

Joaquín FERRER ARELLANO

LA VIDA ETERNA Y EL RETORNO GLORIOSO DEL
SEÑOR

EL MISTERIO DEL MÁS ALLÁ

Editorial “ARCA DE LA ALIANZA”

Editorial
ARCA DE LA ALIANZA
C/Bravo Murillo 194.
ac 48
06670 Herrera Duque (Ba)

y/o
Teléfonos:
656 85 71 46
Fax: 924 650 982

PEDIDOS:
656 85 71 46 ; 924650982
arcadelaalianza.net
e-mail : azarias358@gmail.com

Director:
Natalio Babiano

Consejo Editorial:
Blanca Castilla Cortázar
Joaquín Ferrer
Enrique Llamas
Félix Ochaita
Germán Rovira

Depósito Legal: M-15181-2011
I.S.B.N.-13: 978-84-940010-0-0

¿Qué pedís a la Iglesia? La fe. ¿Qué te da la fe? La vida eterna...
“¡Entra en el gozo de tu Señor!” (Mt 25, 23).
“En todas tus obras, acuérdate de tus postrimerías, y no pecarás
jamás” (Ecle. 7, 36).

(En el año de la fe, 2012–2013)

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	9
I. QUÉ ES LA “VIDA ETERNA”, OBJETO PRIMARIO DE LA ESPERANZA CRISTIANA.	9
II. PLAN DE EXPOSICIÓN.....	13
<i>Abreviaturas más frecuentes.</i>	26

I PARTE ESCATOLOGIA PERSONAL

CAPÍTULO I TEOLOGÍA DE LA MUERTE.....	33
Teología bíblica: la muerte salario del pecado	
CAPÍTULO II EL JUICIO PARTICULAR	77
La reencarnación	
CAPÍTULO III EL PURGATORIO	93
Testimoniales. La oración de perfecta caridad de las almas del purgatorio.	
CAPÍTULO IV EL INFIERNO	111
Testimoniales. El limbo de los niños.	

CAPÍTULO V	
EL CIELO	175
Testimoniales	
Culto e invocación a los santos.	
EXCURSUS. VIDA ETERNA Y VIDA TERRENA. Por José ALVIAR.	

II PARTE
ESCATOLOGÍA COLECTIVA

CAPÍTULO I	
LA PARUSÍA. CRISTO, RODEADO DE MAJESTAD, VENDRÁ DE NUEVO PARA JUZGAR A LOS HOMBRES	217
CAPÍTULO II	
LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE.....	237
CAPÍTULO III	
EL JUICIO UNIVERSAL EN SUS DOS FASES: EL JUICIO DE LAS NACIONES Y EL JUICIO FINAL.....	277

III PARTE
EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA, ANTES Y DESPUÉS DE LA PARUSÍA DEL SEÑOR

CAPÍTULO I	
EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA EN LA ESCATOLOGÍA INTERMEDIA. “EL DOLOR DE DIOS”.....	299
CAPÍTULO II	
LOS DOS ASPECTOS DEL EQUIVALENTE ANALÓGICO EN LOS BIENAVENTURADOS, ANTES DE LA PARUSÍA, AL SUFRIMIENTO DE LOS VIADORES.....	315
CAPITULO III	
LA PASIÓN MÍSTICA DE CRISTO EN LA IGLESIA HASTA LA PARUSÍA. PARTICIPACIÓN EN ELLA DE LOS BIENAVENTURADOS. LA PASIÓN EUCARÍSTICA DEL CRISTO TOTAL.....	327

IV PARTE	
LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA LA PARUSÍA	
I. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO.....	368
II. CRISTO VENIDO EN LA CARNE, MUERTO Y RESUCITADO, DOGMA FUNDAMENTAL Y ACREDITACIÓN SUPREMA DE LA REVELACIÓN DIVINA EN EL QUE CONVERGEN TODOS LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO.....	375
III. EL MISTERIO PASCUAL CENTRO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA DEL MUNDO.	376
IV. DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA IRRADIACIÓN SALVÍFICA DEL MISTERIO PASCUAL EN LOS HOMBRES DE TODOS LOS TIEMPOS, ETNIAS Y TRADICIONES RELIGIOSAS.....	383
V. LA CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA PASCUA.	389
CONCLUSIÓN. “ <i>El día en el que actuó el Señor</i> ” (Sal 117, 29).....	392

V PARTE	
LA DORMICIÓN DE MARIA PREVIA A SU ASUNCIÓN EN CUERPO Y ALMA AL CIELO, Y LA DISPUTA ENTRE MORTALISTAS E INMORTALISTAS	
1. PLENITUD NO ABSOLUTA –COMO LA DE CRISTO– DE LA GRACIA DE MARÍA, SU CRECIMIENTO INCESANTE A LO LARGO DE SU PEREGRINACIÓN EN LA FE HASTA EL TÉRMINO DE SU VIDA MORTAL EN LA ASUNCIÓN EN CUERPO Y ALMA AL CIELO.....	406
2. LA FE HEROICA Y LA ESPERANZA INQUEBRANTABLE DE MARÍA EN LAS DIVERSAS ETAPAS DE SU PEREGRINACIÓN TERRENA HASTA SU ASUNCIÓN.	408
3. LAS TRES DIMENSIONES COMPLEMENTARIAS E INSEPARABLES DE LA PLENITUD DE SANTIDAD INMACULADA DE MARÍA, EN RELACIÓN CON EL DOGMA DE LA ASUNCIÓN.....	410

4. DOGMA DE LA ASUNCIÓN Y ESCATOLOGÍA INTERMEDIA.....	433
ANEXO. EL MISTERIO DE LA ASUNCIÓN EN LOS ESCRITOS DE MARÍA VALTORTA.....	439
EXCURSUS. SOBRE LA ANALOGÍA DEL CONCEPTO TEOLÓGICO DE MUERTE.	447
BIBLIOGRAFÍA.....	451
INDICE DE MATERIAS	453

INTRODUCCIÓN

La Carta “Porta fidei” de BENEDICTO XVI, en la que convoca *el año de la fe* (2012–2013), comienza con estas palabras de gran profundidad teológica, que resumen todo el contenido de esta “Teología del más allá”.

“La puerta de la fe (cf. Hch 14, 27), que introduce en la vida de comunión con Dios y permite la entrada en su Iglesia, está siempre abierta para nosotros. Se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma. Atravesar esa puerta supone emprender un camino que dura toda la vida. Éste empieza con el bautismo (cf. Rm 6, 4), con el que podemos llamar a Dios con el nombre de Padre, y se concluye con el paso de la muerte a “la vida eterna”, fruto de la resurrección del Señor Jesús que, con el don del Espíritu Santo, ha querido unir en su misma gloria a cuantos creen en él (cf. Jn 17, 22). Profesar la fe en la Trinidad –Padre, Hijo y Espíritu Santo– equivale a creer en un solo Dios que es Amor (cf. 1 Jn 4, 8): el Padre, que en la plenitud de los tiempos envió a su Hijo para nuestra salvación; Jesucristo, que en el misterio de su muerte y resurrección redimió al mundo; el Espíritu Santo, que guía a la Iglesia a través de los siglos en la espera del “retorno glorioso del Señor”.

El Credo cristiano –profesión de nuestra fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y en su acción creadora, salvadora y santificadora– culmina en la proclamación de los dos últimos artículos undécimo y duodécimo: Creo en “la resurrección de los muertos” y en “la vida eterna”. Al fin de los tiempos, como proclama el séptimo artículo, en el centro del símbolo de los Apóstoles, Cristo glorioso “vendrá de nuevo a juzgar a los vivos y a los muertos”, en el retorno glorioso –la Parusía– del Señor.

*En esos tres artículos del Credo se resume toda la escatología cristiana, personal y colectiva, que vamos a exponer en esta “Teología del más allá”, siguiendo el esquema que propone el Catecismo de la Iglesia Católica y las enseñanzas de la Encíclica *Spe salvi* de S. S, Benedicto XVI, único texto magisterial dedicado monográficamente a la Escatología cristiana.*

I. QUÉ ES LA “VIDA ETERNA”, OBJETO PRIMARIO DE LA ESPERANZA CRISTIANA.

La expresión “vida eterna” es un término frecuente 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”, desde su infusión por el Espíritu Santo en el Bautismo: “*gratia semen gloriae; gloria, consumatio gratiae*”. 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 la vida íntima de la Trinidad de la que nos hace partícipes el bautismo como algo incoativamente ya real, pero que *todavía no* ha llegado a su plenitud (Cf. 1 Jn 3, 2).

“*La vida subsistente y verdadera es el Padre que, por el Hijo y en el Espíritu Santo, derrama sobre todos sin excepción los dones celestiales. Gracias a su misericordia, nosotros también, hombres, hemos recibido la promesa indefectible de la vida eterna*”¹. *Ahora, en la peregrinación de nuestra vida terrena, en la gracia de la filiación divina en Jesucristo vivida en el claro oscuro de la fe. Después de la muerte, en la claridad radiante de la visión beatífica de Dios Trino: “entra en el gozo de tu Señor” (Mt 25, 23), que alcanzará su plenitud en la Parusía del Señor con la resurrección de toda carne, cuando Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor, 15, 28). Tal es el objeto primario de la esperanza cristiana.*

Benedicto XVI, en su luminosa Carta encíclica *Spe Salvi* sobre la esperanza cristiana y las postrimerías del hombre, responde con su habitual profundidad y claridad a la pregunta sobre el sentido verdadero de la expresión “vida eterna” –la realidad a la que tiende el deseo que brota de lo más profundo del corazón humano, de una vida plenamente lograda que nunca acaba– tomando como punto de partida el diálogo con el cual el rito del Bautismo expresaba la acogida del recién nacido en la comunidad de los creyentes y su renacimiento en Cristo (cf. nn. 10-12).

“El sacerdote preguntaba ante todo a los padres qué nombre habían elegido para el niño, y continuaba después con la pregunta: «¿Qué pedís a la Iglesia?». Se respondía: «La fe». Y «¿Qué te da la fe?». «La vida eterna». Según este diálogo, los padres buscaban para el niño la entrada en la fe, la comunión con los creyentes, porque veían en la fe la llave para «la vida eterna». En efecto, ayer como hoy, en el Bautismo, cuando uno se convierte en cristiano, se trata de esto: no es sólo un acto de socialización dentro de la comunidad ni solamente de acogida en la Iglesia. Los padres esperan algo más para el bautizando: *esperan que la fe, de la cual forma parte el cuerpo de la Iglesia y sus sacramentos, le dé la vida, la vida eterna.*

La fe es la sustancia de la esperanza. Pero entonces surge la cuestión: ¿De verdad queremos esto: vivir eternamente? Tal vez muchas personas rechazan hoy la fe simplemente porque la vida eterna no les parece algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo. Seguir viviendo para siempre –sin fin– parece más una condena que un don. *Ciertamente, se querría aplazar la muerte lo más posible. Pero vivir siempre, sin un término, sólo sería, a fin de cuentas, aburrido, y al final insostenible.* Esto es lo que dice precisamente, por ejemplo, el Padre de la Iglesia

1. San CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* III 18, 29. (Cf. en CEC 1047).

Ambrosio en el sermón fúnebre por su hermano difunto Sátiro: «Es verdad que la muerte no formaba parte de nuestra naturaleza, sino que se introdujo en ella; *Dios no instituyó la muerte desde el principio, sino que nos la dio como un remedio [...]. «En efecto, la vida del hombre, condenada por culpa del pecado a un duro trabajo y a un sufrimiento intolerable, comenzó a ser digna de lástima: era necesario dar un fin a estos males, de modo que la muerte restituyera lo que la vida había perdido. La inmortalidad, en efecto, es más una carga que un bien, si no entra en juego la gracia»*. Y Ambrosio ya había dicho poco antes: «No debemos deplorar la muerte, ya que es causa de salvación». Sea lo que fuere lo que san Ambrosio quiso decir exactamente con estas palabras, es cierto que la eliminación de la muerte, como también *su aplazamiento casi ilimitado, pondría a la tierra y a la humanidad en una condición imposible* y no comportaría beneficio alguno para el individuo mismo.

Obviamente, hay una contradicción en nuestra actitud, que hace referencia a un contraste interior de nuestra propia existencia. *Por un lado, no queremos morir; los que nos aman, sobre todo, no quieren que muramos, y por otro lado, sin embargo, tampoco deseamos seguir existiendo ilimitadamente*, y tampoco la tierra ha sido creada con esta perspectiva. Entonces, ¿qué es realmente lo que queremos?

Esta paradoja de nuestra propia actitud suscita una pregunta más profunda: ¿qué es realmente la «vida»? Y ¿qué significa verdaderamente «eternidad»?

“Hay momentos en que de repente percibimos algo: sí, esto sería precisamente la verdadera «vida», así debería ser. En contraste con ello, lo que cotidianamente llamamos «vida», en verdad no lo es. San Agustín, en su extensa carta sobre la oración dirigida a Proba, una viuda romana acomodada y madre de tres cónsules, escribió una vez:

En el fondo queremos sólo una cosa, la «vida bienaventurada», la vida que simplemente es vida, simplemente «felicidad». A fin de cuentas, en la oración no pedimos otra cosa. No nos encaminamos hacia nada más, se trata sólo de esto.

“*Pero después Agustín dice también: pensándolo bien, no sabemos en absoluto lo que deseamos, lo que quisiéramos concretamente. Desconocemos del todo esta realidad; incluso en aquellos momentos en que nos parece tocarla con la mano no la alcanzamos realmente. «No sabemos pedir lo que nos conviene», reconoce con una expresión de san Pablo (Rm 8,26). Lo único que sabemos es que no es esto. Sin embargo, en este no-saber sabemos que esta realidad tiene que existir. «Así, pues, hay en nosotros, por decirlo de alguna manera, una sabia ignorancia (docta ignorantia)», escribe. No sabemos lo que queremos realmente; no conocemos esta «verdadera vida» y, sin embargo, sabemos que debe existir un algo que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados.*

“Podemos solamente tratar de *salir con nuestro pensamiento de la temporalidad a la que estamos sujetos y augurar de algún modo que la eternidad no sea un continuo sucederse de días del calendario, sino como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo –el antes y el después– ya no existe*. Podemos únicamente tratar de pensar que este

momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría. En el Evangelio de Juan, Jesús lo expresa así: «Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría» (16,22).

“Tenemos que pensar en esta línea si queremos entender *el objetivo de la esperanza cristiana*, qué es lo que esperamos de la fe, de nuestro ser con Cristo (...) “A lo largo de su existencia, *el hombre tiene muchas esperanzas*, más grandes o más pequeñas, diferentes según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperanza del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. *Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo*. Está claro que *el hombre necesita una esperanza que vaya más allá*. Es evidente que *sólo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar*.²

“Más aún: nosotros *necesitamos tener esperanzas* –más grandes o más pequeñas–, que día a día nos mantengan en camino. *Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan*. Esta gran esperanza *sólo puede ser Dios*, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar. De hecho, el ser agraciado por un don forma parte de la esperanza. “*Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto*. Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde Él

2. “En este sentido –expone a continuación Benedicto XVI– *la época moderna* –cf. los nn.16–26 de la encíclica– *ha desarrollado la esperanza de la instauración de un mundo perfecto* que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia –el “cientificismo”, desde Bacon, o el “mito del progreso indefinido de la Ilustración”, cuya falacia Theodor W. Adorno expresó el pasado siglo de manera drástica: “el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba”–, o a una *política fundada científicamente* –en las utopías socialistas, especialmente en el marxismo–. Así, *la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre*, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero «reino de Dios».

“*Esta esperanza parecía ser finalmente la esperanza grande y realista, la que el hombre necesita*. Ésta sería capaz de movilizar –por algún tiempo– todas las energías del hombre; este gran objetivo parecía merecer todo tipo de esfuerzos. *Pero a lo largo del tiempo se vio claramente que esta esperanza se va alejando cada vez más*. Ante todo se tomó conciencia de que *ésta era quizás una esperanza para los hombres del mañana, pero no una esperanza para mí*. Y aunque el «para todos» forme parte de la gran esperanza –no puedo ciertamente llegar a ser feliz contra o sin los otros–, *es verdad que una esperanza que no se refiera a mí personalmente, ni siquiera es una verdadera esperanza*.

“También resultó evidente que *ésta era una esperanza contra la libertad*, porque la situación de las realidades humanas depende en cada generación de la libre decisión de los hombres que pertenecen a ella. *Si, debido a las condiciones y a las estructuras, se les privara de esta libertad, el mundo, a fin de cuentas, no sería bueno, porque un mundo sin libertad no sería en absoluto un mundo bueno*. Así, aunque sea necesario un empeño constante para mejorar el mundo, el mundo mejor del mañana no puede ser el contenido propio y suficiente de nuestra esperanza. A este propósito se plantea siempre la pregunta: *¿Cuándo es «mejor» el mundo? ¿Qué es lo que lo hace bueno? ¿Según qué criterio se puede valorar si es bueno? ¿Y por qué vías se puede alcanzar esta «bondad»? (n.30)*

es amado y donde su amor nos alcanza. Sólo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto. Y, al mismo tiempo, su amor es para nosotros la garantía de que existe aquello que sólo llegamos a intuir vagamente y que, sin embargo, esperamos en lo más íntimo de nuestro ser: la vida que es «realmente» vida” (nn. 30-31)”... ¡Entra en el gozo de tu Señor! (Mt 25,23).

Esta “gran esperanza” es la que infunde gratuitamente el Espíritu Santo, con la fe animada por la caridad: “la vida eterna” que pide el neófito en el rito del Bautismo: «¿Qué pedís a la Iglesia?»... «La fe». Y «¿Qué te da la fe?»... «La vida eterna»... la entrada en la fe, la comunión con los creyentes, porque veían en la fe la llave para «la vida eterna».

En este año de la fe convocado por Benedicto XVI me he propuesto contribuir a reavivarla, con la ayuda del Señor, con estas reflexiones doctrinales, acompañadas de testimonios y vivencias sapienciales de santos y amigos de Dios sobre el dogma de la vida eterna, broche de oro, consumación y recapitulación del Credo cristiano, que nos entregó nuestra Madre la Iglesia con las aguas regeneradoras del Bautismo.

