica del sistema protestante. En efecto, la idea de purgatorio está en oposición con las ideas protestantes sobre el tema central de la justificación.

El protestantismo clásico no admite la idea de una justicia intrínseca al hombre, la cual, en cuanto interna al hombre, sería verdaderamente suya; el hombre es intrínsecamente pecador. No se admite otra justicia sino la justicia de Cristo, que puede ser imputada extrínsecamente al hombre; la justicia de Cristo es infinitamente perfecta.

El juicio de Dios, al ejercitarse sobre el hombre, no tiene más que dos posibilidades: o lo considera en su realidad interna de pecador, y entonces el hombre es condenado, o mira a la justicia de Cristo que le ha sido imputada; en este segundo caso, el juicio de Dios no recae sobre algo imperfecto, sino sobre la infinita perfección de la justicia de Cristo; el hombre es salvado sin que haya nada (mirando a la justicia infinita de Cristo) que pueda retardar su salvación.

Por el contrario, según las definiciones del Concilio de Trento, la justicia del hombre, en su aspecto formal, es realmente distinta de la justicia infinita que Cristo tiene como persona divina: "la única causa formal (de la justificación) es la justicia de Dios, no aquella con la cual El es justo, sino aquella con la cual nos hacemos justos, a saber, aquella con la cual, agraciados por El, somos renovados en el espíritu de nuestra mente, y no sólo somos considerados, sino que nos llamamos justos verdaderamente y lo somos, recibiendo en nosotros la justicia, cada uno la suya, según la medida, que el Espíritu Santos distribuye a cada uno según quiere (I Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno" (Dz 799).

El hombre justo tiene, por tanto, una justicia interna y en este sentido, suya, y por tanto, limitada e imperfecta. La imperfección de la justicia en el hombre que tiene la gracia santificante no debe concebirse como si a los justificados les faltara algo para merecer la vida eterna. Sin embargo aunque la imperfección no es tan grande que impida la consecución de la vida eterna puede retardar esa consecución en cuanto que exija después de la muerte un proceso previo de purificación, por un doble motivo.

a. El estado de justificación puede coexistir en el hombre y a la larga, coexiste de hecho (fuera de un caso de privilegio) con pecados veniales, al menos semideliberados (Dz 833).

b. También puede coexistir con la permanencia de un reato de pena temporal (de pecados ya perdonados en cuanto a la culpa), del cual el hombre, si no se purifica durante la vida terrestre, deberá purificarse después de la muerte en el purgatorio antes de entrar en el cielo (Dz 849).

Existe, por tanto, un doble capítulo de imperfecciones de la propia justicia. Por ello, es notable que los dos grandes Concilios ecuménicos que se han ocupado del purgatorio (Florencia y Trento), lo han puesto en relación sólo con el segundo de estos capítulos, es decir, con los reatos de pena temporal de los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa, y si se trataba de mortales, perdonados también en cuanto al reato de pena eterna. Se quiso así evitar, en definiciones estrictamente dogmáticas, introducir un problema teológico muy difícil y que, por ello, ha quedado fuera del dogma. En efecto, con la muerte acaba el estado de peregrinación, o sea la posibilidad de merecer o desmerecer, no es fácil explicar cómo culpas veniales podrían ser purificadas después de la muerte. (La posición más común es la de Santo Tomás, según el cual (De malo q. 7 a. 11), las culpas veniales se perdonan en el purgatorio por un aumento del fervor de la caridad, que no es libre ni meritorio; como el hombre no era enemigo de Dios al morir -estaba en estado de gracia santificante-, no se requiere, para el perdón de las culpas veniales, una libre conversión a Dios, sino que basta que la unión con El, que ya existía, se haga más intensa y ferviente).

El Concilio de Trento decretó también: "Habiendo enseñado la Iglesia católica en los sagrados Concilios y recentísimamente en este Sínodo ecuménico, adoctrinada del Espíritu Santo por las Sagradas Escrituras y por la antigua tradición de los Padres, que hay purgatorio y que las almas retenidas allí son ayudadas por los sufragios de los fieles, pero, sobre todo, por el sacrificio del altar, digno de ser aceptado: el santo Sínodo manda a los obispos que procuren diligentemente que la sana doctrina sobre el purgatorio, transmitida por los Santos Padres y los sagrados Concilios, sea creída por los fieles cristianos, mantenida, enseñada y predicada en todas partes": Dz 983. Este segundo decreto de Trento es disciplinar ("manda"), pero supone que la doctrina del purgatorio es de fe (la alusión a los Concilios precedentes -sobre todo, el de Florencia- y a su propia definición en la sesión sexta).

Los protestantes de hoy se separan de sus primeros maestros en este tema. Muchos de ellos admiten un estado intermedio entre el Cielo y el infierno, pero no quieren llamarlo purgatorio, y dicen que las almas que están en él pueden aún merecer y satisfacer. Además, algunos admiten que las penas del infierno no son eternas; pero este infierno transitorio no se parece en nada al Purgatorio de que habla la Iglesia católica, porque en éste todas las almas están en estado de gracia y ya no pecan. Observamos aquí uno de los ejemplos de las variantes y contradicciones que dividen a las Iglesias protestantes.

El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium* c. 7 n. 49, al describir la realidad eclesial en toda su amplitud, coloca al purgatorio como uno de los tres estados eclesiales: "Algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados". En el n. 50 se recuerda la práctica de la Iglesia, que se remonta a los tiempos más primitivos, de orar por los fieles difuntos, y con palabras 2 Mc 12,46 (según la

Vulgata) alaba ese uso, "porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos, para que queden libres de sus pecados". En el n. 51, el Concilio propone de nuevo, trayéndolos así a la memoria, los decretos de los Concilios de Florencia y Trento sobre el purgatorio y la oración por los difuntos.

En un contexto semejante al del n. 49 del c. 7 de la Const. dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II, es decir, en una descripción de la realidad total de la Iglesia en el más allá, se inserta el tema del purgatorio en la Profesión de fe de Pablo VI: "Creemos que las almas de todos aquellos que mueren en la gracia de Cristo -sean aquellas que todavía han de ser purificadas por el fuego del purgatorio, sean aquellas que en seguida después de ser separadas del cuerpo son recibidas, como el Buen Ladrón, por Jesús en el Paraíso- constituyen el Pueblo de Dios después de la muerte, la cual será totalmente destruida el día de la resurrección, en el cual estas almas se unirán con sus cuerpos".

b) Prueba positiva.

Dejemos la prueba de Escritura para el tema correspondiente de esta Collatio.

El punto esencial del argumento en favor de la existencia del purgatorio se halla en el testimonio de tradición. Sobre todo los padres latinos emplean los argumentos escriturísticos clásicos como pruebas del castigo purificador transitorio y del perdón de los pecados en la vida futura. San Cipriano enseña que los penitentes que fallecen después de recibir la reconciliación tienen que dar en la vida futura el resto de satisfacción que tal vez sea necesario, mientras que el martirio representa para los que lo sufren una completa satisfacción: "Es distinto sufrir prolongados dolores por los pecados y ser limpiado y purificado por el fuego incesante, que expiarlo todo de una vez por el martirio". (Ep. 55,20). San Agustín distingue entre las penas temporales que hay que aceptar en esta vida como penitencia y las que hay que aceptar después de la muerte; "Unos solamente sufren las penas temporales en esta vida, otros sólo después de la muerte y otros, en fin, en esta vida y después de la muerte, pero todos tendrán que padecerlas antes de aquel severísimo juicio" (De civ. Dei XXI 13). Este santo doctor habla a menudo del fuego "corrector y purificador" ("ignis emandatorius, ignis purgatorius", cf. Enarr. in Ps 37,3; Enchir. 69). Según su doctrina, los sufragios redundan en favor de todos aquellos que han renacido en Cristo pero que no han vivido de tal manera que no tengan necesidad de semejante ayuda. Constituye, por tanto, un grupo intermedio entre los bienaventurados y los condenados (Enchir. 110; De civ. Dei XXI 24,2). Los epitafios paleocristianos desean a los muertos la paz y el refrigerio.

c) Prueba especulativa.

La existencia del purgatorio se prueba especulativamente por la santidad y justicia de Dios. La santidad de Dios exige que sólo las almas completamente purificadas sean recibidas en el cielo (Apoc 21,27); su justicia reclama que se paguen los reatos de pena todavía pendientes y por otra parte, prohíbe que las almas unidas en caridad con Dios sean arrojadas al infierno. Por eso hay que admitir la existencia de un estado intermedio que tenga por fin la purificación definitiva, y sea, por consiguiente, de duración limitada; cf. Santo Tomás, Sent. IV, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 1, s.c.g. IV 91.

El argumento se ve confirmado por las tradiciones religiosas de muchos pueblos, egipcios, persas, babilónicos, que hablan de diversas sanciones después de la muerte y antes de la felicidad celestial. Platón se expresa así en el *Gorgias* (522 y sqs.): "Apenas separadas de su cuerpo, las almas llegan ante su Juez, que las examina atentamente... ¿Descubre una, desfigurada por sus culpas? La envía inmediatamente allí donde ha de sufrir los castigos que ha merecido... Ahora bien, las hay que sacan provecho de las penas a que fueron condenadas: aquellas cuyas culpas son capaces de ser expiadas... Esta enmienda no se opera en ellas más que por el dolor, ya que no es

posible verse purificados de otro modo de las injusticias. En cuanto a las almas que han cometido los mayores delitos y que, en razón de tal perversidad, se han hecho incurables, sirven a los demás de escarmiento, pero son incapaces de por sí, de curación" (Véase también Fedón, 113 y siguientes).

Pero hay otras dos razones teológicas que prueban la necesidad y la existencia del Purgatorio; y es que subsisten a veces en el alma justa, en el instante en que se separan del cuerpo, pecados veniales, y hay también las consecuencias de los pecados remitidos, llamadas reliquiae peccati, o restos del pecado. Ahora bien, nada manchado puede entrar en el Cielo; se necesita, por consiguiente, una purificación que limpie de estos obstáculos el acceso a la visión de Dios.

"El pecado mortal -dice Santo Tomás- es remitido en la medida en que la gracia habitual convirtió a Dios el alma que se había alejado de El. Pero puede quedar una inclinación más o menos desordenada a un bien creado (como la que se da en el pecado venial compatible con el estado de gracia). Por tanto, nada impide que, después de la remisión del pecado mortal, sobrevivan en nosotros disposiciones desordenadas, provocadas por actos precedentes y que se denominan reliquias del pecado; estas disposiciones están, sin duda, debilitadas o disminuídas en el alma en estado de gracia; no predominan, pero sin embargo, inclinan a recaer en el pecado como el formes peccati, o la tendencia de la concupiscencia en el bautizado, enconándola.

La Extremaunción, teniendo por finalidad principal fortalecer el alma para que soporte victoriosamente el combate de la agonía, disminuye, sí, la debilidad del alma hasta el punto de que los hábitos desordenados, consecuencia de los pecados ya remitidos, no nos pueden perjudicar en el momento supremo; pero esos hábitos subsisten aún como herrumbre en nuestras facultades y se requiere, por consiguiente, después de la muerte una purificación que nos libre de ellos, ya que nada manchado puede entrar en el cielo.