II. PLAN DE EXPOSICIÓN

El dogma de “la vida eterna” con el que concluye el Credo cristiano –con los otros dos artículos complementarios del símbolo de la fe que hemos citado– supone seis realidades últimas–escatológicas (griego), novísimos (latín), postrimerías (español), “das letzte dinge” (alemán)...–, con las que alcanzará su consumación la Redención, por lo que se llaman habitualmente en nuestra área lingüística novísimos o postrimerías del hombre:

I. Escatología personal:

- 1) la Muerte,
- 2) el Juicio particular,
- 3) el Purgatorio,
- 4) el Infierno,
- 5) el Cielo.

II. Escatología colectiva:

6) La consumación de la historia salvífica: los últimos acontecimientos que pondrán fin al estado temporal del mundo y fijarán para siempre la suerte de la humanidad en su venida gloriosa –la Parusía del Señor– cuando venga en poder y majestad a juzgar a los vivos y a los muertos, que comprende, a su vez:

- 6.1) el fin del mundo actual;
- 6.2) la resurrección de la carne; y
- 6.3) el juicio universal.

Este es el esquema que me propongo desarrollar en las dos primeras partes, dedicadas, respectivamente, a la escatología personal y colectiva.

I. Los *cinco primeros epígrafes (I parte)*, hacen referencia, de modo directo a la salvación individual o *escatología personal* –“nadie decide por nadie, nadie responde por nadie, nadie se salva por nadie”– pero en tanto que está implicada siempre, por su dimensión eclesial y cósmica, en la colectiva. Escatología personal, sí, pero no individualista.

Agradezco al Dr. D. José Alviar, Profesor de la facultad de Teología de la Universidad de Navarra (en la que tantos años he pasado de docencia e investigación), haber accedido a la inclusión, en un *Anexo* al final de esta I parte, de su ponencia al Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra sobre escatología de 1999, (en el que participé con el estudio que se incluye aquí en la IV parte). Ha hecho tanto bien a no pocas personas que conozco, que he tenido gran empeño en contribuir a su más amplia difusión, también para *avivar el deseo de gozar las maravillas del Cielo que nos aguarda, si sabemos vivir la vida terrena como preparación a nuestra condición de ciudadanos del reino de los cielos* para la que hemos sido creados, en el espacio –el tesoro–del tiempo que la divina Providencia nos ha concedido para conquistarlo.

II. El *sexto epígrafe*, que comprende los *tres capítulos* antes reseñados, está dedicado a la *escatología general o colectiva* que trata de *la consumación del plan salvífico de Dios* al final de la historia de la salvación (*II parte*).

6.1) Es cierto que este mundo visible dejará de existir en la forma que hoy tiene cuando el Señor venga de nuevo en gloria al final de los tiempos; será purificado y transformado por el fuego, y habrá un nuevo cielo y una nueva tierra. *Nadie sabe cuándo llegarán los acontecimientos finales*: es un secreto de Dios. Sin embargo, Jesucristo nos ha indicado ciertas *señales precursoras de su Parusía, o venida en poder y majestad al final de los tiempos*, descritas vagamente, que harán conocer la proximidad de ese gran día: a) la predicación del Evangelio en todo el universo, b) una apostasía casi general, c) la conversión de los judíos, d) la venida del Anticristo y e) la convulsión de la naturaleza.

6.2) *Todos los hombres, réprobos y elegidos, resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan para recibir su retribución según sus obras*. El hombre no es sólo alma, sino también es cuerpo. Así lo creó Dios, así lo redimió Jesucristo, así lo santifica y así debe ser premiado o castigado. De ahí la suma congruencia de la resurrección de los cuerpos, que se realizará con carácter universal al fin del mundo. La separación del alma y el cuerpo no será eterna. La omnipotencia de Dios es capaz de rehacer nuestro cuerpo; no le es más difícil que hacerlo por primera vez.

Los cuerpos de los elegidos serán transformados y glorificados según el modelo del Cuerpo resucitado de Cristo; serán: a) impasibles, y estarán exentos de todo dolor, b) resplandecientes como el sol y radiantes de belleza, c) ágiles, e. d. rápidos

como la luz y el pensamiento, d) sutiles, e. d. espiritualizados y capaces de penetrar por todas partes, del mismo modo que la luz atraviesa el cristal. *Los cuerpos de los condenados resucitarán incorruptibles e inmortales, pero volverán a la vida, con características opuestas a la de los cuerpos gloriosos.*

La resurrección de la carne es un estímulo para el bien, una fuente de alegría y de fuerza en las enfermedades y en la práctica de la mortificación cristiana. La carne crucificada con Jesucristo, está llamada a ser glorificada con Él.

6.3). *El Juicio Universal*, que tendrá lugar –tal es mi convicción, que no todos comparten– no de modo simultáneo, sino *en una secuencia de dos “tiempos”*: el *juicio de las naciones* –“juicio de vivos”–, y el *juicio final* –“juicio de muertos”–, tras la resurrección de toda carne, *en el que adviene la consumación de la historia de la salvación*, cuando, completado el número de los elegidos, *Dios sea todo en todos en un Universo transfigurado y ponga a todos sus enemigos debajo de sus pies.*

* * *

Algunos de los intentos de renovación teológica postconciliares del tratado de la escatología cristiana –necesarios, sin duda–, fueron enturbiados por desafortunadas corrientes teológicas que han repercutido muy negativamente en la predicación y en la catequesis.³ Especialmente insidiosas son las opciones exegéticas de la Escritura que rechazan el dualismo cuerpo-alma por considerarla como resultado de la helenización⁴ del judaísmo alejandrino de la diáspora –comenzada ya antes de Cristo

3. C. POZO, en su difundido manual de Escatología, *La venida del Señor en gloria (VGS)*, escribe: “En el campo directamente escatológico, no se puede atribuir un influjo precisamente positivo en la fe de no pocos católicos a «las controversias teológicas largamente difundidas en la opinión pública, y de las que la mayor parte de los fieles no está en condiciones de discernir ni el objeto ni el alcance. Se oye discutir sobre la existencia del alma, sobre el significado de la supervivencia, asimismo, se pregunta qué relación hay entre la muerte del cristiano y la resurrección universal. Todo ello desorienta al pueblo cristiano, al no reconocer ya su vocabulario y sus nociones familiares». El prestigio que de hecho envuelve a cuanto se presenta como fruto de la teología moderna, hace que estas dudas en temas escatológicos repercutan fuertemente tanto en la predicación como en la catequesis. En ambas, con mucha frecuencia, o reaparecen estas dudas heredadas del moderno pensamiento teológico o, por lo menos, hacen que, al sentirse inseguros, los pastores y catequistas no se atrevan a exponer la doctrina de la Iglesia sobre estos temas, en torno a la cual va surgiendo la sospecha de que no responde a la realidad, u opten por omitir estos temas con lo que estamos asistiendo a un amplio silencio sobre lo escatológico en predicación y catequesis”.

4 “Constituye una simplificación indebida –escribe el Padre C. Pozo– presentar el pensamiento griego en torno al dualismo cuerpo alma y la inmortalidad de esta última liberándose del cuerpo en la que estaba como encarcelada, como si toda la filosofía griega se redujera al platonismo, olvidando toda la complejidad que se da en la riqueza de las diversas tendencias del pensamiento griego. El dualismo de Pitágoras y Platón fue combatido por Aristóteles”. Por otra parte, la filosofía griega con la que tuvieron contacto los autores del Nuevo Testamento –y ya antes en los libros sapienciales, como el Eclesiastés (Qohelet)–, “fue mucho más el epicureísmo y el estoicismo que el platonismo. En los Santos Padres concretamente tuvo mucha importancia el influjo estoico. Por ello, convendría no hablar de «mentalidad griega» o helénica, como si se tratara de algo perfectamente unitario y conocido como tal”. Cf. VSG, *ibid.*

Un cuidado parecido de matización sería necesario al hablar de «mentalidad semita». Es claro que en lo que se refiere al modo de concebir el más allá, no puede suponerse sin más que las concepciones de los patriarcas sean idénticas con las de la revelación bíblica posterior o con las de los rabinos de tiempos de Jesús. Todo ello debería llevar a ser cautos para no contraponer, con excesiva facilidad, Atenas y Jerusalén.

Finalmente es necesario repetir que no puede suponerse que sólo las categorías semíticas sean instrumento apto para la revelación de Dios. Dios ha hablado en la Escritura «muchas veces y de muchas

en los últimos libros sapienciales, por influjo del platonismo— que habría desvirtuado la genuina revelación bíblica; y por un desenfocado personalismo filosófico de origen protestante que niega la distinción y la separabilidad de cuerpo y alma; y *rechaza*, como consecuencia, *la escatología intermedia* entre la muerte y la Parusía.

Recuerdo que en aquellos caóticos años postconciliares de los inicios de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (1967 y ss.), leí en uno de los volúmenes —que estaba estudiando por entonces— de los conocidos “Escritos de Teología” de K. Rahner, que su Autor recomendaba no abandonar los buenos manuales clásicos que daban una visión de conjunto *coherente y armoniosa* del misterio de Cristo, que podrían servir de referencia para evitar el frecuente “caos mental” que advertía en no pocos teólogos y pastores de almas ante tantas propuestas discordantes en los intentos de renovación teológica postconciliar.

Me sorprendió, en especial, que, pese a su poco aprecio de la escolástica tradicional —a la que, coherentemente con el giro subjetivo y antropocéntrico de su teología—, descalificaba duramente, recomendara la lectura del manual de Teología dogmática de Ludwig Ott. A esa recomendación de K. Rahner le debo mi descubrimiento de la equilibrada síntesis doctrinal dogmática que hace de modo ejemplar este autor, vertebrada por acertados enunciados doctrinales, formulados con claridad, y seguidos de una certera calificación teológica, fruto del irrenunciable y cuidadoso estudio de las fuentes de la revelación, bajo la guía del carisma magisterial, que está a su servicio. Este trabajo está ya hecho, y no hay a su respecto otro cometido que el de recordarlo y reproponerlo, como punto de partida para todo legítimo avance teológico. Eso es lo que he procurado hacer yo, especialmente en la primera parte.

Se echa de menos, en el actual ensayismo teológico a la moda, este rigor del método teológico tradicional,⁵ que comenzaba siempre la exposición de las cuestiones teológicas con una clarificación terminológica y conceptual del significado preciso de las tesis o proposiciones doctrinales, a la que seguía una calificación teológico-dogmática, fundada en la revelación. Este modo de hacer teología sería hoy, para muchos,—sin razón alguna— antiecuménico y políticamente incorrecto. De ahí la inevitable tendencia a la ambigüedad, que con tanta fuerza rechazaba la Escritura —“os bilingüe detestor”⁶— o al sutil deslizamiento hacia el error presentado con apariencias de verdad.

maneras» (Hb 1, 1). Si en un libro de la Sagrada Escritura se encontrara el mensaje de Dios, expresado con categorías helénicas, ese libro no tendría, por ello, menor autoridad que los libros que la expresan en categorías semíticas”. C. POZO, VSG., 102–103.

5. Me refiero a ese aspecto, no a tantos otros, precisados de urgente y profunda renovación —nunca, por supuesto, en lo esencial— actualmente en curso bajo la guía del Espíritu Santo, inevitablemente entorpecida por el espíritu de las tinieblas, del “príncipe de este mundo” (cf. Jn 12, 31; Col 12,13); especialmente activo —“no se toma vacaciones”, repetía continuamente San Josemaría E. de B., con el que traté asiduamente los 25 últimos años de su vida— “porque sabe que le queda poco tiempo” (Ap 12), en vísperas de una nueva época: la del triunfo del Corazón Inmaculado de María (ibid).

6. Prov 8,5. El Beato JUAN PABLO II, en un *Discurso a los Obispos de USA*, 15-X-79, decía sobre este tema: “El fiel tiene el derecho a no ser turbado por teorías e hipótesis sobre las cuales no es capaz de juzgar o que pueden ser fácilmente simplificadas o manipuladas por la opinión pública para fines que están muy lejos

De ahí también mi empeño en presentar las diversas cuestiones teológicas del compendio sistemático de Escatología con el que arranca el libro, con *tesis teológicas enunciadas de modo claro y esquemático*; mostrando, en cada una de ellas, las *calificaciones teológicas* oportunas, seguras o en su caso, más probables, (para las que me he servido, en especial—aunque no exclusivamente— del conocido manual de L.Ott)⁷; y de las constantes *referencias a la guía segura del Catecismo de la Iglesia Católica*, cuya “*exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas o iluminadas por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio eclesiástico*”, ha sido reconocida por el sucesor de Pedro “*como un instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial y como una norma segura para la enseñanza de la fe*”.

Al asumirlas como propias rendimos homenaje a la verdad inmutable⁸—siempre la misma, aunque siempre también en la búsqueda de una mejor comprensión y formulación “*sub ductu Magisterii*”— del insondable misterio de Cristo, *Alfa y Omega*, trascendente a la razón humana. He aquí porqué el breve compendio de Escatología sistemática de las dos primeras partes, está concebido no sólo para la *iniciación a esta disciplina* teológica, sino primordialmente, a los ya iniciados en su estudio, como guía orientadora que —tal es, al menos, mi intención—pueda eventualmente *ayudar a una recta valoración* de la actual literatura teológica sobre la escatología cristiana, en la que, junto a valiosas aportaciones que pueden contribuir a una renovación del tratado en continuidad con la tradición, no son pocas las propuestas que siembran la confusión y el error en la catequesis y la predicación, en unos temas especialmente sensibles para la Vida cristiana, con Mayúscula, como son

de la verdad. El día de su muerte, Juan Pablo I afirmó:

“Entre los derechos del fiel, uno de los más grandes es el recibir la Palabra de Dios en toda su integridad y pureza. Es justo que el teólogo sea libre, pero con esa libertad que es apertura a la verdad y a la luz que proceden de la fe y de la fidelidad a la Iglesia. Conscientes de la influencia que sus investigaciones y afirmaciones ejercen en la enseñanza catequética. Los teólogos y exégetas tienen el deber de estar muy atentos para no hacer pasar por verdades ciertas lo que, por el contrario, pertenece al ámbito de las cuestiones opinables o discutidas entre expertos”.

Los doctores de la fe deben huir del hermetismo e incluso del lenguaje simplemente confuso que pueda engendrar ambigüedad. Los teólogos y sus colaboradores deben, en efecto, enseñar a los cristianos a comprender bien los acontecimientos y confusiones a través de las cuales se ponen prácticamente en tela de juicio su fe cristiana y su vocación. Las exposiciones de los teólogos deben hacer la fe más transparente, recordando sin cesar que no está hecho para ser consignada en volúmenes y sumas, por necesarios que sean, sino para ser vivida de una forma sencilla, e incluso, me atrevo a decir, popular”.

7. El texto aparece en Internet www.merczba.org/teologia/ott/158.204, por lo que puede considerarse fuera de circulación. Me he servido de él siguiendo libremente —en esta primera parte— su acertada síntesis en la exposición dogmática del “*status quaestionis*” de la doctrina tradicional sobre los Novísimos, como sólida base —para “no correr en vano”— en *mis propias reflexiones de más de cuarenta años sobre la Escatología cristiana, que está necesitada, a mi juicio, de una profunda renovación*. A ella quisiera poder contribuir con las propuestas de este libro, que si *pueden quizá ser consideradas* —como me han comunicado algunos de mis críticos— *novedosas, y nada “políticamente correctas”*, son en realidad, como tendremos ocasión de ver, *profundamente tradicionales, si se entienden a la luz de “la gran Tradición”*.

8. Por eso aparecen en las distintas exposiciones de los diversos autores los mismos textos y razonamientos. No se “copian” unos a otros, sino que “rinden homenaje a la verdad inmutable”, al hacerse eco de la misma tradición. Como decía Eugenio D·ORS, *lo que no es tradición es plagio*.

“los novísimos” del hombre: “En todas tus obras, acuérdate de tus postrimerías, y no pecarás jamás” (Ecle. 7, 36).

He querido seguir también la invitación del Catecismo de la Iglesia Católica (n. 21) a enriquecer la exposición doctrinal con *citas hagiográficas* y *testimoniales de teología vivida sapiencial* –“que a Vida eterna sabe”– en formato de ANEXOS. (Los de carácter más doctrinal figuran como ESCURSUS). Están expresamente elegidos con la intención de mostrar la interdependencia entre la *lex credendi*, la *lex orandi* y la *lex celebrandi*; que –como subraya el reciente Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica (Introducción)–, es guía segura de la “*lex vivendi*” –*la caridad*–, en el camino de retorno de la humanidad caída, en el claroscuro de la fe, a la vida eterna consumada en *la visión beatificante de la Trinidad, para alcanzar la cual hemos sido llamados a la existencia*⁹.

Las tres cuestiones especiales de Escatología con las que se cierra el libro en las partes III, IV y V están escritas en un estilo más ensayístico. Las he elegido, bien por ser especialmente objeto de acalorada controversia en nuestros días de gran confusión doctrinal, bien por estar todavía en fase de maduración, y apenas tratadas, algunas de ellas–que yo sepa– en perspectiva escatológica. He aquí algunas características del actual horizonte teológico en este ámbito de la escatología cristiana, que he tenido especialmente en cuenta al escribir este libro; y han motivado, en buena parte, la selección de las cuestiones monográficas en él tratadas.

1. Como ya hemos observado, en los últimos decenios ha irrumpido con fuerza en la actual teología católica, la teoría de “la muerte total” del hombre entero, y la Resurrección en el mismo instante de su muerte o –según otros AA– en la Parusía¹⁰, favorecida por un desenfocado personalismo filosófico que niega la distinción y la

9. CEC, n. 1: “Dios, infinitamente perfecto y bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para hacerle partícipe de su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y en todo lugar, se hace cercano del hombre: le llama y le ayuda a buscarle, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas. Convoa a todos los hombres, que el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia. Para lograrlo, llegada la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo como Redentor y Salvador. En Él y por Él, llama a los hombres a ser, en el Espíritu Santo, sus hijos de adopción, y por tanto los herederos de su vida bienaventurada”.