2. Naturaleza y duración de sus penas

En el purgatorio se distingue una pena de daño y otra de sentido.

a) Pena de daño

La pena de daño consiste en la dilación temporal de la visión beatífica de Dios. Como he precedido ya el juicio particular, el alma sabe que la exclusión es solamente de carácter temporal y posee la certeza de que al fin conseguirá la bienaventuranza; Dz 778. Las almas del purgatorio tienen conciencia de ser hijos y amigos de Dios y suspiran por unirse íntimamente con El. De ahí que esa separación temporal sea para ellos tanto más dolorosa. Mientras que los condenados no tiene ya esperanza, han perdido toda caridad, blasfeman incesantemente de Dios, a quien odeian; tiene una voluntad obstinada en el mal, no se arrepienten de sus pecados como tales y desean la condenación de todo el mundo, las almas del Purgatorio tienen una esperanza asegurada, una caridad inamisible, divina, están confirmadas en el bien, se arrepienten profundamente de sus pecados como culpa y como ofensa hecha a Dios y tiene verdadera caridad para con todos.

La segura esperanza de poseer un día a Dios, les comunica una alegría incommovible, que va creciendo según se acerca el fin de su purificación.

Muchos teólogos, han notado que las penas del Purgatorio son de otro orden que las penas de aquí abajo, y en este sentido se puede decir que la menor pena del Purgatorio es mayor que la mayor pena terrena. La alegría que nace de la esperanza puede incluso no disminuir la pena de estar privados de Dios, como en Jesús crucificado la suprema bienaventuranza y el amor de Dios y de las almas, lejos de disminuir los sufrimientos, se los aumentaban; el amor de Dios y de las almas le hacía sufrir a la vista del pecado. Santa Catalina de Génova, en su tratado del Purgatorio (c. XIV) dice: "Las almas del Purgatorio gozan a la vez de una gran alegría y sufren de una inmensa pena, no disminuyendo la una a la otra. Ninguna paz es semejante a la de las almas purgantes, excepto la de los Santos en el Cielo.." Por otra parte, es también igualmente verdad que soportan tormentos que ninguna lengua puede expresar ni ninguna inteligencia comprender". En las almas del Purgatorio hay como un flujo y reflujo; son fuertemente atraídas por Dios y por otra

parte, son retenidas voluntariamente por los restos del pecado que han de expiar. No pueden llegar al fin ardientemente deseado. De aquí se sigue que el amor a Dios no disminuye su pena, sino que la aumenta. Este amor no es ya meritorio, porque el tiempo del mérito ha pasado ("satispasión").

b) Pena de sentido.

La pena de la privación de Dios castiga al hombre por haberse alejado de El; la pena de sentido lo castiga por haberse vuelto hacia las criaturas sin haberlas referido a El. Este segundo desorden existe, sin el primero, en el pecado venial. Es una doctrina cierta en la Iglesia, tanto para los Griegos como para los Latinos, que ha, en el Purgatorio, una pena de sentido: aflicción positiva, dolor, desagrado, vergüenza de la conciencia.

Los Griegos cismáticos, aun admitiendo la existencia de esta pena de sentido, niegan la existencia del fuego del Purgatorio mientras admiten el del infierno. El Concilio de Florencia no ha condenado esta opinión de los Griegos. Los Latinos, al contrario admiten que la pena de sentido no es otra que la del fuego del Purgatorio (fundándose en 1 Cor 3,15). La doctrina que admite un fuego real en el Purgatorio, debe ser calificada de sentencia probabilísima por el consentimiento de los teólogos más seguros; por la autoridad de San Gregorio, San Agustín, de San Cipriano, San Basilio, San Cesáreo, de la liturgia que pide el "refrigerio del calor, del ardor", para esas almas; por el acuerdo unánime de los Padres latinos en el Concilio de Florencia; por el fundamento muy probable en la I a los Corintios ("El fuego revelará todo con su prueba, mostrando lo que vale el trabajo de cada uno").

Pero notemos que las pruebas bíblicas aducidas en favor de esta sentencia son insuficientes. Los concilios, en sus declaraciones oficiales, solamente hablan de las penas del purgatorio, no del fuego del purgatorio. Lo hacen así por consideración a los griegos separados, para quienes el fuego purificador equivaldría a la doctrina origenista del infierno temporal. (Admiten sólo un estado intermedio para las almas de los que mueren con pecados leves).

c) Duración.

Después de que el soberano Juez haya pronunciado su sentencia en el juicio universal (Mt 25,34 y 41) no habrá más que dos estados: el del Cielo y el del infierno. San Agustín afirma: "Se ha de pensar que no existen penas purificativas sino antes de aquel último y tremendo juicio" (De civ. Dei XXI 16; cf. XXI 13).

Para cada alma el purgatorio durará hasta que logre la completa purificación de todo reato de culpa y pena. Una vez terminada la purificación será recibida en la bienaventuranza del cielo; DZ 530, 693.

La duración del purgatorio no es nuestro tiempo continuo, pero se le asemeja, en cuanto es una sucesión de pensamientos y de sentimientos medidos por un tiempo discontinuo, en el que cada pensamiento o sentimiento tiene por medida un instante espiritual seguido de otro (Cf. Santo Tomás, I, q. 10, a. 5, ad. 1). Un instante espiritual del Purgatorio puede durar varios días de nuestro tiempo solar.

Como una persona puede permanecer treinta horas en éxtasis, absorbida por un sólo pensamiento. No existe, por consiguiente proporción entre nuestro tiempo solar y este tiempo discontinuo del Purgatorio.

Según Santo Tomás "el rigor de la pena del Purgatorio corresponde precisamente a la gravedad de la culpa y su duración corresponde a la profundidad de la culpa arraigada en el sujeto; así puede acontecer que alguno permanezca más largo tiempo y sea menos atormentado que otro, que será liberado antes, tras haber sufrido de modo más intenso". (IV Sent. d. 21, 9 I a. 13).

LA PARUSIA O RETORNO GLORIOSO DE CRISTO, LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE Y EL UNIVERSO RENOVADO AL FIN DEL MUNDO.

1. Cristo, rodeado de majestad, vendrá de nuevo para juzgar a los hombre (de fe).

El símbolo apostólico confiesa: "Y desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos". De manera parecida se expresan los símbolos posteriores. El símbolo nicenoconstantinopolitano añade "cum gloria" (con majestad); Dz 86; cf Dz. 40, 54, 287, 429.

Jesús predijo repetidas veces su segunda venida (parusía) al fin de los tiempos; Mt 16, 27 (Mc 8,38; Lc 9,26): "El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras"; Mt 24,30 (Mc 13,26; Lc 21,27): "Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre... (cfr. Sac. Script.).

Casi todas las cartas de los apóstoles aluden ocasionalmente a la nueva venida del Señor y a la manifestación de su gloria y celebración del juicio que van unidos con esa nueva venida. "El mismo Señor a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor" (I Thes 4,15-17). Como inmediatamente después enseña que es incierto el momento en que tendrá lugar la segunda venida de Cristo (5, 1-2), está bien claro que en las palabras citadas anteriormente el Apóstol supone, de manera puramente hipotética, que va a suceder lo que puede ser que suceda, situándose de esta manera en el punto de vista del Señor será resucitar a los muertos y dar a cada uno su merecido; 2 Thes 1,8. Por eso los fieles, cuando venga de nuevo Jesucristo, deben ser hallados "irreprensibles"; I Cor 1,8; I Thes 3,13, 5,23; cf 2 Petr 1,16; I Ioh 2,28; Iac 5,7 s; Iud 14.

El testimonio de la tradición es unánime; Didakhé 16,8: "Entonces el mundo verá venir al Señor sobre las nubes del cielo"; cf. 10,6.

2. Señales precursoras de la segunda venida.

a) La predicación del Evangelio por todo el mundo.

Jesús nos asegura: "Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin" Mt 24,14; cf. Mc 13,10. Esta frase no significa que el fin haya de venir en seguida que se predique el Evangelio a todo el mundo.

b) La conversión de los judíos.

En su carta a los Romanos (11,25-32), San Pablo revela un "misterio": Cuando haya entrado en el reino de Dios la plenitud (es decir, el número señalado por Dios) de los gentiles, entonces "todo Israel" se convertirá y será salvo. Se trata, naturalmente, de una totalidad moral.

Es frecuente establecer una relación causal entre la nueva venida del profeta Elías y la conversión del pueblo judío. El profeta Malaquías anuncia: "Ved que yo mandaré a Elías, el profeta, antes que venga el día de Yahvé, grande y terrible. El convertirá el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres, no venga yo a dar la tierra toda al anatema" (4,5 s).

c) La apostasía de la fe.

Jesús predijo que antes del fin del mundo, por la abundancia de la maldad se enfriará la caridad de muchos, que contribuirá a que apenas quede fe en la tierra, también porque aparecerían falsos profetas que lograrían extraviar a muchos (Mt 24,4 s). San Pablo nos asegura que antes de la nueva venida del Señor tendrá lugar "la apostasía" esto es, la apostasía de la fe cristiana (2 Thes 2,3), que incluirá -en el culto- la abominación de la desolación prevista por Daniel.

d) La aparición del Anticristo.

La apostasía de la fé está en relación de dependencia causal con la aparición del Anticristo; 2 Thes 2,3: "Antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo". Se presentará con el poder de Satanás, obrará milagros aparentes para arrastrar a los hombres a la postasía de la verdad y precipitarlos en la injusticia y la iniquidad (vv 9-11). Cuando Jesús vuelva, destruirá "con el aliento de su boca" (v 8) al hijo de la perdición. El nombre de Anticristo lo emplea por vez primera San Juan (I Ioh 2,18 y 22; 4,3; 2 Ioh 2,7), pero aplica este mismo nombre a toeos los falsos maestros que enseñan con el espíritu del Anticristo. Según San Pablo y San Juan, el Anticristo aparecerá como una persona determinada que será instrumento de Satanás. La Didakhé habla de la aparición del "seductor del mundo" (16, 4).

e) Grandes calamidades.

Jesús predijo guerras, hambres, terremotos y graves persecuciones contra sus discípulos: "Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis abominados de todos los pueblos a causa de mi nombre"; Mt 24,9. Ingentes catástrofes naturales serán el prelude de la venida del Señor; Mt 24,29; cf Is 13,10; 34,4.

3. Los hombres desconocen el momento en que Jesús vendrá de nuevo (sent. cierta).

Jesús dejó incierto el momento en que verificaría su segunda venida. Al fin de su discurso sobre la parusía, declaró: "Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre"; Mc 13,32 (en el texto paralelo de Mt 24,36 faltan en algunas autoridades textuales las palabras "ni el Hijo"). El desconocimiento de Cristo se refiere a su ciencia humana adquirida. Lo sabía por otros títulos pero no era un saber comunicable ("económico-salvífico"). Poco antes de su ascensión a los cielos, declaró el Señor a sus discípulos: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano"; Act 1,7.

Jesús no contaba con que estuviera próxima su nueva venida, y así lo prueban varias expresiones de sus discursos escatológicos (Mt 24, 14, 21 y 31; Lc 21, 24; cf. Lc 17,22; Mt 12, 41), las parábolas que simbolizan su segunda venida, en las cuales se sugiere una larga ausencia del Señor (cf. Mt 24, 48; 25,5; 25, 19: "Pasado mucho tiempo vuelve el amo de aquellos siervos y les toma cuentas"), y las parábolas que describen el sucesivo crecimiento del reino de Dios sobre la tierra (Mt 13,24-33). (En muchos pasajes la expresión "venir el Señor" debe entenderse en sentido impropio como "manifestación de su poder", bien sea para castigo de sus enemigos- Mt 10,23: la destrucción de Jerusalén-, bien para la difusión del reino de Dios sobre la tierra -Mt 16,28; Mc 9,1; Lc 9,27-).