10. Una acertada exposición sintética de estas teorías puede verse en C. POZO, VSG., 93-103. Desde comienzos del siglo XX la teología protestante –no sin secuencia lógica con la teoría luterana de la justificación– 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 K. 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 protestante 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. (El P. Pozo distingue dos orientaciones fundamentales en la escatología de fase única de la teología protestante que comenzó a mediados del pasado siglo: la teoría de la muerte total y la resurrección entendida como nueva creación, y la teoría de la resurrección en la muerte). En tal contexto doctrinal no puede hablarse ya, como resulta obvio, de sobrevivencia después de la muerte del alma hasta la resurrección de los cuerpos, que fue entendida, como veremos, de manera tan realista por los Padres.

separabilidad de cuerpo y alma; y que, como consecuencia, rechaza la escatología intermedia. Me he propuesto con particular empeño en esta “Teología del más allá” salir al paso de las diversas teorías de la escatología de fase única –lamentablemente tan difundida, también en autores y profesores católicos, y en la misma predicación ordinaria, en exequias fúnebres, etc., con gran desconcierto y confusión doctrinal del pueblo cristiano– contra la que pone en guardia el Magisterio más reciente, procurando mostrar sus falsos fundamentos escriturísticos y antropológicos.

2. En la primera mitad del siglo XIV se abrió camino la tendencia –que ha sido después prevalente hasta la segunda mitad del pasado siglo, en el que ocurre todo lo contrario– en un cierto movimiento pendular¹¹ – a valorar fuertemente la escatología intermedia con una orientación individualista; y poco la final o colectiva.

Se tendía a interpretar –valga como ejemplo– la resurrección gloriosa de los muertos a como algo que aporta sólo un 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 de la carne que 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”?¹²

En la tradición catequética y kerygmática de la Iglesia –había hecho notar ya el Beato Juan Pablo II en el libro entrevista de V. Messori¹³ –, dominaba una

11. Los manuales más difundidos en nuestros días comenzaban, como hace el capítulo VII da LG, con la escatología colectiva. Por ejemplo, el de C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*. Véase el Prólogo VSG p.11. El manual anterior, *Teología del más allá*, muy difundido en varias lenguas, comenzaba la exposición con la Parusía del Señor. En su nuevo manual, VSG, sin renunciar al primado de la Escatología colectiva, sigue un esquema nuevo: el propuesto por el documento de la Comisión Teológica internacional que él mismo presidió *Algunas cuestiones actuales de Escatología*, de 1990 (vida ed. *documentos de la CTI*, Toledo 1992), que toma como punto de partida el tema de *la resurrección gloriosa de los que son de Cristo*. A mí me parece preferible seguir el esquema de los artículos de la fe del Credo cristiano que propone el CEC, distinguiendo, sin separar jamás, dada su mutua implicación, la escatología personal y la colectiva, comenzando por la primera. A mi parecer, se manifiesta mejor así la importancia de la escatología intermedia, cuya negación es el error más difundido en nuestros días, y se integran mejor las innovaciones de la actual reflexión teológica en continuidad con la perspectiva tradicional de los cinco clásicos novísimos.

12.Cf. sobre ese tema, C POZO, VSG., 114

13.Respuesta a V. Messori en *Cruzando el umbral de la esperanza*. Ya antes, en los ejercicios espirituales (publicados en el libro “*Signo de contradicción*”) que predicó el entonces Cardenal Karol Wojtyła a la Curia Romana ante S.S. Pablo VI, dijo esto mismo: «Nos encontramos hoy en los umbrales de una nueva *escatología*» (p.33). Más adelante añade: «El Concilio Vaticano II ha dedicado un capítulo especial de la Constitución sobre la Iglesia a la escatología, pero no se trata solamente de la escatología del hombre que constituye el tema de nuestros tratados De novísimis; el Concilio habla de la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y de su unión con la Iglesia celestial. Esta escatología de la Iglesia es, por tanto, sui generis» (pp. 195-197). Nueva en su desarrollo doctrinal; no está en los tratados teológicos tradicionales, pero no los contradice, porque el Concilio Vaticano II no niega, sino que se propone integrar armoniosamente los temas tradicionales de escatología personal con la colectiva o eclesiológico-cósmica, evitando planteamientos tanto individualistas como colectivistas. Así lo hizo años después el Catecismo de la

escatología, que podríamos calificar de individual, conforme a una dimensión profundamente enraizada en la divina Revelación. La perspectiva que el Concilio Vaticano II desea proponer es la de una escatología en la perspectiva de la Iglesia y del mundo. El título del capítulo VII de la “*Lumen gentium*” ofrece esta propuesta: «índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial». Éste es el comienzo:

«La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús, y en la cual por medio de la gracia de Dios conseguimos la santidad, no tendrá su cumplimiento sino en la gloria del Cielo, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (Hechos de los Apóstoles 1,21), y con el género humano también la creación entera - que está íntimamente unida con el hombre y por medio de él alcanza su fin- será perfectamente renovada en Cristo». Se ha querido subrayar en este texto conciliar la dimensión eclesiológica de la escatología cristiana, indisociable y complementaria de la personal, en la perspectiva de la historia de la salvación que culmina en el misterio de la Iglesia, que estaba bastante olvidada.

“Hay que admitir que esta visión de la escatología –añade el Beato Juan Pablo II– estaba sólo muy débilmente presente en las predicaciones tradicionales. Pero se trata de una visión originaria, bíblica. Todo el pasaje conciliar está realmente compuesto de textos sacados del Evangelio, de las Cartas apostólicas y de los Hechos de los Apóstoles. La escatología tradicional, que giraba en torno a los llamados Novísimos, está asumida por el Concilio –no excluida– en esta esencial visión bíblica. La escatología a la luz del Nuevo Testamento está sobre todo centrada en Cristo y en el Espíritu Santo, y es también, en un cierto sentido, cósmica.

Nos podemos preguntar si el hombre con su vida individual, con su responsabilidad, su destino, con su personal futuro escatológico, su paraíso o su infierno o purgatorio, no acabará por perderse en esa dimensión cósmica. Hay que responder honestamente que sí: el hombre en una cierta medida está perdido, se han perdido también *los predicadores, los catequistas, los educadores*, porque *han perdido el coraje de «amenazar con el infierno»*.¹⁴

Iglesia Católica, con admirable equilibrio, en la exposición de los artículos VII, XI y XII del símbolo de los Apóstoles, que me ha servido de guía en la redacción de la teología del más allá que aquí se propone.

14. “Y quizá –continúa– *hasta quien les escucha haya dejado de tenerle miedo. De hecho, el hombre de la civilización actual se ha hecho poco sensible a las «cosas últimas»*. Por un lado, a favor de tal insensibilidad actúan *la secularización y el secularismo, con la consiguiente actitud consumista*, orientada hacia el disfrute de los bienes terrenos. Por el otro lado, han contribuido a ella en cierta medida *los infiernos temporales*. Después de las experiencias de los campos de concentración, los gulag, los bombardeos, sin hablar de las catástrofes naturales, ¿puede el hombre esperar algo peor que el mundo, un cúmulo aun mayor de humillaciones y de desprecios? ¿En una palabra, puede esperar un infierno? Así pues, *la escatología se ha convertido, en cierto modo, en algo extraño al hombre contemporáneo*, especialmente en nuestra civilización.

Esto, sin embargo, no significa que se haya convertido en completamente extraña la fe en Dios como Suprema Justicia; la espera en Alguien que, al fin, diga la verdad sobre el bien y sobre el mal de los actos humanos, y premie el bien y castigue el mal. Ningún otro, solamente Él, podrá hacerlo. Los hombres siguen teniendo esta convicción. Los horrores de nuestro siglo no han podido eliminarla: «Al hombre le es dado morir una sola vez, y luego el juicio» (cfr. Hebreos 9, 27).

3. *Urge armonizar ambas perspectivas, personal y comunitaria-cósmica, de modo equilibrado*; teniendo en cuenta su gran incidencia pastoral, sin perder nunca de vista la complementariedad de ambas perspectivas: la perspectiva personal –que no es lo mismo que individualista– de la salvación, que ha primado durante tantos siglos, con la perspectiva eclesial o histórico-salvífica– que subraya el capítulo VII de la Constitución dogmática “Lumen Gentium” sobre el misterio de la Iglesia, del Concilio Vaticano II. Ambas están indisolublemente implicadas entre sí. “Como cristianos, escribe Benedicto XVI en la Enc. *Spe salvi* (n. 13), nunca deberíamos preguntarnos solamente: ¿Cómo puedo salvarme yo mismo? Deberíamos preguntarnos también: ¿Qué puedo hacer para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza? Entonces habré hecho el máximo también por mi salvación personal.

“Así se aclara aún más un elemento importante del concepto cristiano de esperanza. Nuestra esperanza es siempre y esencialmente también esperanza para los otros; sólo así es realmente esperanza también para mí. Ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí, entrelazadas unas con otras a través de múltiples interacciones. Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal. Así, mi intercesión en modo alguno es

BENEDICTO XVI en *Spe salvi* dice que *la exigencia de justicia retributiva es el más eficaz argumento para aceptar la doctrina de los Novísimos* (n.44): “La protestad contra Dios en nombre de la justicia no vale. *Un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza* (cf. *Ef 2,12*). *Sólo Dios puede crear justicia*. Y la fe nos da esta certeza: Él lo hace.

La imagen del Juicio final no es en primer lugar una imagen terrorífica, sino una imagen de esperanza; quizás la imagen decisiva para nosotros de la esperanza. ¿Pero no es quizás también una imagen que da pavor? Yo diría: es una imagen que exige la responsabilidad. Una imagen, por lo tanto, de ese pavor al que se refiere san Hilario cuando dice que todo nuestro miedo está relacionado con el amor.

Dios es justicia y crea justicia. Éste es nuestro consuelo y nuestra esperanza. Pero en su justicia está también la gracia. Esto lo descubrimos dirigiendo la mirada hacia el Cristo crucificado y resucitado. Ambas – justicia y gracia– han de ser vistas en su justa relación interior. La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor. Contra este tipo de cielo y de gracia ha protestado con razón, por ejemplo, F. DOSTOIEVSKI en su novela *Los hermanos Karamazov*. Al final los malvados, en el banquete eterno, no se sentarán indistintamente a la mesa junto a las víctimas, como si no hubiera pasado nada. A este respecto quisiera citar un texto de Platón que expresa un presentimiento del juicio justo, que en gran parte es verdadero y provechoso también para el cristiano. Aunque con imágenes mitológicas, pero que expresan de modo inequívoco la verdad, dice que al final las almas estarán desnudas ante el juez. Ahora ya no cuenta lo que fueron una vez en la historia, sino sólo lo que son de verdad. «Ahora [el juez] tiene quizás ante sí el alma de un rey [...] o algún otro rey o dominador, y no ve nada sano en ella. La encuentra flagelada y llena de cicatrices causadas por el perjurio y la injusticia [...] y todo es tortuoso, lleno de mentira y soberbia, y nada es recto, porque ha crecido sin verdad. Y ve cómo el alma, a causa de la arbitrariedad, el desenfreno, la arrogancia y la desconsideración en el actuar, está cargada de excesos e infamia. Ante semejante espectáculo, la manda enseguida a la cárcel, donde padecerá los castigos merecidos [...]. Pero a veces ve ante sí un alma diferente, una que ha transcurrido una vida piadosa y sincera [...], se complace y la manda a la isla de los bienaventurados».

algo ajeno para el otro, algo externo, ni siquiera después de la muerte. En el entramado del ser, mi gratitud para con él, mi oración por él, puede significar una pequeña esperanza en la etapa de su purificación. Y con esto no es necesario convertir el tiempo terrenal en el tiempo de Dios: en la comunión de las almas queda superado el simple tiempo terrenal. Nunca es demasiado tarde para tocar el corazón del otro y nunca es inútil.

“A este respecto, H. de Lubac ha podido demostrar, basándose en la teología de los Padres en toda su amplitud, que la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria. La misma Carta a los Hebreos habla de una «ciudad» (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14) y, por tanto, de una salvación comunitaria. Los Padres, coherentemente, entienden el pecado como la destrucción de la unidad del género humano, como ruptura y división. Babel, el lugar de la confusión de las lenguas y de la separación, se muestra como expresión de lo que es el pecado en su raíz. Por eso, la «redención» se presenta precisamente como el restablecimiento de la unidad en la que nos encontramos de nuevo juntos en una unión que se refleja en la comunidad mundial de los creyentes. Esta vida verdadera, hacia la cual tratamos de dirigirnos siempre de nuevo, comporta estar unidos existencialmente en un «pueblo» y sólo puede realizarse para cada persona dentro de este «nosotros». Precisamente por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio «yo», porque sólo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios”.¹⁵

La temática que acabo de exponer, tan controvertida en nuestros días, ha motivado la elección de los ensayos que expongo en las tres últimas partes.

15. “Pero ahora surge la pregunta: de este modo, ¿no hemos recaído quizás en el individualismo de la salvación? ¿En la esperanza sólo para mí que además, precisamente por eso, no es una esperanza verdadera porque olvida y descuida a los demás? No. La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús, pues solos y únicamente con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar. En cambio, la relación con Jesús es una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros (cf. 1 Tm 2,6). Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser «para todos», hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos comprometemos en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos. Quisiera citar en este contexto al gran doctor griego de la Iglesia, san Máximo el Confesor († 662), el cual exhorta primero a no anteponer nada al conocimiento y al amor de Dios, pero pasa enseguida a aplicaciones muy prácticas: «Quien ama a Dios no puede guardar para sí el dinero, sino que lo reparte “según Dios” [...], a imitación de Dios, sin discriminación alguna». Del amor a Dios se deriva la participación en la justicia y en la bondad de Dios hacia los otros; amar a Dios requiere la libertad interior respecto a todo lo que se posee y todas las cosas materiales: el amor de Dios se manifiesta en la responsabilidad por el otro. En la vida de san Agustín podemos observar de modo conmovedor la misma relación entre amor de Dios y responsabilidad para con los hombres. Tras su conversión a la fe cristiana quiso, junto con algunos amigos de ideas afines, llevar una vida que estuviera dedicada totalmente a la palabra de Dios y a las cosas eternas. Quiso realizar con valores cristianos el ideal de la vida contemplativa descrito en la gran filosofía griega, eligiendo de este modo «la mejor parte» (Lc 10,42). Pero las cosas fueron de otra manera. Mientras participaba en la Misa dominical, en la ciudad portuaria de Hipona, fue llamado aparte por el Obispo, fuera de la muchedumbre, y obligado a dejarse ordenar para ejercer el ministerio sacerdotal en aquella ciudad. Fijándose retrospectivamente en aquel momento, escribe en sus Confesiones: «Aterrado por mis pecados y por el peso enorme de mis miserias, había meditado en mi corazón y decidido huir a la soledad. Mas tú me lo prohibiste y me tranquilizaste, diciendo: "Cristo murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para él que murió por ellos" (cf. 2 Co 5,15)». Cristo murió por todos. Vivir para Él significa dejarse moldear en su «ser-para»”. *Spe salvi*, 28.

En el amplio estudio de la III *parte* tratamos sobre “El estado de bienaventuranza en la escatología intermedia, antes de la Parusía del Señor” –que confiamos será también el nuestro, a no mucho tardar, al final de nuestra peregrinación terrestre– que es , en aparente paradoja, *del más profundo descanso en la suprema actividad*: “pasaré mi Cielo –anunció Santa Teresa de Lisieux ¡y de qué admirable manera lo está cumpliendo!– haciendo el bien en la tierra”.

Como justamente ha señalado H. de Lubac, citado en la Encíclica *Spe salvi*, el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, 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 (el “todavía no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu –que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe–; separación que sólo cesará cuando se complete el número de los hermanos.

He aquí porqué los bienaventurados “esperan” la consumación del reino de Dios en la recapitulación escatológica de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1, 10)¹⁶. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica¹⁷, por una nueva comunicación del Espíritu, que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redundaría en la redención –transformación– del cuerpo (cf. Rm 8,23), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos.

He tratado de mostrar también en esta III parte la necesidad de *la triple e indisociable mediación de la Inmaculada, de la Eucaristía y del ministerio petrino, en la edificación de la Iglesia peregrina desde la Ascensión hasta la Parusía*, con la activa intervención –siempre a través de aquella triple mediación que converge en el Santo sacrificio de la Misa– tanto de los miembros de la Iglesia militante como de los ya bienaventurados en el Cielo, y –si bien de manera diferente– de las almas del Purgatorio. Toda esta maravilla de actividad salvífica es trágicamente ignorada por los negadores de la escatología intermedia. Ellos se lo pierden. ¡Dan pena!

Es el tema, que apenas ha sido objeto de atención por la Teología convencional, de la *Pasión mística de la Iglesia*, que se cumple por la mediación de la *Pasión eucarística del Cristo total*, en virtud de la *mutua inmanencia del binomio Iglesia–Eucaristía* tan brillantemente estudiada en sus orígenes históricos por Henry du Lubac. Es la enseñanza capital que *vertebra la última (XIV) Encíclica –verdadero legado testamentario del Beato Juan Pablo II– “Ecclesia de Eucharistia”*.

En la IV parte estudio *la Resurrección de Cristo como centro del misterio del tiempo y recapitulación de la historia salvífica hasta la Parusía y eje central de la*

16. Cfr. H. De LUBAC, o.c., 101.

17. Cf. como lo expone C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid BAC, 2 ed., 1992.

*historia*¹⁸, con el cual se relacionan el misterio del principio y del destino final del mundo. Sigo en mi exposición la luminosa enseñanza del Beato Juan Pablo II en sus catequesis sobre los Novísimos y el misterio del tiempo: la verdad de la resurrección de Cristo es el dato originario sobre el que se apoya la fe cristiana desde su comienzo en la infusión de la vida teologal hasta su plena consumación escatológica. (cfr. 1 Co 15, 14) que prefigura el último día, cuando Cristo vuelva glorioso.

La Pascua es, verdaderamente, “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29), en el nunc intemporal de la eternidad participada, que todo lo recapitula en Cristo a lo largo de la historia de la salvación, como Cabeza de la nueva humanidad progresivamente divinizada, por participación de la plenitud desbordante del Resucitado de entre los muertos –en el acto mismo de ser glorificado–, en virtud de los méritos de su amor obediente a la voluntad del Padre, hasta su libre y amorosa entrega a la muerte y muerte de cruz (Fil 2, 8–9).

La irradiación salvífica del misterio pascual alcanza a todos los hombres de todas las etnias y de tan diversas tradiciones religiosas, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos en la Parusía del Señor. Antes de Cristo venido por anticipación. Después de su advenimiento, en el vértice de la Historia salvífica, por derivación, siempre a través de la Iglesia –por contacto o a distancia– como sacramento y arca universal de salvación. Es éste un tema fundamental de la Teología ecuménica y de la Teología de las Religiones, admirablemente esclarecido por la Declaración “Dominus Iesus” de la CDF.

En la *V parte estudio la importancia del dogma de la Asunción de María, la Inmaculada Corredentora, para el esclarecimiento y la recta comprensión de la Escatología cristiana*. Los dogmas marianos han sido siempre los grandes garantes de la recta inteligencia de la Revelación. Si se niega la escatología intermedia, la Asunción de María como privilegio especial carecería de sentido.

“Al término de su vida terrestre, María Santísima, fue asumta en cuerpo y alma a la gloria del cielo. Mientras a todos los otros santos les glorifica Dios al término de su vida terrena únicamente en cuanto al alma (mediante la visión beatífica), y deben esperar el fin del mundo para ser glorificados también en cuanto al cuerpo, María fue glorificada, y solamente Ella, cuanto al cuerpo y cuanto al alma”.¹⁹

Me ha parecido sumamente conveniente por ello incluir como colofón de este compendio de Teología del más allá un estudio sobre la “dormitio” de María, ya publicado en italiano –como ponencia, en las Actas del Simposio Internacional sobre la Asunción de María celebrado en Frigento (Aventino, Italia) en Septiembre de 2011– en el que trato de ese controvertido tema –que dio lugar a tan acaloradas

18. El texto recoge, con algún añadido, el estudio *La resurrección de Cristo, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la Historia salvífica hasta la Parusía*. VV. AA. “Escatología y vida cristiana”. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de 2001, *Actas*, 387-406.

19. Cf. G. M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fé y la teología*, Madrid 1955 vol. 2., 175

disputas en torno a la definición dogmática de 1950 por Pío XII, entre mortalistas e inmortalistas— desde la perspectiva del concepto analógico de muerte como separación de cuerpo y alma a luz de la antropología bíblica que distingue tres dimensiones del alma humana en su relación con el cuerpo, que varía en sus diversos analogados y en su significación soteriológica.

Sostengo en él que la “*dormitio*” de la *Llena de gracia*—la “*Immaculata Mediatrix*”— que precede a su Asunción en cuerpo y alma al Cielo, *es una verdadera muerte: una singular y misteriosa “muerte estática”* que excede nuestra capacidad de comprensión, provocada por la culminación de un incesante crecimiento del don de plenitud de gracia del primer instante de su venida a este mundo en su momento terminal. *Pero no lo es en sentido unívoco, sino análogo, con la muerte redentora de Cristo*, de la cual participa con su compasión corredentora, también de modo singular y único, que llega a ser una *verdadera muerte mística* en la *transfixión* de su alma santísima (la Iglesia nace del costado abierto de Cristo y de la espada de dolor de la Mujer del Génesis y del Apocalipsis), ni con *la muerte convencional* debida a causas naturales, que a todos nos llegará, llamada también a participar, en unión con la muerte redentora de Cristo, por la mediación del misterio eucarístico, como corredentores, en la obra de la salvación del mundo entero.

Al final incluyo un breve excursus sobre la *analogía* —“similitudo dissimilis”— *del concepto teológico de muerte*, que se cumple de modo diverso en sus diversos analogados. Ninguna de ellas es homologable al rapto de *Enoc* y *Elías*, que según la autorizada interpretación patristica del Apocalipsis, morirán mártires al final de los tiempos por obra del Anticristo, y resucitarán gloriosos en la Parusía del Señor (cf. Ap 10, 7–11).

Comencemos la exposición de la primera parte anunciada en esta Introducción programática, dedicada a la *Escatología personal*.

Abreviaturas más frecuentes.

Ab	Abdías	Mi	Miqueas
Ag	Ageo	Ml	Malaquías
Am	Amós	Mt	Evangelio según San Mateo
Ap	Apocalipsis	Na	Nahum
Ba	Baruc	Ne	Nehemías
1 Cor	Primera Carta a los Corintios	Nm	Números
2 Cor	Segunda Carta a los Corintios	Os	Oseas
Col	Carta a los Colosenses	1 P	Primera Carta de San Pedro
1 Cro	Libro I de las Crónicas o Paralipómenos	2 P	Segunda Carta de San Pedro
2 Cro	Libro II de las Crónicas o Paralipómenos	Pr	Proverbios
Ct	Cantar de los Cantares	Qo	Libro de Qohélet (Eclesiastés)
Dn	Daniel	1 R	Libro I de los Reyes
Dt	Deuteronomio	2 R	Libro II de los Reyes
Ef	Carta a los Efesios	Rm	Carta a los Romanos
Esd	Esdras	Rt	Rut
Est	Ester	1 S	Libro I de Samuel
Ex	Éxodo	2 S	Libro II de Samuel
Ez	Ezequiel	Sal	Salmos
Fln	Carta a Filemón	Sb	Sabiduría
Flp	Carta a los Filipenses	Si	Libro de Ben Sirac (Eclesiástico)
Ga	Carta a los Gálatas	So	Sofonías
Gn	Génesis	St	Carta de Santiago
Ha	Habacuc	Tb	Tobías
Hb	Carta a los Hebreos	1 Tm	Primera Carta a Timoteo
Hch	Hechos de los Apóstoles	2 Tm	Segunda Carta a Timoteo
Is	Isaías	1 Ts	Primera Carta a los Tesalonicenses
Jb	Job	2 Ts	Segunda Carta a los Tesalonicenses
Jc	Jueces	Tt	Tito
Jdt	Judit	Za	Zacarías
Jl	Joel	Obras citadas	
Jn	Evangelio según San Juan	LXX	Versión griega de la Biblia
1 Jn	Primera Carta de San Juan	PG	Patología griega
2 Jn	Segunda Carta de San Juan	PL	Patología latina
3 Jn	Tercera Carta de San Juan	TM	Texto masorético (hebreo)
Jon	Jonás	S. Th.Suma	Teológica (S.Tomás de Aquino).
Jos	Josué		
Lv	Levítico		
1 M	Libro I de los Macabeos		
2 M	Libro II de los Macabeos		
Mc	Evangelio según San Marcos		

I PARTE

ESCATOLOGIA PERSONAL



INTRODUCCIÓN

He querido comenzar este estudio teológico sobre el misterio de “la vida eterna y la Parusía del Señor” con una exposición en compendio de la escatología cristiana tradicional, siguiendo el método de los manuales clásicos que, sin vanidosas pretensiones de originalidad, sistematizaban los textos fundamentales de la Escritura y la Tradición bajo la guía del Magisterio, al servicio de su recta interpretación.²⁰

Estoy convencido de que el enraizamiento del trabajo teológico en la gran Tradición de la Iglesia, de origen apostólico –la “paradosis”–, es la única garantía del genuino progreso dogmático. A este progreso he intentado contribuir con los tres estudios monográficos que se incluyen en las tres últimas partes de esta publicación, que son un desarrollo orgánico de perspectivas abiertas –y abordadas ya incoativamente– en el compendio de Escatología de las dos primeras.

Los manuales más difundidos en nuestros días comienzan, siguiendo la orientación eclesiológica del capítulo VII da LG, con la escatología colectiva²¹. Pero a mí me ha parecido preferible, por los fines que me he propuesto en este libro –publicado en este año de la fe (2012–13) proclamado por S. S. Benedicto XVI– seguir el esquema de los artículos 11, 12 y 7 del símbolo de los Apóstoles siguiendo el método expositivo del Catecismo de la Iglesia Católica, referencia segura para profesarla, celebrarla y vivirla en su divina integridad, que distingue–sin separar jamás, dada su mutua implicación– la escatología personal –que nunca es individualista– y la colectiva; comenzando por la primera. Así procede también, a mi parecer, S.S. Benedicto XVI en su Encíclica *Spe salvi*.

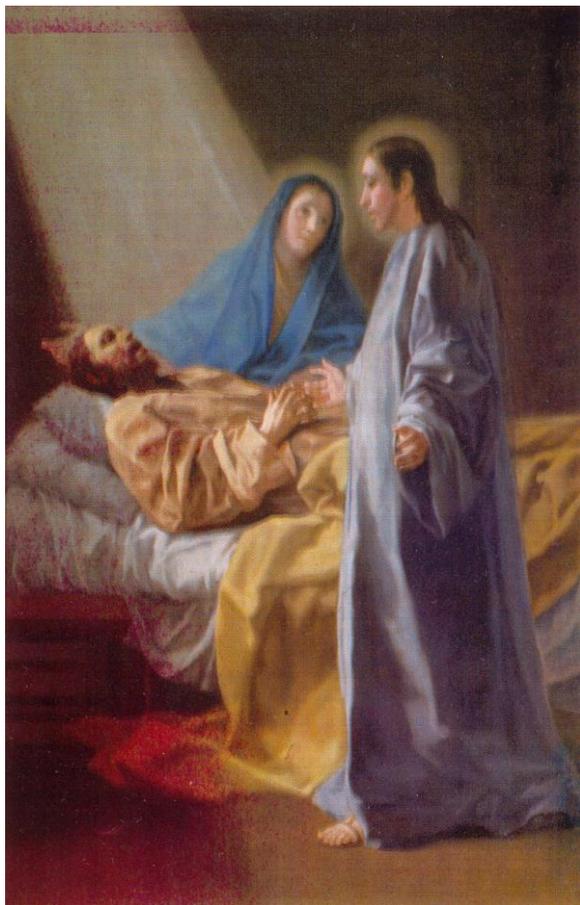
20. No es que se copiaran unos a otros sino que se hacían eco, de una venerable tradición, al paso que le rendían homenaje. Entre tantos buenos manuales en lengua latina y española destacan por su claridad expositiva los de R. GARRIGOU LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, y el de IBÁÑEZ, J. MENDOZA, F., *Dios Consumador: Escatología* (cits. en la Bibliografía final), que he tenido en cuenta para la preparación de estas partes iniciales.

21. Por ejemplo, el de C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*. (Véase el Prólogo de VSG, 11). El manual anterior del A., *Teología del más allá*, muy difundido en varias lenguas y ediciones (un clásico, sin duda en esta disciplina teológica, escrito con rigor científico y profundidad, una referencia imprescindible desde hace tantos años para el que esto escribe, aunque disiento de algunas de sus opiniones), comenzaba la exposición con la Parusía del Señor.

En su nuevo manual, más breve VSG (que forma parte de la colección de dirección internacional de 22 manuales de Teología católica (el de C. Pozo es el último), sin renunciar al primado de la Escatología colectiva, sigue un esquema nuevo: el propuesto por el documento de la *Comisión Teológica internacional* que él mismo presidió *Algunas cuestiones actuales de Escatología*, de 1990 (vide ed. Documentos de la CTI, Toledo 1992), que toma como punto de partida el tema de la *resurrección gloriosa de los que son de Cristo*.

En mi opinión, se manifiesta así mejor la importancia de la escatología intermedia, cuya negación es el error más difundido en nuestros días; y se integran, quizá, mejor los eventuales enriquecimientos de la actual reflexión teológica, en continuidad –no perdamos nunca de vista el constante reclamo de Benedicto XVI a la hermenéutica de reforma en la continuidad, desde su célebre discurso al Colegio Cardenalicio del primer año de su pontificado en el 2005– con la doctrina de los cinco clásicos novísimos o postrimerías del hombre de la catequesis tradicional.

Seguiré, pues, el esquema de los artículos de la fe del Credo cristiano tal y como los propone el CEC, distinguiendo, sin separar jamás, dada su mutua implicación, la escatología personal y la colectiva; comenzando por la primera.



He tenido especialmente en cuenta en la redacción del breve compendio de escatología personal y colectiva de las dos primeras partes –como anuncié en la introducción general– las certeras calificaciones teológicas de sus tesis fundamentales que propone el valioso manual de síntesis de Dogmática de L. Ott, a todos accesible por Internet, como guía orientadora, en tanto que *eco fiel de la tradición teológica*, que constituye el irrenunciable y sólido punto de partida de los ulteriores desarrollos y propuestas más personales que, enraizadas en ella, constituyen el objetivo principal de esta “Teología del más allá”.

Los tres primeros capítulos de esta I parte –muerte, juicio particular y purgatorio– pertenecen a la llamada escatología intermedia –entre el término de nuestra vida terrena y el fin de la historia salvífica en la Parusía de Señor– que

tantos teólogos contemporáneos niegan o malinterpretan.

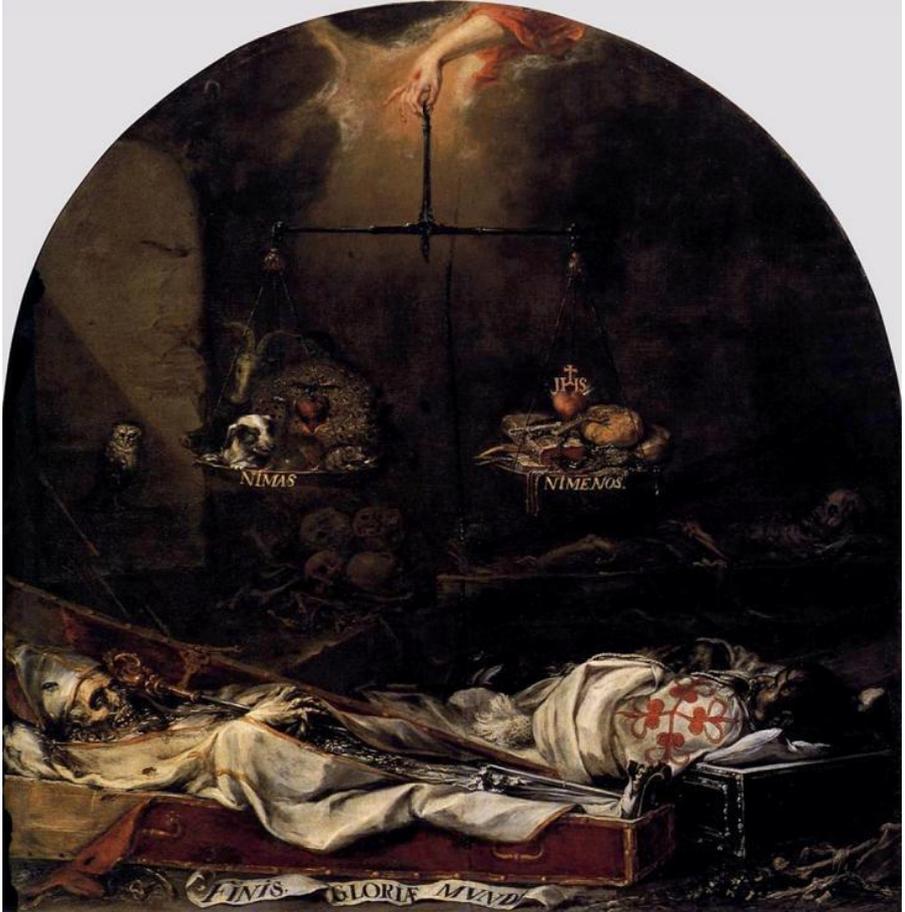
Los dos últimos, sobre la retribución definitiva de cada uno según sus obras: o vida eterna consumada en visión (cielo), o muerte segunda de la eterna condenación (infierno), continúan sustancialmente idénticas tras los acontecimientos finales; pero, como veremos, con significativas diferencias entre una y otra fase de la escatología, antes y después de la Parusía.

Como recapitulación de lo dicho sobre los diversos sentidos del concepto teológico de muerte, he incluido un breve anexo sobre la peculiar *analogía* –

“similitudo dissimilis”– que le es propia, mostrando el modo diverso en que se realiza en sus diversos analogados. Ninguno de ellas es homologable al rapto de *Enoc* y *Elías*, que según la autorizada interpretación patristica del Apocalipsis, morirán mártires al final de los tiempos por obra del Anticristo, y resucitarán gloriosos en la Parusía del Señor (cf. Ap 10, 7-11).

CAPÍTULO I

TEOLOGÍA DE LA MUERTE



Aquellos cuadros de Valdés Leal, con tanta carroña distinguida -obispos, calatravos- en viva podredumbre, me parece imposible que no te muevan. Pero y el gemido del duque de Gandía: no más servir a señor que se me pueda morir?

S. J. ESCRIVÁ, *Camino*, 742

“Para resucitar gloriosamente, a imagen de Cristo resucitado, es preciso “morir para el Señor”, aceptándola como la llamada de Dios hacia sí, en un acto de obediencia de hijo, a semejanza de Jesucristo; “dejar este cuerpo para ir a morar cerca del Señor” (2 Co 5,8). En esta “partida” (Flp 1,23) que es la muerte, el alma se separa del cuerpo. Se reunirá con su cuerpo el día de la resurrección de los muertos (cf. SPF 28)”. (CEC 1005).

Desde la muerte hasta la resurrección al final de los tiempos, la Iglesia afirma la *continuidad y subsistencia del elemento espiritual, dotado de conciencia y de voluntad*, es decir, del mismo “yo” humano, llamado en la Sagrada Escritura y la Tradición “*alma*”²², “*carente desde la muerte hasta la resurrección final del complemento del cuerpo*”²³.

1. “*Corpore et anima unus*”: *a) El hombre consta de dos partes esenciales: el cuerpo material y el alma espiritual, b) que es inmediatamente la forma sustancial del cuerpo, en unidad dual de carácter personal, c) imagen y semejanza de Dios Uno y Trino como Familia Trinitaria, en la unidualidad varón y mujer.*

a) El Concilio IV de Letrán y el del Vaticano I enseñan: “deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam”, de fe definida; Dz 428, 1783.²⁴

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) definió 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.