También los apóstoles nos enseñaron que era incierto el momento en que tendrá lugar la parusía: "Cuanto al tiempo y a las circunstancias no hay, hermanos, para qué escribir. Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche" (I Thes 5,1-2). En 2 Thes 2,1 ss, el Apóstol pone en guardia a los fieles contra una exagerada expectación de la parusía, y para ello les indica algunas señales que tiene que acaecer primero (2 Thes 2,1-3). San Pedro explica la dilatación de la parusía porque Dios, magnánimo quiere, brindar a los pecadores ocasión de hacer penitencia. Ante Dios mil años son como un solo día. El día del Señor vendrá como ladrón; 2 Petr 3, 8-10; cf. Apoc 3,3; 16,15.

A pesar de la incertidumbre que reinaba en torno al momento de la parusía, los primitivos cristianos suponían que era muy probable su próxima aparición; cf. Phil 4,5; Hebr 10,37; Iac 5,8; I Petr 4,7; I Ioh 2,18. La invocación aramea "Maranatha" = Ven, Señor nuestro (I Cor 16,22; Didacké 10,6), es testimonio del ansia con que los primeros cristianos suspiraban por la parusía; cf. Apoc 22,20: "Ven Señor Jesús".

4. Todos los muertos resucitarán en sus cuerpos en el último día (de fe).

El símbolo apostólico confiesa: "Creo... en la resurrección de la carne". El símbolo Quicumque acentúa la universalidad de la resurrección: "Cuando venga el Señor, todos los hombre resucitarán con sus cuerpos"; Dz 40 (Aparece en todos los símbolos de la fe).

En la antigüedad se oponían a la fe en la resurrección: los saduceos (Mt 22,23; Act 23,8), los gentiles (Act 17,32), algunos cristianos de los tiempos apostólicos (I Cor 15, 2 Tim 2; 17 s), los gnósticos y los maniqueos; en la edad media, los cátaros, y en la edad moderna, las distintas formas del materialismo y del racionalismo.

En nuestro mundo actual "secualizado", la negación de la resurrección está en conexión con una mentalidad existencialista que concibe al hombre como destinado al naufragio total de su existencia, es decir, a la nada; o con un espíritu racionalista (que reviste hoy, sobre todo, la forma de mentalidad técnica), el cual no admite sino lo que entiende (más aún, sólo lo comprobable por métodos técnicos); o con el materialismo en sus diversas formas (la materia está bajo la ley de la disolución y se configura siempre en estructuras diversas de las precedentes; es claro que las aspiraciones se ponen entonces en la construcción de un pequeño paraíso terrestre que, con sus mejores condiciones de vida, pueda ser transmitido a la generación siguiente). En general, se puede decir que estas tendencias actuales impiden siempre, de una forma o de otra, un problema de ateísmo (Cf. G.S. n. 22).

En el Antiguo Testamento se observa una progresiva evolución de la creencia en la resurrección. Los profetas Oseas y Ezequiel emplean la imagen de la resurrección corporal que no se excluye de su "sensus plenior" como tal, para simbolizar la liberación de Israel del estado de pecado o de destierro en que se hallaba (Os 6,3 -M 6,2-; 13,14; Ez 37, 1-14). Isaías expresa su fe

en la resurrección individual de los justos de Israel (26,19). Daniel profetiza también la resurrección de los impíos, pero limitándose al pueblo de Israel: "Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión" (12,2). El segundo libro de los Macabeos enseña la resurrección universal (7 xx 9,11, 14, 23 y 29; 12,43 ss; 14, 46).

Iob 19, 25-27 ("Scio enim quod Redemptor meus vivit, et ni novissimo die de terra surrecturus sum; et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum") es testimonio de la resurrección solamente según la lectura de la Vulgata.

Jesús rechaza como errónea la negación saducea de la resurrección de los muertos. Cristo enseñó no sólo la resurrección de los justos (Lc 14,14), sino también la de los impíos (Mt 5,29 s; 10,28; 18,8 s). "Y saldrán (de los sepulcros) los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio" (Ioh 5, 29). A los que creen en Jesús y comen su carne y beben su sangre, El les promete la resurrección en el último día (Ioh 6, 39 s, 44 y 45). El Señor dice de sí mismo: "Yo soy la resurrección y la vida" (Ioh 11,25).

Los apóstoles, basándose en la resurrección de Cristo, predicán la resurrección universal de los muertos; cf. Act 4,1 s; 17, 18 y 32; 24, 15 y 21; 26, 23. San Pablo se dirige contra algunos cristianos de la comunidad de Corinto que negaban la resurrección y prueba la resurrección de los cristianos por la de Cristo; I Cor 15, 20-23; cf. Sac. Script.).

Los padres de los primeros siglos, ante los múltiples ataques que sufría la doctrina de la resurrección por parte de los judíos, los paganos y los gnósticos, se vieron forzados a estudiar minuciosamente este dogma.

La razón natural puede mostrar la conveniencia de la resurrección;

a) por la unión natural entre el cuerpo y el alma, que hace que ésta se halle ordenada al cuerpo;

b) por la idea de la justa retribución, idea que nos induce a esperar que el cuerpo, por ser instrumento del alma, participará también en la recompensa o el castigo. Santo Tomás afirma en C. Gent. 4,79 que es "contra naturam animam absque corpore esse; nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum", lo que equivale a admitir una cierta exigencia natural de unirse al cuerpo (La caul sería para algunos teólogos, el único camino razonable para explicar la resurrección de los condenados).

La razón iluminada por la fe prueba la conveniencia de la resurrección gloriosa de los justos;

a) por la perfección de la redención obrada por Cristo;

b) por la semejanza que tienen con Cristo (al cabeza) los miembros de su cuerpo místico;

c) porque el cuerpo humano ha sido santificado por la gracia, y sobre todo, por la fuente abundante de la misma que es la eucaristía; Supl. 75, 1-3; S.C.G. IV 79.

5. Los muertos resucitarán con el mismo (numéricamente) cuerpo que tuvieron en la tierra (de fe).

a) El capítulo Firmiter del Concilio IV de Letrán (1215) declara: "Todos ellos resucitarán con el propio cuerpo que ahora llevan"; Dz 429; cf. Dz 16,40, 287, 347, 427, 464, 531.

Orígenes negó la identidad material del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno.

La Sagrada Escritura da testimonio implícito de esa identidad material por las palabras que emplea: "resurrección" o "despertamiento", lo cual supone un revivir de nuevo. La tesis la hallamos enunciada explícitamente en 2 Mac 7,11: "De El (de Dios) espero yo volver a recibirlos (la lengua y las manos)"; I Cor 15, 53; "Por que es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad".

No debemos concebir esa identidad como si todas las partículas materiales que alguna vez o en determinado instante han pertenecido al cuerpo terreno tuvieran que hallarse en el cuerpo resucitado. Así como el cuerpo terreno, a pesar del continuo metabolismo de la materia, permanece siempre el mismo, de manera parecida basta para salvar la identidad que una parte

relativamente pequeña de la materia del cuerpo terreno se contenga en el cuerpo resucitado. Por eso, el hecho de que las mismas partículas materiales puedan pertenecer sucesivamente a diversos cuerpos no ofrece dificultad alguna contra la fe cristiana en la resurrección; cf. s.c.g. IV 81.

Según Durango -y Billot entre los modernos-, basta para salvar la identidad del cuerpo resucitado la identidad del alma. Determina cualquier materia constituyéndola su propio cuerpo. Esta explicación lleva a la consecuencia absurda de que los huesos de un difunto podrían yacer todavía en el seno de la tierra mientras él estuviese ya en el cielo con el cuerpo resucitado.

A Winklhofer ha propuesto recientemente una nueva hipótesis. Para entenderla conviene recordar una distinción que el misterio eucarístico nos obliga a aceptar: en la Eucaristía está real y verdaderamente presente la sustancia del cuerpo de Cristo; pero notemos que esa sustancia del cuerpo, la cual es material y no espiritual, es separable (y, de hecho, en la Eucaristía está separada) de todos los elementos fenomenológicos o sensibles: extensión actual, peso, color... Esta separabilidad permite hacer la hipótesis de signo opuesto: es decir, que, frente a un cadáver que empieza a corromperse, Dios sustraiga y conserve separadamente esa sustancia no fenomenológica del cuerpo. El cadáver, a pesar de su continuidad fenomenológica con mi cuerpo, no sería ya entonces mi cuerpo. Por el contrario, a partir de la sustancia no fenomenológica de mi cuerpo, Dios reconstruirá mi cuerpo resucitado, y precisamente la permanencia de esa sustancia (la identidad sustancia) le haría ser mi cuerpo y no otro.

Según doctrina universal, el cuerpo resucitará en total integridad, libre de deformidades, mutilaciones y achaques. Santo Tomás enseña: "El hombre resucitará en su mayor perfección natural" y por eso tal vez resucite en estado de edad madura (Suppl. 81,1). Pertenecen también a la integridad del cuerpo resucitado todos los órganos de la vida vegetativa y sensitiva, incluso las diferenciaciones sexuales (contra la sentencia de los origenistas; Dz 207). Pero, sin embargo, ya no se ejercerán las funciones vegetativas; Mt 22,30: "Serán como ángeles en el cielo".

6. Los cuerpos de los justos serán transformados y glorificados según el modelo del cuerpo resucitado de Cristo (sent. cierta).

San Pablo enseña: "El (Jesucristo) reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (Phil 3,21; cf. I Cor 15,42 ss).

Siguiendo las enseñanzas de San Pablo, la escolástica enumera cuatro propiedades o dotes de los cuerpos resucitados de los justos, cuya razón intrínseca está en el perfecto dominio del alma glorificada (cuya hermosura y esplendor desborda) sobre el cuerpo (cf. supp. 82 a 85).

a) La impasibilidad, es decir, la propiedad de que no sea accesible e ellos mal físico de ninguna clase como el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

b) La sutileza (o penetrabilidad), es decir, la propiedad por la cual el cuerpo se hará semejante a los espíritus en cuanto podrá penetrar los cuerpos sin lesión alguna. Sin que por ello el cuerpo se transformará en sustancia espiritual.

c) La agilidad, es decir, la capacidad del cuerpo para obedecer al espíritu con suma facilidad y rapidez en todos sus movimientos. Esta propiedad se contrapone a la gravedad de los cuerpos terrestres, determinada por la ley de la gravitación. El modelo de la agilidad lo tenemos en el cuerpo resucitado de Cristo, que se presentó de súbito en medio de sus apóstoles y desapareció también repentinamente.

d) La claridad, es decir, el estar libre de todo lo ignominioso y rebosar hermosura y esplendor. Jesús nos dice: "Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre" (Mt 13,43). El grado de claridad será distinto -como se nos dice en I Cor 15,41 s- y estará proporcionado al grado de gloria con que brille el alma; y la gloria dependerá de la cuantía de los merecimientos.

Algunos teólogos opinan con S. Agustín, que ésta glorificación del cuerpo no procura un mero gozo accidental, sino también un aumento intensivo en la bienaventuranza esencial, que es la visión beatífica. Se ha dicho que el alma separada sólo llegaría a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la de su propio cuerpo y la de la plenitud del cuerpo místico de Cristo, que sólo se dará en la parusía, cuando se complete el número de los hermanos corporalmente glorificados. Hasta que ello no se cumpla claman expectantes por el triunfo definitivo de la Iglesia (cf. Apoc 6,9 ss).

7. Los cuerpos de los impíos recusarán en incorruptibilidad e inmortalidad, pero no serán glorificados (sent. cierta).

La incorruptibilidad e inmortalidad son condiciones indispensables para que el cuerpo reciba castigo eterno en el infierno; Mt 18,8 s. La incorruptibilidad (cf. I Cor 15,52 ss) excluye el metabolismo de la materia y todas las funciones determinadas por él, mas no excluye la pasibilidad; Suppl. 86, 1-3.

8. Después del juicio universal el mundo será destruido, renovado y transfigurado.

Es dogma de fe, que la materia tiene un destino eterno (al menos, en nuestro cuerpos resucitados); es cierto -por la fuerte tradición patristica, fundada en no pocos textos bíblicos- que el marco de vida de esos seres corpóreos que son los hombres resucitados será también corpóreo, es decir, cósmico en un universo transfigurado. Mientras que el platonismo proclama el ideal de una liberación del alma con respecto a la materia, el cristianismo predica la salvación del hombre todo y una conexión del "cosmos" con ese hombre salvado, ya que por el hombre el "cosmos" llega a su fin.

¿Qué relación existe entre el "cosmos" actual y aquellos cielos nuevos y tierra nueva de que habla 2 Pet 3,13? ¿Qué tipo de influjo ejerce en la preparación de ese "cosmos" futuro el trabajo humano, el esfuerzo por mejorar este mundo en que vivimos?

La respuesta a estas preguntas se encamina por una de estas dos teorías:

La teoría del influjo indirecto supone que el trabajo humano prepara directamente el "cosmos" futuro. La humanización de las estructuras terrestres sería un comienzo del mundo futuro.

La teoría del indirecto piensa que no son los cambios de estructuras lo que prepara directamente el Reino de Dios, sino los valores morales (sobrenaturales) desplegados por cumplir ese deber cristiano de luchar por hacer la vida más humana. La fe, la esperanza y la caridad, que se ponen en la empresa, es verdaderamente lo que cuenta delante de Dios. Sin olvidar, por supuesto, que la rectitud de intención se manifiesta en la obra bien hecha, y por consiguiente en el empeño por construir según Dios, la ciudad temporal.

En un intento de diálogo con el marxismo, se ha hecho a veces una interpretación de la escatología cósmica cristiana, según la cual el esfuerzo por humanizar las estructuras (y construir así una sociedad más justa) iría preparando directamente el "cosmos" futuro; sería un acercarse a él; el cristiano no debe ser ajeno al esfuerzo por construir la ciudad terrestre; queda así suprimida toda "alineación". Un sistema total de evolución, como el ofrecido por el teilhardismo, daría un nuevo matiz a ese acercamiento; la historia, concebida también como continuo ascender, haría, en virtud de las leyes de la evolución, ineluctable el movimiento de mayor humanización de las estructuras. Un determinado grado de concentración de la "noosfera" sería la condición previa de la parusía.

Los textos bíblicos que se refieren al tema no pueden ser entendidos sin una dialéctica de continuidad y ruptura. Pero el aspecto de ruptura no está suficientemente subrayado en la teoría del influjo directo, que en el límite llega a la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana interpretada en clave marxista de lucha de clases. En Apoc. 21, 1 s, el V. 2 describe "la nueva Jerusalén" como don de Dios que baja de los alto, no como una realidad que los hombres vayan directamente construyendo desde aquí abajo.

El pasaje de 2 Pet 3,12 ss, supone una clara afirmación de ruptura, expresada como destrucción del "cosmos" actual o, al menos, de la forma actual del "cosmos" ("los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, ardiendo, se derretirán"): "porque pasa la configuración de este mundo", según escribe San Pablo (I Cor 7,31).

Un texto fundamental sobre la participación del "cosmos" en la salvación final es Rom 8, 19-22: "Pues la expectación ansiosa de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios ...".

En este pasaje se dicen muchas cosas importantes, centradas sobre ejes antagónicos: el pecado del primer hombre tuvo repercusiones cósmicas; también las tendrá la final liberación del hombre. Pero teniendo en cuenta que los dolores de parto son una imagen frecuente en la Escritura para expresar una gran angustia, sería prolongar indebidamente la metáfora querer ver en el texto una prueba a favor de la teoría del influjo directo: el "cosmos" actual, como un inmenso seno materno, en el que se precontendría ya, en sus principios, el "cosmos" futuro, el cual habría de ser alumbrado de él.

Teológicamente es inadmisibile un rígido paralelismo entre humanización y Reino de Dios y poner condiciones de orden natural -como serían las realizaciones de humanización- a la parusía. La parusía, como evento gratuito y soberano de Dios y como intervención suya en la historia, no puede ser humanamente condicionada.

El Concilio Vaticano II, quiso eludir estas cuestiones disputadas, pero en la última redacción del número 48 del capítulo 7 de la constitución dogmática *Lumen gentium* se introdujo una significativa cita bíblica (2 Pet 3, 10-13), que subraya la ruptura entre el "cosmos" presente y el futuro, para evitar una interpretación demasiado acentuada en la línea de continuidad.

En todo caso, el Concilio Vaticano II que ha dado (G.S. n. 21) una respuesta a la acusación de "alineación" que el marxismo nos reprocha ("la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio), no deja de subrayar que "progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit". La misma idea es expresada en la Profesión de fe de Pablo VI: "Confitemur pariter Regnum Dei, quod hic in terris in Christi Ecclesia primordia habuit, non esse de hoc mundo, cuius figura praeterit, itemque eius propria incrementa idem existimari non posse atque progressionem humanitatis cultus, vel scientiaru, vel technicarum artium, sed eo prorsus spectare, ut investigabiles divitiae Christi altius usque cognoscantur, ut spes in aeternis bonis constantius usque ponatur, ut Dei caritati flagrantius usque respondeatur, ut denique gratia atque sactitudo largius usque diffundantur inter homines". Con estas palabras concluye la reciente Instrucción sobre la Teología de la liberación de 5-VIII-1984.

EL INFIERNO Y EL LIMBO DE LOS NIÑOS

1. Existencia del infierno: las almas de los que mueren en estado de pecado mortal van al infierno (de fe).

El infierno es un lugar y estado de eterna desdicha en que se hallan las almas de los réprobos, con el diablo y sus ángeles.

a) Errores y Magisterio.

La existencia del infierno fue impugnada por diversas sectas (gnósticos, adventistas, testigos de Jehová, etc.), que suponían la total aniquilación de los impíos después de su muerte o del juicio universal. También la negaron todos los adversarios de la inmortalidad personal (materialismo).

El símbolo Qicumque confiese: "Y los que obraron mal irán al fuego eterno"; Dz 40. Benedicto XII declaró en su constitución dogmática *Benedictus Deus*: "Según la común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en pecado mortal, inmediatamente después de la muerte, bajan al infierno, donde son atormentadas con suplicios infernales"; Dz 531; cf. Dz 429, 464, 693, 835, 840.

En el Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium*, c. 7 n. 48, se enseña la necesidad de una constante vigilancia, para que "no como a siervos malos y perezosos (cf. Mt 25, 26) se nos mande apartarnos al fuego eterno (cf. Mt 25, 41), a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes (Mt 22, 13 y 25, 30)". La intención por la que estas palabras fueron introducidas en el texto fue la de afirmar "la pena eterna del infierno". Poco después, en el mismo número, se citan las palabras del Evangelio de San Juan, 5, 29; estas palabras, en las que se habla de "la resurrección de vida" y de "la resurrección de condenación", se conciben como complemento de las otras palabras referentes al infierno.

Aparece hoy, a veces, queriendo salvaguardar la verdad dogmática de la existencia del infierno, la tendencia a pensar que no hay condenados de hecho. Es la tendencia descrita en un "Modo" propuesto en el Concilio Vaticano II, precisamente para cerrarle el paso: "Unus Pater vult aliquam sententiam introduci ex qua appareat reprobos de facto haberi (ne damnatio ut mera hypothesis maneat)".

La Comisión teológica juzgó que no era necesario introducirla, ya que los textos evangélicos que se citan en el mismo Concilio tiene forma gramatical futura; no se trata de verbos en forma hipotética o condicional, sino futura: "irán, supone que alguien irá".

Se ha observado justamente que las explicaciones de las Comisiones constituyen la interpretación oficial del texto y son presupuesto de las votaciones.

Una cosa es que la Iglesia no pueda hacer una especie de canonización al revés, declarando que tal hombre concreto se ha condenado de hecho (la infalibilidad en canonizar tiene unos fundamento que no pueden aplicarse en línea de condenación), y otra cuestión es si puede declarar el sentido real existencial de unas formulaciones, gramaticalmente futuras, de la Escritura, como es el caso.

En la Profesión de fe de Pablo VI se dice, hablando de Cristo: "Subió al Cielo, de donde ha de volver para juzgar a vivos y muertos, a cada uno según sus méritos: los que respondieron al amor y piedad de Dios, irán a la vida eterna, pero los que los rechazaron hasta el final, serán destinados al fuego que nunca cesará".

b) Fuentes teológicas.

El Antiguo Testamento no habla con claridad sobre el castigo de los impíos, sino en sus libros más recientes. Según Dan 12,2, los impíos resucitarán para "eterna vergüenza y oprobio". Según Judith 16,20 s., el Señor, el Omnipotente tomará venganza de los enemigos de Israel y los afligirá en el día del juicio: "El Señor Omnipotente los castigará en el día del juicio, dando al fuego y a los gusanos sus carnes, para que se abrasen y lo sientan para siempre".

La profecía de Isaías se cierra con un cuadro grandioso sobre la restauración mesiánica de Israel y más en concreto de Jerusalén. Todos los pueblos vendrán a contemplar la gloria de Yahve y a ofrecer en Jerusalén su ofrenda. Los peregrinos, a su salida de Jerusalén, encontrarán el espectáculo terrible de los cadáveres de aquellos que fueron rebeldes a Yahveh: "Entonces saldrán y verán los cadáveres de los hombres que pecaron contra mí; ciertamente, su gusano no morirá ni se extinguirá su fuego, y serán abominación para todo viviente" (Is 66,24). En esta visión de Isaías no se trata estrictamente del infierno. Lo que los peregrinos ven arder son cadáveres sin vida. Pero la descripción se hace con los elementos que Jesús utilizará más tarde para describir el castigo escatológico, es decir, el infierno.

Aunque Isaías no localiza con precisión el sitio de las carcanías de Jerusalén (meramente lo coloca a la salida de los peregrinos de Jerusalén), donde esta escena se desarrolla, parece que puede localizarse con toda probabilidad como el valle de Hinnom. En ese valle se había rendido culto a Baal Melek (Moloc en los LXX). Ajaz habría sido el primero en hacer pasar allí a sus hijos por el fuego en honor del dios falso (2 Re 16,3; 2 Cron 28,3).