22. Según Sto. Tomás (S. Th. 29, 5, ad 3), el alma no es el yo personal, sino parte de él. Sin embargo, en el alma separada subsiste el mismo “yo” humano, en cuanto que al ser el elemento consciente y subsistente del hombre, podemos sostener, gracias a ella, una verdadera continuidad entre el hombre que vivió en la tierra, y el hombre que resucitará. Así responde C. POZO (VSG, 113), a la crítica que hace RUIZ DE LA PEÑA (*La otra dimensión*, 333) al documento de la C.D.F. Volveremos sobre este tema capital.

23. CDF, *Carta Recentiores episcoporum Synodi* sobre algunas cuestiones referentes a Escatología, 1979.

24. Sigo en este epígrafe (a), y en el siguiente (b), las calificaciones teológicas en la acertada exposición sintética sobre nuestro tema que hace L. OTT en su manual citado en la introducción general.

b) 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 conocimiento dogmático de tesis filosóficas como la doctrina tomista sobre la unicidad de la forma sustancia ni del hilomorfismo que enseña el aristotelismo escolástico. 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, tan íntima que los santos padres entendían 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).

c) La imagen de Dios como Familia Trinitaria en la persona humana, varón y mujer. (Conclusión teológicamente cierta de afirmaciones de la Escritura leídas a la luz de la tradición patristica, en el Magisterio del Beato Juan Pablo II).

*(Extraordinario legado doctrinal a la Iglesia sobre la teología del cuerpo y su significado esponsalicio)*²⁵.

Se subraya con frecuencia que la *tradición bíblica* pone de relieve sobre todo la unidad personal del hombre, sirviéndose del término “cuerpo” para designar al

25. Juan Pablo II comenzó a tratar de estos temas en las audiencias generales de los miércoles en septiembre de 1979, y en diversas etapas las prolongó hasta el 28 de noviembre de 1984. Eco de ese magisterio papal se encuentra también en los primeros capítulos de su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (15–VIII–1988), y en la *Carta a las mujeres* (29–VI–1995).

Lo que no cabe dudar es que su lectura detenida aporta unos registros mentales nuevos, nuevas categorías, nuevas claves, para entender en profundidad al ser humano varón y mujer, en su igualdad y diferencia, tal y como fueron ideados y creados por la sabiduría y el querer de Dios. “No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada” (Gn. 2, 18). En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio el principio de la ayuda: ayuda –mírese bien– no unilateral, sino recíproca. La mujer es el complemento del varón, como el varón es el complemento de la mujer: varón y mujer son entre sí complementarios. La feminidad realiza lo humano tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria.

hombre entero²⁶. La observación es exacta, pero también aparece, a veces de modo muy claro, la dualidad del hombre. Esta tradición se refleja en las palabras de Cristo: “No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder al alma y el cuerpo en la gehenna”²⁷, que lleva a su plenitud la revelación veterotestamentaria.

En los últimos libros del Antiguo Testamento se presenta la unidad (la persona) como la dualidad (el alma y el cuerpo) de modo claro y directo. En el libro de la Sabiduría (19, 20) aparecen ya claramente asumidas por el hagiógrafo inspirado estas categorías uniduales de la cultura helénica, con un significado personalista (“yo”) originariamente bíblico –en contra de lo que tantos afirman– que las trasciende: “Era yo un muchacho de buen natural, me cupo en suerte un *alma* buena, o más bien, siendo bueno, vine a un *cuerpo* incontaminado”²⁸.

El libro del Sirácide –el Eclesiástico– dice: “El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella”. Y más adelante: “Le dio capacidad de elección, lengua, ojos, oído, corazón para entender. Lo llenó de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal”²⁹.

Pero esa misma “uni-dualidad” se encontraba ya expresada con categorías semíticas en los relatos del Génesis leídos a la luz de la tradición patristica, como muestra el magisterio del Beato Juan Pablo II en sus comentarios catequéticos, que ve en la expresión bíblica “imagen y semejanza de Dios” una síntesis toda la antropología teológica³⁰, de una riqueza extraordinaria. Contiene en germen una antropología personalista relacional –que ha pasado al Catecismo de la Iglesia Católica– de la que hacemos ahora una breve referencia³¹ y que es uno de los grandes legados doctrinales que ha dejado a la Iglesia.

El hombre, “por haber sido hecho a imagen de Dios (...) tiene la dignidad de persona”³². La imagen de Dios en el hombre no se pierde por el pecado pero sí, en

26. Cf. Sal 144/145, 21; Jl. 3, 1; Is. 66, 23; Jn. 1, 14.

27. Mt. 10, 28.

28. Sb 9, 20.

29. Sir 17, 1–2, 5–6.

30. No son sinónimos los términos hebreos: *selem* (imagen) y *demut* (semejanza). El primero tiene un sentido físico de estatua. Era frecuente que el poder de un soberano sobre un territorio se hiciera valer mediante estatuas o imágenes suyas –a modo de retratos– distribuidas por sus dominios. De ese modo se quería representar la autoridad del personaje a lo largo y ancho de sus posesiones. En cambio, el término *demut* es más abstracto, conceptual. En la versión de los LXX se tradujeron ambos términos por *eikon* y *homoiosis* respectivamente. San Pablo acudirá a esa fuente para designar a Cristo *eikon* del Padre (ícono del Padre)³⁰; también aparece “Cristo imagen de Dios” en Ap. 3, 14 y Jn. 1, 18.

31. La he expuesto y comentado en mi libro cit. *El misterio de los orígenes*, 2 ed. 2012., 55–101.

32. CEC, n. 357. Cf. mi estudio *Antropología personalista relacional subyacente en la Biblia*, recogido en *El misterio de los orígenes*, cit. 2ed. 2012. Escribo ahí que me parece capital, para una adecuada comprensión de la concepción bíblica del hombre como imagen de Dios, entender de manera correcta la categoría de “persona”, con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos.

En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es griega, sino la antropológica

cambio, la semejanza³³. Recoge así la tradición patristica, según la cual “semejanza alude a la gratuita autocomunicación de la vida íntima trinitaria por la gracia de la filiación divina”.

El que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza “significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la naturaleza humana, (*imagen*), sino, además, desde el principio, capacidad de una relación personal con

metafísica implícita en la Biblia, especialmente –y ya antes los Capadocios s. IV) y Máximo el Confesor (s. VI)– cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patristica y pasó luego desde Boecio y Leoncio de Bizancio a la gran Escolástica.

La noción de persona es aplicada analógicamente, de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Ángeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como "persona mística", en tres sentidos diferentes, como explico en mi estudio: *La persona mística de la Iglesia*, cit.

La antropología filosófica contemporánea de orientación personalista e inspiración bíblica que tanto ha influido en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio del Beato Juan Pablo II –que resumimos a continuación– actualiza aquella tradición.

El personalismo actual describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, que acabamos de resumir,

1/ como un ser irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible a cualquier otro, innumerable (no es mero ejemplar de su especie, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad inacabable, inabarcable (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas, me interpela como un reto inquietante.

2/ Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional intrínsecamente comunicativo, con el poder de darse a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("intimor intimo meo", según la genial formulación agustiniana). Me ha parecido de gran interés el estudio de Manuel MLRA (*Apostolado y filiación divina. La relación interpersonal en Máximo el Confesor*, Valencia: Edicep, 2012) sobre el gran monje bizantino, cuya heroica defensa doctrinal de las dos voluntades de Cristo frente al monotelismo, ofrece la cúspide de la reflexión patristica griega. El interés por su obra, especialmente desde redescubrimiento por Von Balthasar a mediados del siglo pasado, ha mostrado las raíces bíblicas y patristicas de la dimensión relacional de la persona, tan subrayada por el personalismo filosófico y teológico actual.

La persona es, en efecto, *una síntesis de intimidad subsistente y apertura relacional*: “distinctum subsistens respectivum”, según la fórmula que propongo desde hace cincuenta años como constitutivo metafísico de la persona -que se realiza analógicamente en cada uno de sus analogados; desde el “analogatum princeps” en la Trinidad de Personas divinas, hasta el inferior: el hombre en la doble y complementaria modalidad personal, varón y mujer. La he expuesto en numerosas monografías desde 1963, tales como: *Persona y respectividad*, en *Actas del Congreso internacional de Filosofía de México*, 1963, XIII, 126–139; “Fundamento ontológico de la persona”, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 893–922; y especialmente en el libro, *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación* Pamplona 1998. (Justifico ahí el gran valor de la obra de algunos pensadores personalistas españoles --como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS-, de menor proyección internacional quizá, entonces, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cf. A. GUY, *La Philosophie espagnole*, "Je sais, je crois", París, PUF, 1996, que también lo he advertido así, y se lamenta del empobrecedor chauvinismo que aqueja a algunas áreas lingüísticas, (observado también por Julián Marías).

Sobre el personalismo del Beato JUAN PABLO (*Persona y acción, Amor y responsabilidad*, etc) cf. Rocco BUSTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, 2011, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990; y J. M. BURGOS, (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. En “Reconstruir la persona. Ensayos personalistas”, Palabra, 2ª ed. 2009., 187-223.

33. CEC, n. 2566.

Dios, como “yo” y “tú”, y por consiguiente, *capacidad de alianza*, que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre³⁴ (*semejanza*).

El proyecto de Dios se hace realidad al crear al hombre varón y mujer, reiterado tres veces en el primer relato sacerdotal (P); es decir, *seres corpóreos, dotados de sexualidad, y destinados a vivir en sociedad*.³⁵ En las palabras “varón y mujer los creó” (v. 27), tal como las interpretó siempre la tradición judía y cristiana, se está aludiendo al matrimonio, como si Dios hubiese creado ya al primer hombre y a la primera mujer en esa forma de comunidad humana –la alianza conyugal– que es la base de toda la sociedad. “Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó y los creó varón y mujer”³⁶.

En el segundo relato de la creación del hombre y de la mujer que nos ofrece el libro del Génesis (cf. 2, 18–24), –de la tradición yahvista, más simbólico y popular– esto mismo aparecerá de forma todavía más clara. Al ver a la mujer apenas creada exclama: “Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne”³⁷. La igualdad en la dignidad personal, la diversificación en su estructura psico-fisiológica, y la complementariedad están en el origen de una humanidad que será común a los descendientes de Adán. De ahí toma vida la institución del matrimonio, establecida por el Creador *desde el principio*: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne”³⁸.

Como afirma el Beato Juan Pablo II: “Es significativo que Cristo, en su respuesta a los fariseos, en la que se remite al principio, indica ante todo la creación del hombre con referencia al *Génesis* 1, 27: “El creador al principio los creó varón y mujer; sólo a continuación cita el texto del *Génesis* 2, 24“. Por tanto, parece que *Génesis* 2 ha de interpretarse a la luz de *Génesis* 1. Es decir, que el hombre fue creado varón y mujer desde el principio”³⁹.

De este modo, *el segundo relato* podría también preparar a comprender el concepto trinitario de la “imagen de Dios“, no está sólo en el alma sino también en el cuerpo y, por tanto, en el sexo con *el significado esponsalicio de su masculinidad y su feminidad*⁴⁰. “La función del sexo, que en cierto sentido es constitutivo de la persona (no mero atributo), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su

34. JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 34.

35. “Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar” (CEC 357).

36. Gn. 1, 27.

37. Gn. 2, 23.

38. Gn. 2, 24.

39. Sobre este tema cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, “¿Fue creado el varón antes de la mujer?” Reflexiones en torno a la antropología de la creación, en *Annales Theologici*, Roma, vol. 6 (1992/2), 319–366. Vid. para todo este apartado, entre otros escritos de la autora, el prólogo a JUAN PABLO II, *Varón y mujer; Teología del cuerpo*, Madrid, 1995.

40. Audiencia general, 9–I–1980, n. 6.

soledad espiritual, con la unicidad e irrepitibilidad propia de *la persona, está constituido por el cuerpo como él o ella*”⁴¹.

He aquí porqué “el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión”. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable Comunión divina de Personas. La estructura familiar del hombre es imagen de Dios, “que es Uno y Único, pero no un solitario” (Fides Damasi), sino Comunión Familiar; pues “hay en Él Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia, que es el Amor”⁴², la Comunión personal y subsistente entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu Santo, que de ambos procede en inefable beso de Amor.

La complementariedad varón–mujer como “persona masculina, personafemenina” (=“animus–anima”), es el fundamento de la condición constitutivamente familiar de la persona humana sobre la que tan luminosas enseñanzas nos ha legado el Beato Juan Pablo II; y de la consiguiente *pervivencia de los vínculos familiares en el más allá de la muerte en virtud de los vínculos de solidaridad intergeneracional, que deja a salvo la responsabilidad personal* (Ez 14,12 ss. y c. 18 entero) tan fuertemente subrayada en la Biblia, especialmente desde el exilio. Tal es el *fundamento antropológico del dogma de la Comunión de los Santos adecuadamente entendido, según el orden de la caridad* que le es propio, subrayado por el *cuarto precepto o palabra del decálogo*. Por eso debe ser tenida en cuenta como una de las dimensiones de la teología de la muerte ⁴³.

41. *Audiencia general*, 21–XI–1979, n. 1. Este significado esponsalicio del cuerpo es ante todo virginal; es decir, el cuerpo manifiesta externamente la apertura al otro y esto no está necesariamente vinculado a la unión “en una sola carne”. En efecto, en el Edén la primera comunión de personas que se dio entre Adán y Eva fue virginal, distinta de la unión en “una sola carne”, que vino después. En este estado de inocencia originaria, el ser humano no era coaccionado por las tendencias de su cuerpo, independiente en cierto modo de su espíritu, por una especie de instinto. Juan Pablo II expresa esta situación diciendo que eran “libres de la libertad de don”. El don es por sí mismo un regalo, y no tiene necesidad de una manifestación concreta, porque no tiene sólo una, sino muchas manifestaciones (una de ellas es el sacerdocio celibatario, que sólo puede ser “encarnado” adecuadamente –según la *Pastorem dabo vobis* n. 15, de Juan Pablo II– por el varón como alter ego sacramental de Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia). El don que se puede realizar haciéndose “una sola carne” no es necesario.

La motivación principal del celibato sacerdotal, según la “*Pastores dabo vobis*” (n.29) es la configuración del sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo que se desposa con la Iglesia como única Esposa (Ef 23–32). Como imagen viva suya, el sacerdote está llamado a revivir ese amor esponsal que testifique el de Cristo por su Esposa, con una caridad pastoral que le hace capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico despego de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de celo (Cf. 2 Cor 11,2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los “dolores de parto” para que Cristo sea formado en los fieles (Cf. Gal 4,19)”. Sobre es tema trato en mi *Teología y espiritualidad del sacerdocio ministerial*, Madrid, Arca de la Alianza, 2010, II parte.

42. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE B., *Homilía*, 28–I–1979, en *Insegnamenti* II (1979) ., 182.

43. Tal sería el fundamento de la *sanación intergeneracional*, práctica habitual en los ambientes de renovación carismática, que está siendo estudiada en sus fundamentos teológicos estos últimos años.

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

“Por la muerte, el alma se separa del cuerpo, pero en la resurrección Dios devolverá la vida incorruptible a nuestro cuerpo transformado reuniéndolo con nuestra alma. Así como Cristo ha resucitado y vive para siempre, todos nosotros resucitaremos en el último día” (CEC 1016).

La medicina describe la muerte como “el cese de la función del organismo como un todo, sin esperanza de recuperación”: es decir, la pérdida de la unidad funcional; de la capacidad de comportarse como un todo orgánico⁴⁴. 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”.⁴⁵

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.

K. Rahner ha negado que sea posible una definición de la muerte⁴⁶ 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 J. 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”⁴⁷.

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 repite constantemente en la Sagrada Escritura: se rompe con la muerte el cordón de plata que une el espíritu al cuerpo material. (Cf. Sir 12,7) San Pablo llama a la muerte una disolución del vínculo que ata el espíritu al cuerpo (*desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, Fil 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*

44. J. VÁZQUEZ, GER, XVI., 296.

45. Sto. TOMÁS DE AQUINO. *Compendium. Theologiae*. I 230.

46. K. RAHNER; *El sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Col. “Quaestiones disputatae”, Herder, 2ª ed. 1969.

47. J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad.*, 50.

expoliari, 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 P 1, 13–15).

El alma humana, una y única para cada persona humana –en la doble modulación trascendental persona masculina, persona femenina–, tiene sin embargo, según la antropología bíblica, tres dimensiones, de las que tienen experiencia algunos místicos, que siendo ontológicamente una y la misma, en el plano del dinámico operativo actúan sin embargo, a veces, de manera separada, con una división funcional a nivel de estratos y operaciones.

Es ya clásica la que se basa en la distinción tripartita entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc.), para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables⁴⁸. Esta enseñanza de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a las diversas funciones o compartimientos del alma tiene cierta relación, como veremos, con la triple dimensión de la antropología paulina “pneuma” “psiche” y “soma”; heredera de la distinción veterotestamentaria “ruah” “néfesh” y “basar”.⁴⁹

El alma espiritual humana, una y única, es forma del cuerpo físico –de su dimensión corpórea o somática (“basar”)– y lo es exigencialmente. No somos “angelitos patudos”. Como decía Zubiri nuestra alma es exigencialmente corpórea, desde sí misma. Y nuestro cuerpo “hiperanimal”, de cerebro “hiperformalizado”, es exigencialmente “anímico”. No es viable si no está informada por un alma espiritual.⁵⁰

48. Cf. 1 79, 8.12; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II 7, 3; *Noche* II 3,1; 23,3; *Cántico* 18, 7 etc. SANTA TERESA, *Moradas* 7, I, I.

49. Cf. C. POZO, VSR., 79 ss. La Virgen, Madre de Jesús y asociada al Redentor, aun permaneciendo hasta su Asunción en cuerpo y alma sobre la tierra, fue arrebatada en un éxtasis elevadísimo, abismada en Dios-Amor, en fuerza de la identificación del Infinito amor divino con el ardentísimo virginal amor de Esposa y Madre; y aceptando igualmente que Ella, al salir de ese éxtasis, ya no se encontró en la tierra sino en el Cielo al haber sido asumta a él en cuerpo y alma o estar a punto de serlo. Lo cual es perfectamente creíble y acorde con la Revelación Divina definida por el Magisterio extraordinario e infalible de Pío XII en el año 1950.

50. El cuerpo del hombre no es un cuerpo animal, sino un cuerpo humano. En la hipótesis de la evolución metaespecífica –que personalmente me resisto a compartir, al menos respecto al origen del hombre a partir del primate– debe haber una congruencia entre el proceso evolutivo en el que se inserta el cuerpo y el surgimiento del alma que lo hace humano. De alguna manera, la presunta rama del proceso evolutivo que prepara un cuerpo apto para su humanización ha tenido que estar orientada hacia una inserción congruente: llegado a un cierto punto, el propio proceso evolutivo exige la originación de la psique humana inorgánica y espiritual. En efecto; la capacidad de formalizar las imágenes en esquemas estructurales y funcionales es, en el hombre, altísima. Ciertamente, esa capacidad de formalización –de configurar estructuras funcionales relativamente independientes entre sí– sigue perteneciendo, por alta que sea, a los sentidos internos, cuyo órgano central es el cerebro. Pero, con un cerebro como el que tiene, el hombre sería biológicamente inviable si no gozara de la capacidad de inteligir y como consecuencia, de decidir. Ahora bien. El pensamiento es inmaterial (espiritual); no tiene al cerebro como órgano, porque no puede residir en órgano material alguno. Precisamente por su capacidad de hiperformalización, el cerebro cumple una función exigitiva del pensamiento. Lo exige, no sólo despierta al hombre y le hace tener que inteligir, sino que –desde su nivel– perfila y circunscribe el tipo de intelección posible para la condición humana. Se trata de una

a. Lo que llaman mente –o corazón– (“leb”⁵¹, categoría más bíblica, cuya incidencia en la liturgia y la piedad cristianas es bien conocida, en especial después de la encíclica *Haerentis aquas* de Pío XII, sobre el Corazón Sacratísimo de Jesús), que es la parte más espiritual y elevada –o profunda según la perspectiva adoptada–, a la que no llegan nunca las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, es el núcleo más íntimo de la persona, donde le alcanza la llamada de Dios⁵² –a cada

comprensión que ha de partir siempre de la experiencia sensible. Y, aunque la trascienda, retorna siempre a ella.

Existe, por tanto, un acoplamiento entre la dimensión espiritual (“pneuma”) y psíquica (“psijé”) del hombre con su dimensión “somática”. La hipótesis tradicional hasta Darwin de la creación inmediata de todo el hombre a la vez en alma, según el Cardenal Journet, además de la más sencilla, es la más verosímil. Según el principio hilemórfico de la necesaria proporción que debe existir entre materia y forma, no puede haber alma de hombre en cuerpo de primate (ni el mismo Dios podría hacer esto...). Por consiguiente, si Dios tomó un simio para infundirle un alma de hombre, en ese mismo instante, previo infundirle el alma, tendría que haber transformado el cuerpo del mono en cuerpo de un hombre, para que hubiese así una materia (cuerpo) capaz de recibir su forma apropiada (alma), y producir de esta manera al hombre, en el cual están indisolublemente unidos cuerpo y alma, en una sola unidad sustancial, como definió el Cc. de Vienne, antes citado.

Pero si esto fuese así, entonces la transformación del cuerpo animal en el cuerpo de un hombre, no se debió en absoluto a las fuerzas de la naturaleza, sino a una intervención especial de Dios. De manera que la causa eficiente de esta transformación habría que referirla a Dios, y no a las presuntas mutaciones y la selección natural. Es decir, a la evolución. Si la evolución es capaz de producir hombres a partir de primates –como afirma la hipótesis darwinista, que se negó a aceptar Wallace– la intervención especial de Dios obviamente está de más.

Si la intervención especial de Dios es necesaria, lo que está de más es la evolución respecto al hombre. Son pocos los evolucionistas de relieve los que toman en serio esta posibilidad de una intervención divina especial en el origen del cuerpo humano. Pero si aceptamos esta intervención especial de Dios para transformar el cuerpo de un primate en el cuerpo de hombre, no sólo está de más la evolución más allá de los homínidos prehumanos, sino que también –y como lógica consecuencia– está de más el eventual primate transmutado en homo sapiens. Porque si Dios fuese la causa eficiente de este cambio, entonces es exactamente lo mismo si la materia utilizada fue un mono, un culebra o un insecto, o un puñado de tierra.

En el relato del Génesis de forma inequívoca se afirma que el hombre fue formado a partir del polvo de la tierra. Para numerosos evolucionistas católicos, interpretar “polvo de la tierra” donde dice “polvo de la tierra”, es algo absolutamente inaceptable. Ya sea porque interpretar de esta manera es hacer “literalismo”, lo cual sería propio (¡horror!) de los “protestantes fundamentalistas”, ya porque evidenciaría una concepción estática medieval (?) del Universo.

Uno de los que sostiene esta tesis escribe irónicamente: “para ser un católico a la altura de los tiempos, donde el Génesis dice “polvo de la tierra”, hay que interpretar “mono”, pues eso es lo que indica la “ciencia” (esto es, ¡la hipótesis darwinista!). De manera que la única razón para ello en este contexto, sería de orden supuestamente “científico” basada en la aceptación incondicional. Antes de la aparición de la hipótesis evolucionista, a nadie se le hubiera ocurrido una tal exégesis, que tanto horrorizaba a A. R. Wallace. Después de ella, si es aceptada, la inteligencia –clave de la humanización– “exige” una tal complejidad somática, ante todo en la hiperformalización del cerebro –recuérdense las observaciones de A. Gehlen y X. Zubiri–; y, como consecuencia, de todo su organismo, de modo tal que en todas y cada una de sus partes el semoviente animal previo a la presunta humanización, hubiera debido ser completamente pulverizado: “eres polvo y en polvo te has de convertir”. Estaríamos en las mismas, pero de un modo muy poco atractivo y convincente.

Esta temática la he desarrollado ampliamente en J. FERRER ARELLANO, *Evolución y Creación*, Eunsa, Pamplona, 2012 (P. I, C. 3), 121–146.

51. Cf. Juan Luis LORDA, *Antropología Teológica*, Eunsa Pamplona, 2009, 41–45.

52. “¿De dónde viene la oración del hombre? Cualquiera que sea el lenguaje de la oración (gestos y palabras), el que ora es todo el hombre. Sin embargo, para designar el lugar de donde brota la oración, las

uno por su propio nombre— (“del alma el más profundo centro”), refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra”.

En medio de las pruebas más dolorosas y obscuridades más densas, esta parte superior del espíritu permanece siempre “inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad” (es expresión de sor Isabel de la Trinidad). Se la conoce también con los nombres de “*caelum supremum*” y “*lumen intelligentiae*”; “*scintilla animae*”: “del alma el más profundo centro”.

b. Lo que llaman razón, subdividida todavía en razón superior (b1) razón inferior (b 2).

La superior saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro; o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado *cielo medio* (b1), y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado.

La inferior, en cambio juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso arrastra hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el *cielo ínfimo* (b 2), más cerca muchas veces de la tierra que del cielo⁵³.

Esta distinción permite entender el misterio de la dormición de María como una muerte estática por separación del alma psíquica respecto a lo más profundo del espíritu (“del alma el más profundo centro”, “el alma del alma”) que es también muerte verdadera, en sentido analógico; pero propio, no metafórico. Lo veremos en la V parte y en el anexo final de este libro sobre la analogía del concepto teológico – no filosófico– de muerte.

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

“Frente a la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su cumbre” (GS 18). En un sentido, la muerte corporal es natural, pero por la fe sabemos que

Escrituras hablan a veces del alma o del espíritu, y con más frecuencia del corazón (más de mil veces). Es el corazón el que ora. Si éste está alejado de Dios, la expresión de la oración es vana” (CEC 2562).

“El corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza” (CEC 2563).

53. Según esta explicación, la mente de Jesucristo –o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios sin contacto alguno con las cosas de la tierra– permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le produce unos deleites inefables, que nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su razón inferior –o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales– se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron ahí su más honda expresión a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres. Se ha comparado este fenómeno –mezcla de alegrías y dolores inmensos en el espíritu de Cristo– a una montaña altísima sobre cuya cumbre brilla un sol espléndido y un cielo sin nubes, pero en sus estribaciones se ha desatado una horrenda tempestad con gran aparato de truenos y relámpagos.

realmente es “salario del pecado” (Rm 6, 23; cf. Gn 2, 17). Y para los que mueren en la gracia de Cristo, es una participación en la muerte del Señor para poder participar también en su Resurrección (cf. Rm 6, 3–9; Flp 3, 10–11)”. (CEC 1006).

“La muerte es el final de la vida terrena. Nuestras vidas están medidas por el tiempo, en el curso del cual cambiamos, envejecemos y como en todos los seres vivos de la tierra, al final aparece la muerte como terminación normal de la vida. Este aspecto de la muerte da urgencia a nuestras vidas: el recuerdo de nuestra mortalidad sirve también para hacernos pensar que no contamos más que con un tiempo limitado para llevar a término nuestra vida: Acuérdate de tu Creador en tus días mozos, mientras no vuelva el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio (Qo 12, 1. 7)” (CEC 1007”).

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. 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 (Gn. 2,17 y 3,19; Rm. 5,15). San Agustín defendió esta clarísima verdad revelada contra los pelagianos, que negaban los dones del estado original y por tanto, consideraban la muerte exclusivamente como consecuencia de la índole de la naturaleza humana.

En el decreto del Cc. de Trento sobre el pecado original se 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).

”La muerte es consecuencia del pecado. Intérprete auténtico de las afirmaciones de la Sagrada Escritura (cf. Gn 2, 17; 3, 3; 3, 19; Sb 1, 13; Rm 5, 12; 6, 23) y de la Tradición, el Magisterio de la Iglesia enseña que la muerte entró en el mundo a causa del pecado del hombre (cf. DS 1511). Aunque el hombre poseyera una naturaleza mortal, Dios lo destinaba a no morir.

Por tanto, la muerte fue contraria a los designios de Dios Creador, y entró en el mundo como consecuencia del pecado (cf. Sb 2, 23–24). “La muerte temporal de la cual el hombre se habría liberado si no hubiera pecado” (GS 18), es así “el último enemigo” del hombre que debe ser vencido (cf. 1 Co 15, 26)” (CEC 1008).

(Al final de este capítulo incluyo mi estudio de teología bíblica sobre el origen de la muerte como salario del pecado).

La muerte como pena del pecado es una verdad oscurecida en estos teólogos influenciados por la filosofía de M. Heidegger (Rahner, Boros...); 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”⁵⁴ La muerte es privación de bien, y ciertamente, del bien que

54. C. Gentes II, 141.

“máxime amatur”. Por ello, la muerte es “poenosa et maxima poenarum, inquantum subtrahist primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur”.⁵⁵

Por ello, en la muerte de Cristo se revela hasta el máximo su infinita caridad en su amor obediente hasta al holocausto del Calvario –que es “el alma” de la Redención⁵⁶– que tiene su origen en el Amor misericordioso del Padre que envía a su Hijo al llegar la plenitud de los tiempos, nacido de Mujer, “propter nos homines et propter nostram salutem”. Solidario con la humanidad caída, satisface a la Justicia divina –“cooperante Spiritu Sancto”– por la tremenda realidad del pecado como ofensa al “Deus tremendae maiestatis”, y merece la gracia que nos reconcilia con Dios restaurando con creces –“mirabilis reformasti quam condidisti”– la vida sobrenatural perdida con el pecado de los orígenes.⁵⁷

Se puede hablar de una peculiar incongruencia metafísica⁵⁸ –no repetida 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 –“supposita providentia”– 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

55. S. Th. Suppl., q. 86, a. 2, ad. 3.

56. Sto. Tomás insiste en que esta entrega es iniciativa del Padre, quien no sólo ordenó la Pasión del Señor como camino para la salvación del género humano, sino que inspiró a Cristo la voluntad de morir por nosotros infundiéndole una caridad que le llevase a ofrecerse libremente por nuestra salvación. El aspecto esencial (“el alma”) de la satisfacción no es la expiación de las penas mediante el sufrimiento, sino el amor y la obediencia. Cristo satisfizo por nuestros pecados principalmente –esencialmente– ofreciendo al Padre un amor y una obediencia tales que reparaban sobreabundantemente la desobediencia y la falta de amor que implica el pecado. Por esta razón, no sólo la Pasión y la Muerte de Jesús, sino su vida entera, todos y cada uno de sus actos humanos, tuvieron valor satisfactorio, porque todos fueron expresión de su amor y obediencia al Padre (cfr Jn 4, 34; 8, 29). Amor y obediencia que se manifestaron de un modo supremo en la Cruz (Fil 2, 8).

Aunque no todas las obras de Cristo comportan sufrimiento, sí todas ellas tuvieron dimensión expiatoria, tanto porque se encuentran ligadas a la cruz formando con ella una unidad salvífica –orientadas todas ellas a la consumación Pascual, “la hora” de la glorificación del hijo del hombre (Jn 12, 31), cuanto por el estado de kénosis –pasible– presente en todas ellas. En cualquier caso, es claro que, en definitiva, el valor de la satisfacción no depende de la magnitud de los sufrimientos, sino de la grandeza del amor y de la obediencia con que se padecen. (Cf. S. Th., III, q. 47, a. 3).

Sobre este tema he escrito ampliamente en *Misterio de iniquidad y misterio de piedad. Dos sofismas actuales del dogma de la Redención: misericordia sin justicia e Inmaculada Concepción sin pecado de los orígenes en las cristologías evolutivas*, en *Actas del Simposio de Fátima 2007*. (En traducción inglesa, *The Mystery of Iniquity and Mystery of Godliness. Two Modern Sophism: Redemption Without Justice, and the Immaculate Conception Without Referente to original Sin. Mary in the Foot of the Cross*. Vol. VIII. “Acts of the eight International Symposium on Marian Redemption”. Fatima, July 17–19. Academy of the Immaculate, New Bedford, Ma, USA. 2007, 285–350).

57. En la III parte desarrollamos más ampliamente este aspecto fundamental –el más propio y formal– del pecado, como ofensa o “mal de Dios”.

58. L. F. MATEO SECO, *Veritas et Sapientia*, Universidad de Navarra, en el centenario de Sto. Tomás de Aquino, 1975., 312 ss.

apta para su forma inmortal. Santo Tomás entiende este don como “prohibens”, como impidiendo la corrupción natural.⁵⁹

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 se 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 justitia cohibebat”.⁶⁰

4. Con la muerte termina el tiempo de merecer y desmerecer, y de la posibilidad de convertirse. Sentencia próxima a la fe. (Según la acertada calificación de muchos teólogos⁶¹, 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 (metempsícosis, 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 reciba 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” (Jn 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. Ap 2,10).

59. S. Th. I-II, qq. 85 y 86.

60. S. Th. I-II, q. 85, a. 5, ad 3.

61. Como L. OTT, a la que me adhiero sin reservas.

Si exceptuamos algunos partidarios de Orígenes (San Gregorio Niseno, Dídimo el Ciego), 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 afirma⁶² 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.

Con la muerte se termina el espacio de merecer y se decide definitivamente la suerte que nos espera por toda la eternidad. Es cierto que todos tenemos que morir, pero las circunstancias de la muerte son absolutamente inciertas. Dios nos deja en esta incertidumbre para ayudarnos a vivir bien y a estar siempre preparados para morir. Inmediatamente después de la muerte se decide la suerte eterna de los que han fallecido.

“La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino. Cuando ha tenido fin “el único curso de nuestra vida terrena” (LG 48), ya no volveremos a otras vidas terrenas. “Está establecido que los hombres mueran una sola vez” (Hb 9, 27). No hay “reencarnación” después de la muerte” (CEC 1013).

5. La muerte como acción llena de sentido en la que se ejerce al máximo la libertad: teoría de la decisión final. Exposición crítica de las diversas teorías.

La opinión propuesta por Glorieux, inspirada en Cayetano, de que el alma, en el mismo instante indivisible de la muerte, pero ya a la manera de los espíritus separados, realiza 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. 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 dado para que tienda a su propio fin); pero esta inclinación no cambia desde el primer instante de la

62. C. Gent. IV. C. 95.

separación del cuerpo. El alma juzga entonces de modo inmutable, según aquella misma inclinación del momento de la muerte real, ya irrevocablemente fijada en su elección.

Por otra parte, no puede probarse que se dé oportunidad 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, quizá, con mucha frecuencia. Ojalá fuera siempre.

Boros considera este estudio de Glorieux como un hito. Tras él, su propuesta ha sido corregida y aumentada con nuevos elementos tomados principalmente por profesores de Teología a la filosofía existencial, sobre todo la de 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” (Rahner⁶³ y aparece definida como “el lugar ónticamente privilegiado de concienciación y libertad” “abriendo al hombre la posibilidad del primer acto plenamente personal” (Boros).

Troisfontaines⁶⁴ llega a afirmar incluso que todos los actos de la existencia encarnada pasan a ser mera propedéutica para ese instante resolutivo y resolutorio, hasta tal punto que la persona “nace” en la muerte, y sólo en ésta se opera “el primer acto enteramente personal del hombre”. El período de encarnación no tiene por protagonista al hombre, sino a un ente en cuyo seno se gesta la personalidad: “el devenir –afirma textualmente Troisfontaines– ha de cesar para dar paso al ser”. El hombre es el espíritu, el alma separada.

63. En su conocido ensayo sobre la muerte Rahner se propone sobre todo superar la representación de la muerte como un mero “exitus” biológico. En correspondencia con la unidad del hombre, la muerte es un acontecimiento originario del hombre entero, la acción absoluta en el absoluto sufrimiento, cuya unidad, extendida a través de toda la vida en la que se muere, está sustraída a ese mismo hombre. La muerte es concebida, pues, por Rahner como acción y pasión del espíritu encarnado que alcanza al término de su existencia histórica su “autocompleción personal”. Con esta interpretación ontológico-existencial de la muerte, de inspiración heideggeriana, en cuanto toma activa de posición respecto a la existencia del hombre –en tanto es ésta un suceso–, le es a Rahner posible comprender la muerte, bien como acción extrema de desesperación, como pecado mortal por antonomasia, bien como punto culminante de la existencia creyente, como morir en y por Cristo.