La localización de este pasaje en Ge-Hinnom (valle del gemido), ha sido ocasión de la más corriente denominación neotestamentaria del infierno: la "gehenna".

Jesús amenaza a los pecadores con el castigo del infierno. Le llama gehenna (Mt 5,29 s; 10,28; 23,15 y 33; Mc 9, 43, 45 y 47), gehenna de fuego (Mt 5,22; 18,9), gehenna donde el gusano no muere ni el fuego se extingue (Mc 9, 46 s), fuego eterno (Mt 25,41), fuego inextinguible (Mt 3,12; Mc 9, 42), horno de fuego (Mt 13, 42 y 50), suplicio eterno (Mt 25, 46). Allí hay tinieblas (Mt 8,12; 22,13; 25,30), aullidos y rechinar de dientes (Mt 13, 42 y 50; 24,51; Lc 13, 28). San Pablo da el siguiente testimonio: "Esos (los que no conocen a Dios ni obedecen el Evangelio) serán castigados a eterna ruina lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder" (2 Thes 1, 9); cf. Rom 2,6-9; Hebr 10, 26-31. Según Apoc 21,8, los impíos "tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre"; allí "serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" (20, 10); cf. 2 Petr 2, 6; Iud 7.

Los Padres dan testimonio unánime de la realidad del infierno. Según San Ignacio de Antioquía, todo aquel que "por su pésima doctrina corrompiere la fe de Dios por la cual fue crucificado Jesucristo, irá al fuego inextinguible, él y los que le escuchan" (Eph. 16,2). San Justino funda el castigo del infierno en la idea de la justicia divina, la cual no deja impunes a los transgresores de la ley (Apol. II 9); cf. Apol. I, 8, 4; 21, 6; 28,1; Martyrium Polycarpi 2,3; II, 2; San Ireneo, Adv. haer. IV 28, 2.

En el siglo III tiene lugar la crisis origenista. Orígenes concibe las penas del infierno como pedagógicas e interpreta las expresiones neotestamentarias que hablan de eternidad como meras amenazas, sería el modo según el cual debemos hablar al pueblo, el cual, de otro modo, no se abstendría de pecar; pero el verdadero sabio cristiano (el "gnóstico") sabe que esas penas, aunque sean terribles y hayan de durar por largo tiempo, se encaminan a sanar y han de tener fin.

Estas ideas de Orígenes ejercieron influjo sobre algunos Padres, pero la inmensa mayoría de los contemporáneos de Orígenes mantiene fielmente la fe tradicional. San Cipriano rechaza explícitamente la idea de una conversión en el infierno: "La gehenna siempre ardiente quemará a los que le son entregados y una pena voraz con llamas vivaces; ni habrá posibilidad de que los tormentos tengan alguna vez descanso o fin. Las almas con sus cuerpos serán conservadas para infinitos tormentos de dolor. (...) Habrá entonces dolor de la pena sin fruto de penitencia, lloro vacío y petición ineficaz. Creerán tarde en la pena eterna los que no quisieron creer en la vida eterna".

Después de haber sido condenada la posición de Orígenes en el Sínodo del año 543, hay consentimiento unánime tanto entre los Padres occidentales como entre los orientales (con la única excepción de San Máximo el confesor).

c) **Confirmación racional.**

Desde que la malicia del demonio dividió el mundo en dos campos -dice, en resumen, León XIII, en la encíclica "Humanum genus", sobre la masonería- la verdad tiene sus defensores, pero también sus implacables adversarios. Son las dos ciudades opuestas de que habla San Agustín: la de Dios, representada por la Iglesia de Cristo con su doctrina de eterna salvación, y la de Satanás con su perpetua rebelión contra la enseñanza revelada. La lucha entre ambos ejércitos es perenne, y desde el fin del siglo XVII, fecha del nacimiento de la masonería que ha reunido y fundido en una todas las sociedades secretas, las sectas masónicas han organizado una guerra de exterminio contra Dios y su Iglesia. Su finalidad es descristianizar la vida individual, familiar, social, internacional, y para ello todos sus miembros se consideran hermanos en toda la faz de la tierra; constituyen otra Iglesia, una asociación internacional y secreta, que precipita a las naciones en el abismo de todos los males, en las agitaciones de la revolución y en la ruina universal, de que no sacan provecho más que los más astutos.

Este objetivo real de descristianización se enmascaraba antes con otro que sólo era aparente. La secta se presentó al mundo como sociedad filantrópica y filosófica.

La perversidad satánica de la masonería se revela, precisamente, en el mismo misterio con que vela y protege sus propios designios. Sus más importantes proyectos, discutidos en reuniones secretas, son cuidadosamente sustraídos al conocimiento de los profanos y hasta de muchos afiliados de los grados menos elevados. En cuanto a los iniciados, cuando son llamados a los grados más elevados, juran no revelar nunca los secretos de la Sociedad; y los que se proclaman defensores de la libertad, se entregan por completo a sí mismos a un poder oculto que desconocen y del que, probablemente, desconocerán siempre los proyectos más secretos. El hurto, la supresión de los documentos más importantes, el sacrilegio, el asesinato, la violación de todas las leyes divinas y humanas podrían serles impuestos: bajo pena de muerte deberían ejecutar tan abominables órdenes.

El árbol se juzga por sus frutos. La raíz de este árbol deforme es el odio a Dios, a Cristo Redentor y a su Iglesia. Es, pues, una obra satánica, que demuestra a su modo que el infierno no existe, el infierno que la secta pretende negar.

En especial, las profanaciones de la Eucaristía son manifiestamente inspiradas por el demonio y suponen su fe en la presencia real. Esta fe del demonio, como explica Santo Tomás (II,II, q. 5, a. 2), no es la fe infusa y saludable con la humilde sumisión del espíritu a la autoridad de Dios revelador; es una fe adquirida que únicamente se funda en la evidencia de los milagros, porque el demonio sabe bien que son verdaderos milagros, completamente distintos de los "prestigiosos" de que él es autor. Estas horribles profanaciones de Hostias consagradas son pues, a su manera, una prueba sensible de la maldad satánica y por consiguiente, del infierno al que está condenado Satanás. De ese modo el mismo demonio confirma el testimonio de las Santas Escrituras y de la Tradición que él quisiera negar.

Por lo demás, de vez en cuando, como en las últimas guerras, aparece en la vida pública de los pueblos un odio espantoso, se diría que el infierno se abre a nuestros pies. Esto confirma la Revelación: los delitos de los que no se hace penitencia, tendrán una pena eterna. (Resumen de la exposición sobre este punto de R. Garrigou-Lagrange, La vida eterna y la profundidad del alma, pp. 145 ss.).

El Cardenal Ratzinger, criticando teorías tales como aquella del "cristianismo anónimo", hace notar ahí que no se trata de "exaltar la condición precristiana, aquel tiempo de los ídolos, que era también el tiempo del miedo en un mundo en el que Dios está alejado y la tierra abandonada a los demonios. Como ya ocurrió en la cuenca del Mediterráneo en la época de los Apóstoles, también Africa el anuncio de Cristo, que puede vencer las fuerzas del mal, ha sido una experiencia de liberación del terror. El paganismo incontaminado e inocente, es uno de tantos mitos de la Edad Contemporánea.

Por mucho que digan ciertos teólogos superficiales, el diablo es para la fe cristiana, una presencia misteriosa, pero real, personal, no simbólica. Y es una realidad poderosa, una maléfica libertad sobrehumana opuesta a la de Dios: como muestra una lectura realista de la historia, con su abismo de atrocidad siempre renovada, y no explicable sólo desde el hombre, que no tiene por sí

mismo la fuerza de oponerse a Satanás... Diré más: la cultura atea del Occidente moderno, vive aún gracias a la liberación del miedo a los demonios aportada por el cristianismo. Pero si la luz redentora de Cristo se apagara, aun con toda su sabiduría y su tecnología, el mundo recaería en el terror y la desesperación. Hay ya señales de retorno de estas fuerzas oscuras, mientras crecen en el mundo secularizado los cultos satánicos... Hay algo de diabólico en el modo con que se explota el mercado de la pornografía y de la droga; en la frialdad perversa con que se corrompe al hombre aprovechando su debilidad, su posibilidad de ser tentado y vencido. Es infernal una cultura que persuade a la gente de que los únicos fines de la vida son el placer y el interés privado". (Declaraciones a la revista Jesús, 1984).

2. Naturaleza de sus pena.

La escolástica distingue dos elementos en el suplicio del infierno: la pena de daño (suplicio de privación) y la pena de sentido (suplicio para los sentidos). La primera corresponde al apartamiento voluntario de Dios que se realiza por el pecado mortal; la otra, a la conversión desordenada a la criatura.

Aunque no existe una definición explícita sobre ello, hay que afirmar, por el modo de hablar de los documentos y por el mismo magisterio ordinario, que así se ha expresado durante tanto siglos, que es de fe que la pena de daño y la pena de sentido son realmente distintas, es decir, que no se puede reducir la pena de sentido a la mera aflicción psicológica que provendría de la privación de la visión de Dios. (Cfr. por ej. la visión de Dios, mas la pena del pecado actual es el tormento de la gehenna perpetua"; D. 410). Si se entiende así, el plural "penas" aludiría, para el caso del infierno en sentido estricto, a otra pena, además de la pena de daño, es decir, a la pena de sentido. (En las definiciones del C. Florencia, cit. 3 b).

a) Pena de daño.

Constituye propiamente la esencia del castigo del infierno. Consiste en verse privado de la visión beatífica de Dios; cf. Mt 25, 41: "Apartaos de mí, malditos"; Mt 25,12: "No os conozco"; I Cor 6,9: "¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios?"; Lc 13, 27; 14,24; Apoc 22,15; San Agustín, Enchir. 112.

Esta pena importa, también, la privación de los bienes que derivan de la visión beatífica; la privación de la caridad, del amor de Dios, del amor inadmisibile, del gozo sin medida, de la compañía de Cristo, de la Virgen Santísima, de los Angeles y de los Santos, privación del amor de las almas en Dios, de todas las virtudes y de los siete dones que subsisten en el Cielo.

El sufrimiento producido por la privación eterna de Dios no puede concebirse sino muy difícilmente en esta tierra, porque el alma no ha adquirido aún conciencia de su propia desmesurada profundidad, que sólo Dios puede colmar y atraer a sí irresistiblemente.

Pero cuando el alma está separada del cuerpo, pierde de golpe todos los bienes inferiores que le impedían adquirir conciencia de su propia espiritualidad y de su propio destino. Ve que su inteligencia estaba hecha para la verdad, sobre todo para la Verdad suprema: que su voluntad estaba hecha para amar y querer el bien, sobre todo el Bien soberano, que es Dios, fuente de toda felicidad y fundamento supremo de todo deber. El alma obstinada adquiere entonces conciencia de su desmesurada profundidad, que sólo Dios, visto cara a cara, puede colmar al mismo tiempo, ve que este vacío no se verá jamás colmado (Garrigou L.).

El condenado se ve lacerado por una contradicción interior: impulsado aún hacia Dios como hacia el manantial de su vida natural, odia a Dios, justo juez, y expresa su ira con la blasfemia. El Evangelio dice repetidamente, hablando del infierno: "Donde hay llanto y rechinar de dientes". (Está continuamente en acto de pecar, aun cuando estos actos no sean ya demeritorios, ya que el término del mérito y del demérito está ya superado).

La desesperación en los condenados es la insufrible sed natural de una felicidad que no pueden alcanzar jamás. Desearían, al menos, la terminación de sus males, pero este fin no llegará jamás. A la vez tienen un perpetuo remordimiento sin arrepentimiento alguno, porque la voz de la

conciencia y la inteligencia no puede destruir en sí misma los primeros principios del orden moral, la distinción entre el bien y el mal.

Pero el condenado es incapaz de cambiar su remordimiento en arrepentimiento, sus torturas en expiaciones. Como explica Santo Tomás, deplora su pecado no como culpa, sino sólo como causa de sus sufrimientos; sigue prisionero de su pecado y juzga prácticamente según el desorden permanente de la inclinación. Por tanto, el condenado es incapaz de contricción, e incluso de atrición, ya que ésta presupone la esperanza e impulsa hacia la obediencia y la humildad. La Sangre de Cristo no desciende ya sobre el condenado para hacer de su corazón "un corazón contrito y humillado".

Mientras los bienaventurados se aman unos a otros como hijos de Dios, los condenados se odian mutuamente con un odio que les aísla y separa cruelmente. En el infierno no hay ya amor. Cada uno querría, por envidia, que todos los hombres y todos los ángeles estuviesen condenados.

El pecador obstinado comprende su inmensa desgracia, pero no excita la piedad, porque no tiene ningún deseo de redención; su corazón está lleno de una indecible cólera que se traduce en blasfemias: "Dentibus suis fremet et tabescet, desiderium peccatorum peribit" (Salmo LXI). Rechina los dientes y brama de horror, todos sus deseos están heridos de muerte. La tradición les aplica esta sentencia del salmo (Ps., LXXIII, 23): "Superbia eorum quia te oderunt, ascendit semper": su orgullo, sin hacerse más intenso, produce siempre nuevos efectos. Verdaderamente "es terrible caer en las manos de Dios vivo", cuyo amor se ha despreciado (Hebr., X, 31). (Resumen de S. Th. Suppl. 93,98).

b) La pena de sentido

Consiste en los tormentos causados externamente por medios sensibles (es llamada también pena positiva del infierno). La Sagrada Escritura habla con frecuencia del fuego del infierno, al que son arrojados los condenados; designa al infierno como un lugar donde reinan los alaridos y el crujir de dientes...imagen del dolor y la desesperación.

El fuego del infierno entendido en sentido metafórico por algunos padres (como Orígenes y San Gregorio Niseno) y algunos teólogos posteriores (como Ambrosio Catarino, J.A. Mohler y H. Klee), los cuales interpretaban la expresión "fuego" como imagen de los dolores puramente espirituales, sobre todo del remordimiento de la conciencia (del que ya hemos tratado en la pena de daño). El magisterio de la Iglesia no ha condenado esta sentencia, pero la mayor parte de los padres, los escolásticos y casi todos los teólogos modernos suponen la existencia de un fuego físico o agente de orden material, aunque insisten en que su naturaleza es distinta de la del fuego actual. La acción del fuego físico sobre seres puramente espirituales la explica Santo Tomás -siguiendo el ejemplo de San Agustín y San Gregorio Magno- como sujeción de los espíritus al fuego material, que es instrumento de la justicia divina. Los espíritus quedan sujetos de esta manera a la materia no disponiendo de libre movimiento; Suppl. 70,3. (Hay una declaración de la Penitencia Apostólica sobre la cuestión del fuego del infierno, emitida el 30 de abril de 1880).

Esta explicación armoniza con los textos de la Sagrada Escritura, que describen el infierno como una cárcel en que los condenados son encerrados a su pesar (Jud., VI; II, Petr., II, 4; Apoc., XX, 2).

Recientemente se ha propuesto una nueva posición, que intenta conservar la distinción real entre pena de daño y pena de sentido. Esta última procedería de una causa diversa de la privación de la visión de Dios. Sería dolor psicológico que el hombre experimenta al percibir la oposición que él, como enemigo de Dios, adquiere con respecto a toda la creación (A. Winklhofer); toda la creación ejercería un influjo doloroso sobre el condenado, realizado a través de la percepción psicológica que el hombre tiene de su situación. Sufriría así la repercusión dolorosa del cosmos sometido a vanidad por el desorden de la "conversión ad creaturas", a modo de pena vindicativa que reestablece el orden creatural perturbado ("malum pssionis ob malum actionis").

3. Eternidad y desigualdad de sus penas.

a) Las penas del infierno duran toda la eternidad (de fe).

El capítulo Firmiter del Concilio IV de Letrán (1215) declaró: "Aquéllos (los réprobos) recibirán con el diablo suplicio eterno"; Dz 429; cf. Dz 40, 835, 840. El sínodo "Endomousa" de Constantinopla (543) reprobó la doctrina de la apocatástasis en los anatematismos contra Orígenes. Mientras que Orígenes negó, en general, la eternidad de las penas del infierno, H. Schell (1906) restringió la duración eterna a aquellos condenados que pecan "con la mano levantada", es decir, movidos por odio contra Dios, y que en la vida futura perseveran en dicho odio.

La Sagrada Escritura pone a menudo de relieve la eterna duración de las penas del infierno, pues nos habla de "eterna vergüenza y confusión", de "fuego eterno", de "suplicio eterno" y de "ruina eterna". El epíteto "eterno" no puede entenderse en el sentido de una duración muy prolongada, pero a fin de cuentas limitada. Así lo prueban los lugares paralelos en que se habla de "fuego inextinguible" (Mt 3,12; Mc 9,42) o de la "gehenna, donde el gusano no muere ni el fuego se extingue" (Mc 9,46 s), e igualmente lo evidencia la antítesis "suplicio eterno-vida eterna" en Mt 25,46. Según Apoc 14,II (19,3), "el humo de su tormento (del de los condenados) subirá por los siglos de los siglos", es decir, sin fin; cf. Apoc 20,10.

La "restauración de todas las cosas", de la que se nos habla en Act 3,21, no se refiere a un cambio en la suerte de los condenados, sino a al renovación del mundo que tendrá lugar con la segunda venida de Cristo.

La verdad revelada nos obliga a suponer que la voluntad de los condenados está obstinada incommoviblemente en el mal y que por eso es incapaz de verdadera penitencia. Tal obstinación se explica por rehusar Dios a los condenados toda gracia para convertirse (cf. S. Th. I II 85, 2 ad 3; Suppl. 98, 2, 5 y 6 y II Coll.).

b) Desigualdad. La cuantía de la pena de cada uno de los condenados es diversa según el diverso grado de su culpa (sent. común).

Los concilios unionistas de Lyon y Florencia declararon que las almas de los condenados son afligidas con penas desiguales ("poenis tamen disparibus puniendas"); Dz 464, 693. Probablemente esta frase no se refiere únicamente a la diferencia específica entre el castigo del solo pecado original (pena de daño) y el castigo por los pecados personales (pena de daño y de sentido), sino que también quiere darnos a entender la diferencia gradual que hay entre los castigos que se dan por los distintos pecados personales. Jesús amenaza a los habitantes de Corazaim y Betsida asegurando que por su impenitencia han de tener un castigo más severo que los habitantes de Tiro y Sidón; Mt 2,22. Los escribas tendrán un juicio más severo; Lc 20, 27. San Agustín nos enseña: "La desdicha será más soportable a unos condenados que a otros". La justicia exige que la magnitud del castigo corresponda a la gravedad de la culpa.

4. El limbo de los niños.

Los teólogos suelen admitir que existe un lugar especial adonde van los niños que mueren sin bautismo y al cual llaman limbo de los niños. Pío VI salió en defensa de esta doctrina frente a la interpretación pelagiana de los jansenistas, que falsamente querían explicarlo como un estado intermedio entre la condenación y el reino de Dios; Dz 1526. Se trata de una conclusión teológica hipotética de un dogma. El dogma se funda en las palabras del Señor: "Si alguien no renaciere del agua y del Espíritu Santo (por medio del bautismo, de agua, de deseo o de sangre), no podrá entrar en el Reino de los cielos" (Ioh 3,5) y puede enunciarse así: "Las almas que salen de esta vida en estado de pecado original están excluidas de la visión beatífica de Dios" Cfr. Concilios de Lyon y de Florencia, cit. (Dz 464, 693).

Los que no carecen de uso de razón pueden lograr la regeneración de forma extrasacramental gracias al Bautismo de sangre (recuérdese la matanza de los santos inocentes). En atención a la universal voluntad salvífica de Dios (I Tim 2,4) admiten muchos teólogos

modernos, especialmente los contemporáneos, otros sustitutivos del bautismo para los niños que mueren sin el bautismo sacramental, como las oraciones y deseo de los padres o de la Iglesia (bautismo de deseo representativo; Cayetano) o la consecución del uso de razón en el instante de la muerte, de forma que el niño agonizante pudiera decidirse en favor o en contra de Dios (bautismo de deseo), o que los sufrimientos y muerte del niño sirvieran de cuasisacramento (bautismo de dolor). Estos y otros sustitutivos del bautismo son ciertamente posibles, pero nada se puede probar por las fuentes de la revelación acerca de la existencia efectiva de los mismos.

SOBRE EL CIELO Y EL CULTO E INVOCACION A LOS SANTOS

1. Existencia del Cielo.

Las almas completamente purificadas de los justos que se hallan libres de toda culpa y pena de pecado entran en la vida eterna del cielo (de fe).

El cielo es un lugar y estado de perfecta felicidad sobrenatural, la cual tiene su razón de ser en la visión de Dios y en el perfecto amor a Dios que de ella resulta.

El antiguo símbolo oriental y el símbolo apostólico en su redacción más reciente (siglo V) contienen la siguiente confesión de fe: "Creo en la vida eterna"; Dz 6 y 9. El papa Benedicto XII declaró, en su constitución dogmática *Benedictus Deus* (1336), que las almas completamente purificadas entran en el Cielo y contemplan inmediatamente la esencia divina, viéndola cara a cara y en virtud de esa visión y del amor y gozo consiguientes, son verdaderamente dichosas y tienen vida eterna y eterno descanso; Dz 530; cf. Dz 40, 86, 693, 696.

La escatología de los libros más antiguos del Antiguo Testamento es todavía imperfecta. Según ella, las almas de los difuntos bajan a los infiernos (seol), donde llevan una existencia

sombría y triste. No obstante, la suerte de los justos es mejor que la de los impíos. Más adelante se fue desarrollando la idea de que Dios retribuye en el más allá, idea que ya aparece con mayor claridad en los libros más recientes. El salmista abriga la esperanza de que Dios libertará su alma del poder del abismo y será su porción para toda la eternidad (Ps 48, 16; 62, 26). Daniel da testimonio de que el cuerpo resucita para la vida eterna o para vergüenza y confusión (12,2). Los mártires del tiempo de los Macabeos sacan consuelo y aliento de su esperanza en la vida eterna (2 Mac 6,26; 7, 29 y 36). El libro de la Sabiduría nos describe la felicidad y la paz de las almas de los justos, que descansan en las manos de Dios y viven eternamente cerca de El (3, 1-9; 5, 16 s).