Rahner intenta, en ese contexto, poner al descubierto las deficiencias de la descripción habitual de la muerte como una “separación del cuerpo y del alma”. El concepto de “separación” es oscuro y difícilmente conciliable con la doctrina católica de que el principio espiritual de la vida en el hombre (llamado “alma”) forma con el cuerpo una unidad sustancial. Puesto que el alma tiene por medio del cuerpo una relación para con la unidad material del mundo, no podrá su “separación” del cuerpo significar sin más la supresión de esa relación, de tal modo que entonces fuese el alma sólo ultramundana. Rahner afirma que el alma humana llega en la muerte a una mayor cercanía y habitud interior “pancósmica” –que abandonó en sus últimos años, como veremos en el “excursus” a él dedicado– para con el fundamento material de la unidad del mundo, resultándole así posible repensar de nuevo la determinación histórica del mundo por medio de los “muertos” (santos, purgatorio, etc.). La muerte humana, argumenta Rahner, como término que es de un ser personal y libre, no puede ser entendida únicamente como final destructor que viene de fuera, pasivamente sufrido, sino que implica una actitud humana interior. Es una acción del hombre desde dentro.

64. Véanse citas en Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte como acción en Rahner*, en VV. AA., Homenaje a K. Rahner A. Ed. Vargas Machuca, cit. 546–564.

Según Rahner, en cambio, en el hombre el devenir no es incompatible con el ser. El hombre es en devenir; su peculiar modo de existencia consiste en ser ya mientras trata todavía de llegar a ser plenamente. Apelando a Santo Tomás, K. Rahner sostiene que la muerte, “en cuanto acción espiritual–personal del hombre”, concluye por sí misma (y no por un decreto divino convencional) el “status viae”. Ella no es sólo un accidente pasivamente soportado (aunque también sea esto), un suceso biológico frente al que el hombre como persona se halla inerte y alienado; hay que comprenderla “como acción del hombre desde dentro”. En este ensayo se propone sobre todo superar la representación de la muerte como un mero “exitus” biológico. En correspondencia con la unidad del hombre, la muerte es un acontecimiento originario del hombre entero, la acción absoluta en el absoluto sufrimiento, cuya unidad, extendida a través de toda la vida en la que se muere, está sustraída a ese mismo hombre. La muerte es concebida, pues, por Rahner como acción y pasión del espíritu encarnado que alcanza al término de su existencia histórica su “autocompleción personal”.

Con esta interpretación ontológico–existencial de la muerte, de inspiración heideggeriana, en cuanto toma activa de posición respecto a la existencia del hombre –en tanto es ésta un suceso–, le es a Rahner posible comprender la muerte, bien como acción extrema de desesperación, como pecado mortal por antonomasia, bien como punto culminante de la existencia creyente, como morir en y por Cristo. (La teología de la muerte de Rahner tiene una gran riqueza de matices. Remito al excursus que añadido al final de la II parte en el que hago una amplia exposición crítica de su escatología, que concibe como dimensión esencial del misterio de Cristo futuro absoluto del hombre).

¿Qué responder? Santo Tomás afirma⁶⁵ 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. Como dice la sabiduría popular de la tradición católica española: “la ciencia más elevada, es que el hombre bien acabe. Porque al fin de la jornada, el que se salva, sabe; y el que no, no sabe nada”. Por eso no puede atribuirse al alma separada, como hacen aquellos AA. tal decisión resolutive de la suerte eterna personal.

Debe responderse además a estas teorías que la muerte es cesación de la vida, privación, defecto, mal físico. En cuanto tal, ni es “*res aliqua*”, 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*

65. C. Gent. IV. C. 95.

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*”.

J. Pieper ha descrito con sagacidad la rebelión oculta en el pensamiento de Heidegger –en el que se inspiran estos teólogos– 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 elige 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”⁶⁶.

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”.⁶⁷ 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”*.

Esa luz que hace amable a la muerte⁶⁸ 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*” (S. Th., III, q. 47, a. 3), 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” (Fil 3,13.).

6. Carta de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la fe “*Recentiores episcoporum Synodi*” de 1979, sobre algunas cuestiones referentes a la Escatología.

Como dijimos en la Introducción, algunos autores protestantes contemporáneos (Stange, Schlatter, Althaus) negaron que lo genuinamente bíblico, lo semítico, como

66. J. PIEPER, o.c., 121–122, donde añade: no podemos menos de recordar al niño castigado a no jugar que, sorbiéndose las lágrimas, dice que no le importa, porque no quiere jugar.

67. S. Th., II–II, q. 164, a. 1.

68. In IV Sent., disp. 20, 1, 3 ad 3.

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 de la literatura sapiencial tardía aparezca con toda claridad la presentación dual del hombre; pero afirman que tales libros estarían corrompidos por influencias helénicas del judaísmo 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 se ha venido abajo una de las ideas cristianas más arraigadas en el pueblo fiel y más básicas para la Fe católica.

La Congregación “pro Doctrina fidei”, sale al paso de esos errores en el punto tercero de la carta del 79. Desde la muerte hasta la resurrección, la Iglesia afirma la continuidad y subsistencia del elemento espiritual, dotado de conciencia y de voluntad, es decir, del mismo “yo” humano, llamado en la Sagrada Escritura y en la Tradición “alma, carente desde la muerte hasta la resurrección final del complemento del cuerpo”: “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 las categorías bíblicas, no asumió de modo acrítico el dualismo helénico⁶⁹. Lo mismo hizo Santo Tomás, cuando puso al servicio de la reflexión teológica el pensamiento de Aristóteles que interpretó libremente, no sin profundas correcciones. 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 Corpus aristotélico: por ello Averroes concluyó que el intelecto (tanto agente o activo como paciente o material) era único para toda la humanidad.⁷⁰

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 Tomás⁷¹; 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.

7. La inmortalidad del alma se puede demostrar racionalmente.

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

69. Es una simplificación indebida, como ya señalábamos en la introducción, presentar el pensamiento griego de modo monolítico en torno al dualismo cuerpo alma propio del platonismo, olvidando toda la complejidad de tendencias de la rica cultura helénica a la que hizo frente la primera evangelización, asumiéndolas y purificándolas. El dualismo de Platón fue combatido por Aristóteles. La filosofía griega con la que tuvieron contacto los autores del Nuevo Testamento y en los Santos Padres fue mucho más importante el influjo estoico y del epicureísmo que del platonismo y el aristotelismo. Por ello, como dice C. POZO (VSG, *ibid*), “convendría no hablar de «mentalidad griega» o helénica, como si se tratara de algo perfectamente unitario y conocido como tal”.

70. C. Gentes II, 73 y 75.

71. S. Th. 61, 2, 3; 75, 2c. C. Gentes II, 68.

dicha, y es conforme con la justicia divina que retribuya cumplidamente al alma en la otra vida.

La descripción que el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*,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 continua 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 piensa 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.

8. 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 del pasado 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):

1. “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”.

2. “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 irresoluta.

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).

9. 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. ¿Que 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 ángel⁷² 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.⁷³

10. *El sentido de la muerte cristiana.*

“La muerte fue transformada por Cristo. Jesús, el Hijo de Dios, sufrió también la muerte, propia de la condición humana. Pero, a pesar de su angustia frente a ella (cf. Mc 14, 33–34; Hb 5, 7–8), la asumió en un acto de sometimiento total y libre a la voluntad del Padre. La obediencia de Jesús transformó la maldición de la muerte en bendición (cf. Rm 5, 19–21). *Gracias a Cristo, la muerte cristiana tiene un sentido positivo. “Para mí, la vida es Cristo y morir una ganancia” (Flp 1, 21). “Es cierta esta afirmación: si hemos muerto con él, también viviremos con él” (2 Tm 2, 11).*

La novedad esencial de la muerte cristiana está ahí: por el Bautismo, el cristiano está ya sacramentalmente “muerto con Cristo”, para vivir una vida nueva; y si morimos en la gracia de Cristo, la muerte física consume este “morir con Cristo” y perfecciona así nuestra incorporación a Él en su acto redentor: Para mí es mejor morir en (*eis*) Cristo Jesús que reinar de un extremo a otro de la tierra. Lo busco a Él, que ha muerto por nosotros; lo quiero a Él, que ha resucitado por nosotros. Mi parto se aproxima (...) Dejadme recibir la luz pura; cuando yo llegue allí, seré un hombre (San Ignacio de Antioquía, carta los Romanos, 6, 1–2).

“En la muerte Dios llama al hombre hacia Sí. Por eso, el cristiano puede experimentar hacia la muerte un deseo semejante al de San Pablo: “Deseo partir y

72. S. Th. I, q. 89, a. 2.

73. Ibid., aa. 4 y 7.

estar con Cristo” (Flp 1, 23); y puede transformar su propia muerte en un acto de obediencia y de amor hacia el Padre, a ejemplo de Cristo (cf. Lc 23, 46): Mi deseo terreno ha desaparecido; ... hay en mí un agua viva que murmura y que dice desde dentro de mí “Ven al Padre” (San Ignacio de Antioquía, Ib. Rom. 7, 2). Yo quiero ver a Dios y para verlo es necesario morir (Santa Teresa de Jesús, vida 1). Yo no muero, entro en la vida (Santa Teresa del Niño Jesús, verba)”. (CEC 1009 a 1011).

La visión cristiana de la muerte (cf. 1 Ts 4, 13–14) se expresa de modo privilegiado en la liturgia de la Iglesia: La vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma; y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo. (MR, Prefacio de difuntos). La Iglesia nos anima a prepararnos para la hora de nuestra muerte (“De la muerte repentina e imprevista, líbranos Señor”: antiguas *Letanías de los santos*), a pedir a la Madre de Dios que interceda por nosotros “en la hora de nuestra muerte” (Ave María), y a confiarnos a San José, Patrono de la buena muerte:

“Habrías de ordenarte en toda cosa como si luego hubieses de morir. Si tuvieses buena conciencia no temerías mucho la muerte. Mejor sería huir de los pecados que de la muerte. Si hoy no estás aparejado, ¿cómo lo estarás mañana? (*Imitación de Cristo* 1, 23, 1).

“Y por la hermana muerte, ¡loado mi Señor!
 Ningún viviente escapa de su persecución;
 ¡ay si en pecado grave sorprende al pecador!
 ¡Dichosos los que cumplen la voluntad de Dios!”
 SAN FRANCISCO DE ASÍS, cant.
 (Cf. CEC 1012 y 1014)

EXCURSUS DE TEOLOGÍA BÍBLICA SOBRE EL ORIGEN DE LA MUERTE.⁷⁴



“Constituido por Dios en la Justicia, el hombre, sin embargo, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios”⁷⁵.

1. Tentación y caída. Génesis 3, 1–6.

“La serpiente era el más astuto de todos los animales (bestias) del campo, que había hecho el Señor Dios. Y dijo a la mujer: ¿Conque os ha mandado el Señor Dios que no comáis de ningún árbol del jardín? La mujer respondió a la serpiente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín; pero el fruto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos mandó que no lo comiésemos, ni lo tocásemos, para que no muramos. La serpiente dijo a la mujer: No moriréis en modo alguno. Es que Dios sabe que el día que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como Dios,

74. Tomado de mi libro *El misterio de los orígenes*, Eunsa, 2 ed., Pamplona, 2012., 106–109; 112–117; 128–134; 160–170.

75. GS., n. 13.

conocedores del bien y del mal. La mujer se dio cuenta de que el árbol era bueno para comer, agradable a la vista y el árbol excelente para adquirir sabiduría. Y cogió de su fruto, comió y dio también a su marido, el cual comió” (Gn. 3, 1–6).

El texto nos muestra una verdad, que está más allá de nuestra comprensión, por medio sobre todo de dos grandes imágenes: la del jardín, a la que pertenece la imagen del árbol, y la de la serpiente. El jardín es imagen de un mundo que no es para el hombre una selva, ni un peligro, ni una amenaza, sino su patria, que lo mantiene a salvo, que lo nutre y los sostiene. Es expresión de un mundo que posee los rasgos del Espíritu, de un mundo que se ha hecho de acuerdo con el deseo del Creador, al que el hombre reconoce como un don, y lo construye para aquello para lo que ha sido creado, respetando las leyes de la creación⁷⁶.

La imagen de la serpiente está tomada de los cultos orientales de la fecundidad, que constituyeron la tentación de Israel de abandonar la Alianza⁷⁷.

“En la época en la que el relato del paraíso adquirió su forma literaria definitiva, era muy grande el peligro de que Israel sucumbiera a la proximidad, al sentido y al espíritu fascinante de aquellas religiones, y de que desapareciera y fuera olvidado el Dios, que parecía tan lejano, de la Promesa y de la Creación. Sobre la base de esta historia, que nosotros conocemos, por ejemplo, por los relatos del profeta Elías, se puede comprender mucho mejor este texto. “Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría” (Gn. 3, 6). La serpiente, en aquella religiosidad, era el símbolo de la sabiduría, que domina al mundo, y de la fecundidad, con la que el hombre se sumerge en la corriente divina de la vida, para un momento saberse a sí mismo fundido con su fuerza divina. La serpiente es también el símbolo de la atracción que estas religiones significaban para Israel frente al misterio del Dios de la Alianza.

A través del culto de la fecundidad le habla la serpiente al hombre: no te aferres a ese Dios lejano, que no tiene nada que dartte. No te acojas a esa Alianza que está tan distante y te impone tantas limitaciones. Sumérgete en la corriente de la vida, en su embriaguez y en su éxtasis, así tú mismo podrás participar de la realidad de la vida y de su inmortalidad.

“Como un reflejo de la tentación de Israel coloca la Sagrada Escritura la tentación de Adán; en realidad la esencia de la tentación y del pecado de todos los tiempos. La tentación no comienza con la negación de Dios, con la caída en un abierto ateísmo. La serpiente no niega a Dios; al contrario, comienza con una pregunta aparentemente razonable, que solicita información, pero que en realidad, contiene una suposición hacia la cual arrastra al hombre, lo lleva de la confianza a la desconfianza: ¿Podéis comer de todos los árboles del jardín? Lo primero no es la negación de Dios, sino la sospecha de su Alianza, de la comunidad de fe, de la oración, de los mandamientos en los que vivimos por el Dios de la Alianza. Queda muy claro aquí que, cuando se sospecha de la Alianza, se despierta la desconfianza, se conjura la libertad, y la obediencia a la Alianza es denunciada como una cadena,

76. J. RATZINGER, *ibid.*, 91.

77. Cfr. CASCIARO – MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre.*, 470.

que nos separa de la auténticas promesas de la vida. Es tan fácil convencer al hombre de que esta Alianza no es un don ni un regalo, sino expresión de envidia frente al hombre, de que le roba su libertad y las cosas más preciadas de la vida. Sospechando de la Alianza, el hombre se pone en peligro de construirse un mundo para sí mismo”⁷⁸. El tentador trata de poner en la conciencia del hombre la duda, la semilla de la duda, presentando al Creador como un “usurpador” y “enemigo” del hombre, rehusando, por egoísmo, transferirle al hombre una ciencia que estaba a su alcance. De este modo, la verdad se troca en “mentira” y, por ese camino, el hombre llega a buscarse y a amarse a sí mismo, olvidándose y despreciando a Dios. *Amor sui usque ad contemptum Dei*.⁷⁹

He aquí cómo expone estas ideas Juan Pablo II: “En el relato del *Génesis*, bajo la apariencia de una trama irrelevante, a primera vista, se encuentra el problema fundamental del hombre, ligado a su misma condición de criatura: el hombre como ser racional debe dejarse guiar por la Verdad primera: sólo Dios es la fuente de todo ser, sólo Dios es la Verdad y Bondad absolutas, en quien se mide y desde quien se distingue el bien del mal. Sólo Dios es el Legislador eterno, de quien deriva cualquier ley en el mundo creado y, en particular, la ley de la naturaleza humana (*lex naturae*). El hombre, en cuanto criatura racional, conoce esta ley y debe dejarse guiar por ella en la propia conducta. No puede pretender establecer él mismo la ley moral, decidir por sí mismo lo que está bien y lo que está mal, independientemente del Creador”. No puede, ni el hombre ni ninguna otra criatura, ponerse en el lugar de Dios, atribuyéndose el dominio del orden moral, contra la constitución ontológica misma de la creación, que se refleja en la esfera psicológico-ética con los imperativos fundamentales de la conciencia y, en consecuencia, de la conducta humana.

El pecado humano es, en cierto sentido, el reflejo y la consecuencia del pecado ya ocurrido anteriormente en el mundo de los seres invisibles. “A este mundo pertenece el tentador, “la serpiente antigua”. En ellos había surgido la duda que, como dice *Gn. 3*, inyecta el tentador en los primeros padres. Ya antes, aquellos seres habían sospechado y habían acusado a Dios que, en cuanto Creador, es la sola fuente de la donación del bien a todas las criaturas y, especialmente, a las criaturas espirituales. Habían contestado la verdad de la existencia, que exige la subordinación total de la criatura al Creador. Esta verdad había sido suplantada por una soberbia originaria, que les había conducido a hacer de su propio espíritu el principio y la regla de la libertad. Ellos habían sido los primeros en pretender poder “ser concededores del bien y el mal como Dios”, y se habían elegido a sí mismos en contra de Dios, en lugar de elegirse a sí mismos “en Dios”, según la existencia de su ser de criaturas: porque ¿Quién como Dios? Y el hombre, al ceder a las sugerencias del tentador, se hizo secuaz y cómplice de los espíritus rebeldes”⁸⁰.

78. Así resume J. RATZINGER (ibid., 91 ss) las ideas expuestas ampliamente por G. VON RAD, en *Das erste Buch Mose*, Göttingen, 1964, que aparecen en la enciclica *Dominum et Vivificantem* de Juan Pablo II (y en su catequesis).

79. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIV, 28.

80. *Audiencia general*, 10-IX-1986.