Jesús representa la felicidad del cielo bajo la imagen de un banquete de bodas (Mt 25,10; cf. Mt 22, 1 ss; Lc 14,15 ss), calificando esta bienaventuranza de "vida" o "vida eterna"; cf. Mt 18,8 s; 19,29; 25,46; Ioh 3,15 ss; 4,14; 5,24; 6,35-59; 10,28; 12,25; 17,2. La condición para alcanzar la vida eterna es conocer a Dios y a Cristo: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo" (Ioh 17,3). A los limpios de corazón les promete que verán a Dios: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (Mt 5,8).

Una idea fundamental de la teología de San Juan es que por la fe en Jesús, Mesías e Hijo de Dios, se consigue la vida eterna (cf. Ioh 3,16 y 36; 20,31; I Ioh 5,13), que se consume en la visión inmediata de Dios; I Ioh 3,2: "Seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es". El apocalipsis nos describe la dicha de los bienaventurados que se hallan en compañía de Dios y el Cordero, esto es, Cristo glorificado. Todos los males físicos han desaparecido; cf. Apoc 7,9-17; 21, 3-7.

La expresión "vida eterna" es un término frecuente en los Evangelios, tanto en los sinópticos como en San Juan. Pero mientras que en los sinópticos se habla de ella en futuro (Mt 19,16; 25, 46; Mc 10,17), es decir, como de una realidad escatológica que se pone en conexión con la resurrección final, en San Juan se habla de la vida eterna como de una realidad ya presente. Estas divergencias de modo de hablar son expresiones de la paradoja de lo escatológico como algo futuro, pero que ya ha comenzado; o, si se quiere expresar la misma idea en términos inversos, como algo incoactivamente ya real, pero que todavía no ha llegado a su plenitud.

San Pablo insiste en el carácter misterioso de la bienaventuranza futura: "Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman" (I Cor 2,9; cf. 2 Cor 12,4). Los justos reciben como recompensa la vida eterna (Rom 2,7; 6,22 s) y una gloria que no tiene proporción con los padecimientos de este mundo (Rom 8,18). En lugar del conocimiento imperfecto de Dios que poseemos aquí en esta vida, entonces veremos a Dios inmediatamente (I Cor 13,12; 2 Cor 5,7).

Algunos de los primeros apologistas, como San Justino, Tertuliano, pensaban que la entrada de los justos en el reino de los cielos es retardada hasta la resurrección universal y el último Juicio, pero jamás ponen en duda la existencia del Paraíso; y de igual modo los mismos milenaristas. Incluso en los primeros siglos, muchos Padres afirman que las almas de los mártires, inmediatamente después de la muerte, gozan de la posesión de Dios, sin esperar a la resurrección, general; y en el siglo IV esta doctrina es comúnmente aceptada.

Los actos que integran la bienaventuranza celestial son según las fuentes teológicas, de entendimiento (visio), de amor (amor, caristas) y de gozo (gaudiu, fruitio). El acto fundamental es -según la doctrina escotistas- el de amor.

Según Santo Tomás, la felicidad esencial consiste formalmente en la posesión de Dios; ahora bien, es por medio de la visión beatífica como los Santos en el Cielo poseen a Dios, y el amor beatífico sigue a esa posesión, porque presupone la presencia de Dios visto cara a cara. El amor, en efecto, se dirige bien hacia el fin ausente cuando lo desea, bien hacia el fin ya presente, cuando lo goza y descansa en él; este gozo supone ya la posesión de Dios por medio de la visión inmediata. Según esto, el amor viene antes o después de la posesión, pero no la constituye. Son pues, partes esenciales consecutivas de la bienaventuranza.

2. La visión beatífica, acto esencial de la bienaventuranza del Cielo

a) Realidad de la visión inmediata e intuitiva de la esencia divina de que gozan los bienaventurados (de fe).

"Las almas de los santos ven la esencia divina en visión intuitiva y cara a cara, sin que se interponga criatura alguna como medio de la visión (nulla mediante creatura in ratione obiecti visise habente), sino mostrándoseles la divina esencia con toda inmediatez, diafanidad y claridad" (inmediate, nude, clare et aperte) Dz 530. El concilio unionista de Florencia (1438/45) precisó así cuál era el objeto del conocimiento de Dios que poseen los bienaventurados: "intuere (sc. animas sanctorum) clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est"; Dz 693.

Los padres más antiguos enseñan, de acuerdo con las llanas palabras de la Sagrada Escritura, que los ángeles y los santos gozan en el cielo de una verdadera visión cara a cara de la divinidad. Desde mediados del siglo IV parece que algunos santos padres como San Basilio Magno, San Gregorio Niseno, San Juan Crisóstomo, niegan que sea posible una contemplación inmediata de la divinidad. Pero hay que tener en cuenta que las manifestaciones que hacen a este respecto se dirijan contra Eunomio, que propugnaba ya para esta vida terrena el conocimiento inmediato y comprensivo de la divina Esencia. En contra de esta doctrina, los santos padres insisten en que el conocimiento de Dios en esta vida es mediato, y el de la otra vida es, sin duda, inmediato, pero no comprensivo.

Es entre los ortodoxos donde se ha extendido mucho el error de Gregorio Pálamas (s. XIV). Afirmó que la esencia divina es absolutamente invisible; lo que los ángeles y los santos contemplan en el cielo es la gloria que dimana de la esencia de Dios. Esa gloria es increada y eterna, pero "no es esencia de Dios, sino operación y gracia y gloria y esplendor enviado de la esencia divina de los santos; se la puede llamar divinidad, pero no es la esencia divina, sino su resplandor (luz thaborica).

La doctrina de Gregorio Pálamas fue declarada "oficial" en la Iglesia bizantina el año 1352; pero fue condenada por los orientales, juntamente con los latinos, el año 1439 en el Concilio de Florencia: Dz 693; sin embargo, el palamismo continúa todavía hoy entre algunos teólogos greco-rusos que, por lo demás, no interpretan rígidamente la teoría.

b) Su carácter sobrenatural

La visión inmediata de Dios supera la natural capacidad cognoscitiva del alma humana y es, pues, sobrenatural y necesita por ello ser elevada y confortada la inteligencia por la luz de la gloria (de fe).

La razón con sus solas fuerzas no puede demostrar la existencia de la visión beatífica, porque es un don gratuito que depende del libre arbitrio de Dios, y que no es debido a nuestra naturaleza, ni a la de los ángeles, como taxativamente ha afirmado la Iglesia contra Baio (Dz, 1001-1004, 1021-1024).

La razón con sus solas fuerzas, según la mayor parte de los teólogos; y sobre todo, de los tomistas, no puede ni siquiera probar positivamente y apodícticamente la posibilidad de la visión beatífica, porque ésta no solamente es gratuita, como lo es ya el milagro, sino un misterio esencialmente sobrenatural, como la gracia que ella supone.

El concilio de Vienne (1311/12) condenó los errores de los begardos y beguinos: "Quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum"; Dz 475. Según doctrina general de los teólogos, la visión inmediata de Dios es sobrenatural para todo intelecto creado y creable (absolutamente sobrenatural).

La Sagrada Escritura testifica que el conocimiento inmediato de la esencia divina es inasequible para la razón natural. San Pablo, en I Tim 6,16, nos dice: "Dios habita en una luz inaccesible; nadie le vió ni podrá verle". La intuición de la esencia divina es algo que por su naturaleza corresponde únicamente a Dios, es decir, a las Personas divinas. Dice el Evangelio de San Juan I 18: "A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios unigénito (Vulg.: Hijo), que ésta en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer"; cf. Mt 11,27; Joh 6,46; I Cor 2,11.

Se puede probar especulativamente el carácter absolutamente sobrenatural de la visión inmediata de Dios apoyándonos en el siguiente principio: "Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis". Tal es el conocimiento cual es la naturaleza del que conoce.

No obstante, cabe mostrar razones de conveniencia de la posibilidad y de la existencia de la visión beatífica, fundadas, de una parte en la imagen de Dios en el hombre, es decir, en la inmaterialidad del alma ("finitus capax infiniti" por su apertura al ser), y de otra en la omnipotencia de Dios (es el tema de la potencia obediencial).

"El objeto de la inteligencia es la esencia o naturaleza de las cosas. Así, cuando conocemos un efecto, hay en nosotros un deseo natural de conocer la esencia o la naturaleza de su causa... Por consiguiente, si no podemos llegar a conocer la esencia de la Causa primera, sino sólo su existencia, este deseo natural no será plenamente satisfecho y el hombre no será perfectamente feliz". (Cf. C. Gentes, L. III, c. 50; cf. S. Th. I, q. 12, a. 1).

Este deseo natural no podría ser un deseo eficaz o de exigencia, porque la visión beatífica es un don gratuito, como la Iglesia ha afirmado contra Baio (Dz 1021), sino que es un deseo condicional e ineficaz: si a Dios le place concedernos este don gratuito; al modo como el campesino desea la lluvia, si la Providencia quiere concederla.

Según H. de Lubac (Surnatural, vide recensión), la doctrina tradicional del "desiderium naturale videndi Deum" supone que Dios no puede no conceder la ordenación a la visión, pero que la da como don. Pío XII en la encíclica Humani generis, salió al paso de esta concepción, enseñando que sólo se salva la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, si se afirma que Dios puede crear una criatura intelectual y no destinarla a la visión de Dios.

El alma necesita la luz de la gloria para ver inmediatamente a Dios (de fe; Dz 475).

La luz de la gloria (lumen gloriae) es tan necesaria para el modo de conocer propio del estado de gloria, como la luz de la razón lo es para el modo propio del estado de naturaleza, y la luz de la fe (de la gracia) para el modo de conocer del estado de fe. La luz de la gloria consiste en un perfeccionamiento sobrenatural y permanente de la facultad cognoscitiva del hombre, con el cual queda internamente capacitada para realizar el acto de la intuición inmediata de la esencia divina; cf. S. Th. I 12, 5 ad 2. Ontológicamente hay que definirla como un hábito de la luz de la gloria viene a suplantar al hábito de la fe. Esta expresión de luz de la gloria (lumen gloriae) que se halla por primera vez en San Buenaventura y en Santo Tomás, está inspirada en el salmo 35, 10: "In lumine tuo videbimus lumen" (en tu luz veremos la luz).

b) Su objeto

El objeto primario de la contemplación inmediata de Dios es la esencia infinita de Dios en toda su plenitud de vida trinitaria ("ipse Deus trinus et unus"); Dz 693.

El objeto secundario son todas las criaturas, que son constempladas en Dios como hacedor de todas ellas. La extensión de este conocimiento es diverso en cada uno de los bienaventurados según sea el grado del conocimiento inmediato de Dios que posean; y tal grado lo determina la cuantía de los merecimientos sobrenaturales; Dz 693. Podemos suponer, con Santo Tomás, que el entendimiento de los bienaventurados ve siempre en Dios todo lo que es de importancia para sí mismo; cf. S. Th. III 10, 2: "nulli intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant".

3. Propiedades de la visión beatífica

a) Incomprehensibilidad

Los bienaventurados no poseen un conocimiento adecuado o comprensivo de la esencia divina (de fe).

Dios sigue siendo incomprehensible para toda mente creada, aunque se halle en estado de elevación sobrenatural; cf. Dz 428, 1782; Ier 32, 19 (según el texto de la Vulgata): "incomprehensibilis cogitatu" (incomprehensible para el pensamiento). En la época patrística fue principalmente San Juan Crisóstomo quien defendió la incomprehensibilidad.

La razón intrínseca de esa incomprehensibilidad de Dios radica en la distancia infinita que existe entre el entendimiento infinito de Dios y el entendimiento limitado de las criaturas. El

entendimiento limitado solamente puede conocer la infinita esencia de Dios de forma finita: "Videt infinitum, sed non infinite"; "totam sed non totaliter" (Cf. S. Th. I, 12, 7 ad 3).

b) Desigualdad

El grado de la felicidad celestial es distinto en cada uno de los bienaventurados según la diversidad de sus méritos (de fe).

El Decretum pro Graecis del concilio de Florencia (1439) declara que las almas de los plenamente justos "intuyen claramente al Dios Trino y Uno, tal cual es, aunque unos con más perfección que otros según la diversidad de sus merecimientos; Dz 693. El concilio de Trento definió que el justo merece por sus buenas obras el aumento de la gloria celestial; Dz 842.

Frente a la verdad católica está la doctrina de Joviniano (influida por el estoicismo), según la cual todas las virtudes son iguales. Se opone también al dogma católico la doctrina luterana de la imputación puramente externa de la justicia de Cristo. Tanto de la doctrina de Lutero como de la de Joviniano se sigue la igualdad de la bienaventuranza celestial.

Jesús nos asegura: "El (el Hijo del hombre) derá a cada uno según sus obras" (Mr 16,27). San Pablo enseña: "Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo" (I Cor 3,8), "El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largura, con largura cosechará (2 Cor 9, 6); cf. I Cor 15,41 s.

Los padres citan con frecuencia la frase de Jesús en que nos habla de las muchas moradas que hay en la casa de su Padre (Ioh 14,2).

c) Eternidad

La felicidad del cielo dura por toda la eternidad (de fe).

El Papa Benedicto XII declaró: "Y una vez que haya comenzado en ellos esa visión intuitiva, cara a cara, y ese goce, subsistirán continuamente en ellos esa misma visión ese mismo goce sin interrupción ni tedio de ninguna clase y durará hasta el juicio final y desde éste, indefinidamente, por toda la eternidad"; Dz 530.

Se opone a la verdad católica la doctrina de Orígenes sobre la posibilidad de cambio moral en los bienaventurados. En tal doctrina se incluye la posibilidad de la disminución o pérdida de la bienaventuranza.

Jesús compara la recompensa por las buenas obras a los tesoros guardados en el cielo, donde no se pueden perder (Mt 6, 20; Lc 12,33). Quien se ganare amigos con el injusto Mamón (riquezas) será recibido en los "eternos tabernáculos" (Lc 16,9). Los justos irán a la "vida eterna" (Mt 25,46; cf. Mt 19,29; Rom 2,7; Ioh 3,15s). San Pablo habla de la eterna bienaventuranza empleando la imagen de "una corona imperecedera" (I Cor 9,25); San Pedro la llama "corona inmarcesible de gloria" (I Petr 5,4).

San Agustín deduce racionalmente la eterna duración del cielo de la idea de la perfecta bienaventuranza: "¿Cómo podría hablarse de verdadera felicidad si faltase la confianza de la eterna duración?". (De civ. Dei XII 13,I; cf. X 30; XI 13).

4. Las otras partes de la bienaventuranza.

a) El amor beatífico y el gozo que de él resulta.

San Pablo dice (I Cor XIII,8): "La caridad no cesará jamás". La fé cesará para dejar lugar a la visión, la esperanza será también sustituida por la posesión, pero la caridad durará eternamente en los elegidos.

Será un amor por el que el bienaventurado amaré incesantemente a Dios por sí mismo, hecho de admiración, de respeto, de gratitud y de amistad, con la intimidad que ésta supone, con toda su ternura y con toda su fuerza; el amor del niño que se sumerge en la mirada amorosa y en la

ternura del Padre, que le hace partícipe de su propia felicidad: "Intra in gaudium Domini tui" (Mt 25, 21).

Será como un abrazo de amor: la unión transformante consumada; la fusión de nuestra vida con la vida íntima de Dios, que se inclinará hacia nosotros para atraernos definitivamente hacia sí (S. th. I-II, 184,2).

El gozo beatífico es una hartura siempre nueva, porque su novedad no cesa. El primer instante de la visión beatífica dura para siempre, como una eterna mañana, una eterna primavera, una eterna juventud que "sacia sin saciar". Encuentra su explicación en la felicidad misma de Dios. Dios posee su vida totalmente y simultáneamente en el único instante de la inmóvil eternidad; no puede envejecer, no hay para El ni pasado ni futuro, sino una eternidad presente, que contiene eminentemente toda la sucesión de los tiempos.

La razón es que la visión beatífica es medida por el único instante de la inmóvil eternidad. De modo que el inmenso gozo del instante de su ingreso en el Cielo no cesará jamás: su novedad, su frescura será eternamente presente. Por tanto, la visión beatífica de los Santos será siempre nueva, y lo mismo el gozo que de ella resultará.

La infinita Bondad, vista inmediatamente, colmará tan perfectamente nuestra capacidad de amar, dice Santo Tomás, que la atraerá irresistiblemente. Será una feliz necesidad de amar, (cf. I-II, q. 2, a. 2). que estará por encima de la libertad y el mérito, como el amor espontáneo que Dios se tiene a sí mismo desde toda la eternidad, común a las tres Personas divinas. De ahí se sigue que los bienaventurados en el Cielo son impecables, no sólo porque Dios les preserva del pecado, como preserva aquí abajo a los confirmados en gracia.

b) Felicidad accidental.

A la felicidad esencial del cielo que brota de la visión inmediata de Dios se añade una felicidad accidental procedente del conocimiento y amor de bienes creados (sentido común).

Es motivo de felicidad accidental para los bienaventurados el hallarse en compañía de Cristo (en cuanto a su humanidad) y la Virgen, de los ángeles y los santos, el volver a reunirse con los seres queridos y con los amigos que se tuvieron durante la vida terrena, el conocer las obras de Dios. La unión del alma con el cuerpo glorificado el día de la resurrección significará un aumento accidental de gloria celestial (Como fue expuesto en la Coll. V, n. 6, algunos oponen que procura también un aumento intensivo en la visión beatífica).

Según doctrina de la escolástica, hay tres clases de bienaventurados que, además de la felicidad esencial (corona aurea), reciben una recompensa especial (aureola) por las victorias conseguidas. Tales son: los que son vírgenes, por su victoria sobre la carne, según dice Apoc 14,4; los mártires, por su victoria sobre el mundo, conforme a Mt 5,2 s.; los doctores de la fe, por su victoria sobre el diablo, padre de la mentira, según Dan 12,3 y Mt 5,19. Conforme enseña Santo Tomás, la esencia de la "aureola" consiste en el gozo por las hazanas realizadas por cada uno en la lucha contra los enemigos de la salvación, (Suppl. 96, I). A propósito del término "aurea" (sc. corona)", vease Apoc 4, 4; y sobre la expresión "aureola", véase Ex 24,25.

5. Culto e invocación a los santos.

Es lícito y provechoso venerar a los santos del cielo e invocar su intercesión (de fe).

Conviene hacer notar que la veneración a los santos es un culto absoluto de dulía. A propósito de la veneración a las imágenes de los santos, declaró el concilio de Trento (confirmando el dogma definido en el de Nicea I contra los iconoclastas, Dz 302), que "el honor que a tales imágenes se tributa va dirigido a los santos que ellas representan"; Dz 986. Y a propósito de la invocación a los santos, declaró el concilio: "Es bueno y provechoso implorar la ayuda de los santos"; Dz 984; cf. Dz 988. La expresión práctica de esta fe de la Iglesia es la celebración de las festividades de los santos.

La Sagrada Escritura no conoce todavía el culto e invocación a los santos, pero nos ofrece las bases sobre las cuales se fue desarrollando la doctrina y práctica de la Iglesia en este particular.

La legitimidad del culto a los santos se deduce del culto tributado a los ángeles, del que hallamos claros testimonios en la Sagrada Escritura; cf. Ios 5,14; Dan 8,17; Tob 12,16. La razón para venerar a los ángeles es su excelencia sobrenatural, que radica en la contemplación inmediata de Dios de que ellos disfrutaban (Mt 18,10). Y como también los santos contemplan a Dios cara a cara (I Cor 13,12; I Ioh 3,2), son por lo mismo dignos de veneración.

En 2 Mac 15,11-16, se da testimonio de la fe del pueblo judío en la intercesión de los santos: Judas Macabeo contempla en un sueño "digno de toda fe" cómo dos justos que ya habían muerto, el sumo sacerdote Onías y el profeta Jeremías, intercedían ante Dios por el pueblo judío y la ciudad santas; cf. Ier 15,1. Según Tob 12,12, Apoc 4,8 y 8,3, los ángeles y santos del cielo presentan a Dios las oraciones de los santos de la tierra, es decir, las apoyan con su intercesión, como era de esperar de la perseverancia de la caridad (I Cor 13,8). Y del hecho de que ellos intercedan por nosotros se sigue la licitud de invocarles.

Históricamente, el culto a los santos aparece primeramente bajo la forma de culto a los mártires. El testimonio más antiguo lo tenemos en el Martyrium Polycarpi (hacia el 156). San Jerónimo

defiende contra Vigilancio el culto y la invocación a los santos (Ep. 109, I; Contra Vigil. 6). San Agustín sale igualmente en defensa del culto a los mártires refutando la objeción de que con ello se adoraba a hombres, propone como fin de ese culto el imitar el ejemplo de los mártires, el aprovecharse de sus méritos y el valerse de su intercesión (Contra Faustum XX 21).

Es impropio la objeción lanzada por los reformadores, de que la invocación a los santos perjudica la única mediación de Cristo. La razón es clara: la mediación de los santos no es sino secundaria y subordinada a la única mediación de Cristo. Su eficacia radica precisamente en el mérito redentor de Cristo. Por tanto, el culto e invocación de los santos redundan en gloria de Cristo, que, como Dios, dispensa la gracia y como hombre, la mereció y coopera en la dispensación de la misma. "Veneramos a los siervos para que los resplandores de ese culto glorifiquen al Señor" (San Jerónimo, Ep. 109, 1); cf. Cat. Rom. III 2,14.

El concilio Vaticano II, reafirma esta doctrina del magisterio unitario y homogéneo en L.G. n. 49 a 51, de gran riqueza doctrinal, ascética y litúrgica.

Siempre creyó la Iglesia, que los Apóstoles y Mártires de Cristo, por haber dado el supremo testimonio de fe y de caridad con el derramamiento de su sangre, nos están más íntimamente unidos en Cristo; les profesó especial veneración junto con la Bienaventurada Virgen y los santos ángeles, e imploró piadosamente el auxilio de su intercesión. A éstos pronto fueron agregados también quienes habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo, y finalmente todos los demás cuyo preclaro ejercicio y virtudes cristianas y cuyos carismas divinos los hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles... Es por tanto sumamente conveniente que amemos a estos amigos y coherederos de Cristo... Que los invoquemos humildemente y que para impetrar de Dios beneficios... acudamos a sus oraciones, protección y socorro...

Nuestro trato con los bienaventurados si se lo considera bajo la plena luz de la fe, de ninguna manera rebaja el culto latriptico tributado a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu, sino que más bien lo enriquece copiosamente.