(Se ha observado que en un texto de la tradición yahwista aparece en el diálogo, contra lo que era de esperar, el nombre de *Elohim*. Probablemente es para evitar poner el nombre sagrado en boca de la serpiente, como ocurre en otros pasajes con los paganos). El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica resume espléndidamente todo lo dicho: Dios creó al hombre a su imagen y lo estableció en su amistad. Criatura espiritual, el hombre no puede vivir esta amistad más que en la forma de libre sumisión a Dios. Esto es lo que expresa la prohibición hecha al hombre de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, “porque el día que comieres de él, morirás” (Gn. 2, 17). El árbol del conocimiento del bien y del mal, evoca simbólicamente el límite infranqueable que el hombre en cuanto criatura debe reconocer libremente y respetar con confianza. El hombre depende del Creador, está sometido a las leyes de la Creación y a las normas morales que regulan el uso de la libertad⁸¹.

2. La sentencia de *Yahwéh–Elohim* (Gn. 3, 14–24).

Dijo entonces el Señor Dios a la serpiente: Por cuanto hiciste esto, maldita seas entre todos los animales y bestias de la tierra: andarás arrastrándote sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida. Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu estirpe y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza y tú andarás acechando su calcañar. Dijo asimismo a la mujer: Multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces: con dolor parirás los hijos y estarás bajo la potestad o mando de tu marido, y él te dominará. Y a Adán le dijo: Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el discurso de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás de los frutos que den las hierbas o plantas de la tierra. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a confundirte con la tierra de que fuiste formado: puesto que polvo eres y a ser polvo tornarás.

“Y Adán puso a su mujer el nombre de Eva, esto es, Vida: atenta a que había de ser madre de todos los vivientes. Hizo también el Señor Dios a Adán y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió. Y dijo: Ved ahí a Adán que se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora, pues, echémosle de aquí, no sea que alargue su mano, y tome también del fruto del árbol de conservar la vida, y coma de él y viva para siempre. Y lo echó el Señor Dios del paraíso de deleites para que labrase la tierra de que fue formado. Y desterrado Adán, colocó Dios delante del paraíso de delicias un querubín con espada de fuego, el cual andaba alrededor para guardar el camino que conducía al árbol de la vida”.

La sentencia tiene tres partes, cada una de ellas dirigida a los tres protagonistas de la caída: la serpiente, la mujer y Adán.

81. CEC, n. 396. Esta misma doctrina aparece ampliamente comentada en la Encíclica *Veritatis Splendor*, de 6–VIII–1993, especialmente en el n. 35.

Maldice primero a la serpiente, en orden inverso al del interrogatorio precedente. Con la doble imagen de “te arrastrarás por el suelo y comerás del polvo de la tierra” anuncia la derrota de satanás. Se trata de expresiones significativas de la mayor humillación y ruina frecuentes en otros pasajes bíblicos (Ps. 72, 9; *Miq.* 7, 17; *Js.* 42, 23, etc.) y extrabíblicos.

Es como un anticipo del anuncio del Protoevangelio en el versículo siguiente, *el oráculo justamente llamado la reina de las profecías, pues en un sólo versículo se haya contenida toda la historia del mundo*, en el que se anuncia la definitiva derrota de la serpiente: “pongo perfectas enemistades entre ti y la mujer, tu descendencia y la suya. Ella te aplastará la cabeza mientras tú le muerdas el talón”⁸².

La mordedura del talón es la Pasión de Cristo, y la compasión de María, la nueva Eva, la madre del nuevo Adán. Es en la Cruz gloriosa donde “el príncipe de este mundo es echado fuera” (Jn 12, 32). En ella la orgullosa cabeza de la serpiente, que venció en un árbol, será aplastada en el árbol de la vida de la Cruz. En ella se daría cumplimiento la promesa hecha a Abraham, su padre según la carne, de retorno al Paraíso que anunciaría el Apocalipsis de San Juan del final de la historia salvífica: los “nuevos cielos y la nueva tierra”, que prefiguraba la promesa hecha a Abraham al comienzo de la historia –pública y oficial– de la salvación: la tierra de promisión de Canáan, que mana leche y miel.

A continuación se dirige a *la mujer*: “Con dolor parirás y hacia tu marido será tu tendencia y él te dominará”. La intención del hagiógrafo es aludir a las penalidades que afligen a la humanidad, mencionando los dolores del parto como especialmente intensos. Obviamente no se opone a la medicina paliativa. Aunque se lograsen evitar, nunca faltarían penalidades como signo y consecuencia del pecado.

Se menciona también el drama moral de la mujer: hacia su marido irá su apetencia, pero la triple concupiscencia romperá la armonía inicial prevista para la comunión conyugal, y la mujer será convertida con frecuencia en objeto de dominio y placer, sufriendo discriminación, como expone ampliamente Juan Pablo II en la carta *Mulieris dignitatem* (n. 11).

Por último, la sentencia recae sobre *el varón*. Por su causa será maldita la *adamah*, no en el sentido restringido de tierra de labor, sino en el genérico de la tierra entera (*he ge*, en la versión de los LXX), sometida a vanidad, en la esperanza de ser liberada de la corrupción (*Rom.* 8, 20. ss) en la restauración mesiánica, trocándose la maldición en bendición⁸³.

82. La exégesis del protoevangelio, aquí sólo incoada, puede verse más desarrollada en las pp 143–170 del mismo libro, *El misterio de los orígenes*, del que tomo este “excursus” bíblico, y en J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico*. En VV. AA., “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo”. XV Simposio internacional de Teología de 1994. Universidad de Navarra. Pamplona 1996. Eunsa, 536–564.

83. CASCIARO – MONFORTE, o.c., 482. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico*. En VV. AA., “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo”. XV Simposio internacional de Teología de 1994. Universidad de Navarra. Pamplona 1996. Eunsa, 536–564.

La fatiga en el trabajo –“con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que tornes a la tierra que te dará espinas y cardos”– y *la muerte* –“polvo eres y al polvo volverás”–, la muerte como tal y la existencia sometida al miedo de la muerte⁸⁴, aparecen como signos y consecuencias del pecado original. Juan Pablo II comenta así este versículo: “El pecado es sinónimo de muerte espiritual, porque por el pecado el hombre ha perdido la gracia santificante, fuente de la vida sobrenatural. Signo y consecuencia del pecado original es la muerte del cuerpo, tal como desde entonces la experimentan todos los hombres. El hombre ha sido creado por Dios para la inmortalidad: la muerte, que aparece como un trágico salto en el vacío, constituye la consecuencia del pecado, casi por una lógica suya inmanente, pero sobre todo por castigo de Dios. Esta es la enseñanza de la Revelación y esta es la fe de la Iglesia: sin el pecado el final de la prueba terrena no habría sido tan dramático”⁸⁵.

Pero no faltan palabras de abierto consuelo que unen a la Justicia punitiva la misericordia. Al parto doloroso se une el anuncio alegre de la descendencia numerosa. “El hombre denominó a su mujer (a la que en el jardín había llamado Adán *ishsháh* –varona–, como procedente de su costado, con el nombre de Eva (*Hawwah*), por haber sido ella madre de todo viviente” (v. 21).

Asimismo, el detalle antropomórfico de vestirlos con túnicas de piel, es una defensa de su virginidad y algún remedio a la concupiscencia que desata el pecado (v. 21), al perder la inocencia original.

La sentencia divina concluye con unas palabras dichas por Dios como para Sí: “Ahí tenéis al que ha llegado a ser como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal” (v. 21). El plural *como uno de nosotros* no es en absoluto un rastro politeísta. Los Padres lo han interpretado como una alusión a la Trinidad, o quizás también a una conversación con los ángeles.

Al comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, “han conocido el bien y el mal, pues han tomado el lugar de Dios, estableciendo por su cuenta lo que está bien y lo que está mal”. Conocer significa, según una acepción frecuente en la Biblia, intimidad posesiva en la relación que dispone de otro, cuyo paradigma es la relación conyugal (así denominada eufemísticamente). Alude a la vana pretensión de “dominio creativo” de la libertad sobre lo bueno y lo malo, exclusivo del Creador, denunciada en la *Veritatis Splendor*, y que está implícita en todo pecado grave, no sólo en el original⁸⁶.

R. GUARDINI (*Der Anfang aller Dinge* 90) observa: “qué razón tan inquietante tiene esta revelación; aunque parezca estúpida, sobre todo a la ciencia, es la “única sabia”. Nos hace comprender que el mundo y cada ser humano necesita redención –la victoria del nuevo Adán y la nueva Eva en su hostilidad contra la antigua serpiente, y la activación de la gracia que brota de la Cruz salvífica ya desde las puertas del paraíso perdido. La fatiga en el trabajo y el yugo del matrimonio son remedio y curación. “Se necesita la fuerza y el poder de la gracia para sanar las profundas heridas del pecado original”. (Cf. Mons. Ch. SCHÖNBORN, *Amar a la Iglesia*, Madrid 1997, 75 ss).

84. Cfr. Heb. 2, 14.

85. *Audiencia general*, 8-X-1986.

86. Beato JUAN PABLO II, Cc. *Veritatis Splendor*, n. 35.

Muchas veces se resume la respuesta de Dios al pecado de Adán y de Eva en el castigo inflingido a los culpables, diciendo que la mujer fue castigada con dolores de parto y el hombre con los sufrimientos de su trabajo. De hecho –lo acabamos de ver– ya antes de formular estas sanciones Dios había enunciado la promesa de la salvación, en la declaración dirigida a la serpiente designada como el Protoevangelio: <<Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te aplastará la cabeza (“herida de muerte”, pero tú sólo “herirás su talón” (los sufrimientos martiriales del Mesías y su Madre con los del pueblo de Dios, en la Pasión mística, llamado a participar en la obra de la salvación (Gn 3, 15) derrotan las fuerzas del mal, y vencen la muerte “stipendium peccati”, el último enemigo.

Este anuncio de la victoria sobre la serpiente, es decir sobre Satanás, pone bien de manifiesto la primera intención de Dios en reacción contra la falta cometida. Se preocupa ante todo por la salvación de quienes le han ofendido y desea incluso asegurarles un destino superior al que tenían. En vez de reaccionar simplemente con una cólera vengativa, Dios se siente lleno de piedad por el hombre y la mujer, víctimas del pecado. No es ni mucho menos insensible ni indiferente por la ofensa cometida contra él. Se siente tanto más herido por la desobediencia humana cuanto más intenso es su amor. Pero es con este amor como él reacciona, abriendo a los culpables un camino de salvación. Incluso las sanciones que ha pronunciado tienen que entenderse dentro del marco de una benevolencia superior, que garantiza la victoria sobre el mal.

A la mujer que se había dejado seducir por la serpiente le opone inmediatamente otro rostro: el de la mujer enemiga del demonio y primera aliada de Dios. En esta mujer la Iglesia ha reconocido sobre todo los rasgos de la Virgen María, totalmente preservada de cualquier sumisión al espíritu del mal desde el primer momento de su existencia. El linaje de la mujer, que aplastará la cabeza de la serpiente, nos hace vislumbrar la figura del Salvador, que obtendrá una victoria total sobre el enemigo de la humanidad.

Lejos de cerrar su corazón de Padre a los hijos que le traicionan o se rebelan contra él, lo abre más ampliamente entregándoles a Aquel que él quiere por encima de todo, a su Hijo único. La ofensa suscitó en el Padre el don más profundo de su amor, el del Hijo entregado para la liberación de la humanidad que se había visto arrastrada toda ella al pecado por el drama de los orígenes.

Tras la sentencia, se narra la expulsión del paraíso “a trabajar el suelo de donde había sido tomado” (...). “Puso Dios un querubín de flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida” (v. 24). Este gesto parece indicar que el árbol de la vida ya no se encuentra para el hombre caído en el huerto de las delicias. En el contexto del Protoevangelio se abre aquí el horizonte de otro árbol de vida donde al término del camino que arranca del huerto de los olivos, aplastan la cabeza de la serpiente la mujer y su descendencia, venciendo así en el árbol de la Cruz al que había vencido en el árbol de la ciencia del bien y del mal plantado en medio del huerto de las delicias.(...)

3. *El catecismo de la Iglesia católica cuestiona: “¿Cómo el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes?”*

Todo el género humano es en Adán *sicut unum corpus unius hominis* (“como el cuerpo único de un único hombre”⁸⁷). Por esta “unidad del género humano”, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo. Sin embargo, la transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente. Pero sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y la justicia originales no para él solo sino para toda la naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado afecta a la naturaleza humana, que transmitirán en un estado caído (cfr. Concilio de Trento, Dz. 1511–1512). Es un pecado que será transmitido a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado *pecado* de manera análoga: es un pecado contraído, *no cometido*, un estado y no un acto”⁸⁸.

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. San Josemaría Escrivá lo expresó en fórmula feliz: “No somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino”⁸⁹. Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí (Cfr. anexo al cap. II). Como escribe acertadamente J. Ratzinger, recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquel que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquéllos a los que ama; por aquéllos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el Tú soy Yo–mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del “por” y del “para”.

Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. En este sentido escribe Juan Pablo II: “En virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en los demás. Es ésta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la Comunión de los Santos, merced a la cual se ha podido decir que toda alma que se eleva, eleva el mundo. A esta ley de la elevación corresponde, por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede

87. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Q. disp. De malo*, q. 4, a. 1.

88. CEC, n. 404.

89. *Es Cristo que pasa*, n. 111.

hablar de una comunión del pecado, por la que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero”⁹⁰.

Por eso el pecado original no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: “Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en un punto cero –como quería el idealismo alemán– sin relación con la historia. Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser–de, ser–con y ser–para. Nadie se halla en su estadio inicial sin relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades”⁹¹. Pero todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza con Dios de Adán y Eva provocada “al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios”⁹².

Por eso, cada uno de los miembros de la estirpe humana está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, pues nace privado de esa alianza que le hacía partícipe de la vida divina. El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro también que el hombre no se puede salvar solo. Salvados –es decir, libres de verdad– sólo podemos estar cuando dejamos de “querer ser Dios” según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Sólo podemos ser salvos, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas. Y las relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio por todas partes y es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque la relación de la Creación ha sido alterada desde el pecado de origen. Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la *synkatábasis* de la Encarnación,

90. Reconciliatio et poenitentia, n. 16. Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit., 99 ss. El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J.M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid, 1960 y L. MALEVEZ, "l'Eglise dans le Christ", *Recherches de Sciences Religieuses*, vol. 25, 1935, 492 ss. S. IRENEO y los Padres griegos de la gran época patristica son la fuente de inspiración de GS, n. 22, que hace referencia a este tema: "En la Encarnación, Cristo se unió, en cierto modo, a todo hombre" (cfr A. ORBE, *Parábolas evangélicas de S. Ireneo*, Madrid, 1972, tomo II, 117–177). "Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros". Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación "por contagio", que haría inútil el bautismo, en la línea de un falso cristianismo anónimo. Alude a la solidaridad de Cristo con los hombres en cuanto asume el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos "como una persona mística" (SUMM. THEOL. III, q. 46 a. 1), para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta –como lo virtual de lo actual– de la capitalidad que le compete respecto al Cuerpo Místico que surge del costado abierto de Cristo, el cual es consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente por la fe y los sacramentos en aquellos hombres que reciben libremente en sí el fruto de la Redención ya realizada. (Cfr. J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París, 1986, p. 441; F. PRAT, *Teología de S. Pablo*, París, 1967, vol. II, pp. 235 ss. y F. OCÁRIZ, L. MATEO SECO y J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, Pamplona, 1991., 278 y 386).

91. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Barcelona., 214. Cfr. También., 150 ss.

92. GS, n. 13, 1.

“recapitulando”⁹³ a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza: “omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo”⁹⁴.

“Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo”⁹⁵. Este texto de San Pablo es comentado por el Cardenal Ratzinger en esta perspectiva: “Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, Él es realmente “como Dios“. Pero este ser –como Dios–, la divinidad, es ser–Hijo y así la relación es completa. “El Hijo no hace nada desde sí mismo”(Jn. 5, 19–30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte en la total dependencia, en “el siervo”. El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo-dios y se encuentra por eso bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. “Si coméis de él (si negáis los límites creaturales) ciertamente moriréis”. Y como Cristo, el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para “reunir los hijos de Dios dispersos” por el pecado, “al atraer todo hacia sí”, “restaurando el orden relacional”⁹⁶.

Así, Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. “El Hijo del hombre nacido de mujer –dice S. Irineo– recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció”⁹⁷.

La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio⁹⁸. De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia.

93. Cfr. Eph. 1, 10.

94. TERTULIANO, *De anima*, 6.

95. Phil. 2, 5–7.

96. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, cit. Cfr. P. RODRÍGUEZ, "Omnia traham ad meipsum. El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer", *Romana*, vol. VII, n. 13, 1991, pp. 331 ss. Para una metafísica relacional –insinuada por Sto. Tomás en su concepción del "orden" finito de la participación en el ser, fundado en el respeto creatural al *Ipsum Esse* y cotejada con el correlacionismo de Amor Riubal y la respectividad zubiriana, entre otros sistemas de pensamiento sensibles a la constitutiva dimensión relacional de la persona, tan presente en el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, nn. 12 d, 25, 32 y *Lumen Gentium*, n. 9) y en la antropología del Beato Juan Pablo II– puede encontrarse amplia información en mi estudio "Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia", *Anuario filosófico*, vol. 27 (1994), pp. 893–922. Ahí se citan y resumen los escritos que dediqué al tema en los años 60, intentando justificar la fórmula definitoria de la persona como *distinctum subsistens respectivum*, especialmente en "Persona y respectividad, "Actas del XIII Congreso Mundial de Filosofía de México", 1963, tomo II., 126–138.

97. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 5, 21, 1.

98. Jo 3, 14.

Por eso, el misterio eucarístico, como presencia sacramental de la Cruz – verdadero árbol de vida–, atraviesa el fuego inflamado de la espada de fuego del querubín, y la planta como verdadero eje que endereza el universo, cuando con nuestra cooperación acogemos su invitación a imitar la entrega de su amor obediente en unión al nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad redimida.

Se supera así el orden originario del universo centrado en el primer Adán: *“Mirabilius reformasti quam condidisti”*.

Los Salmanticenses dicen que no sería digno de la bondad divina y de su poder el restaurar simplemente al hombre al primer estado. “Sería hasta cruel, permitir tal catástrofe, si iba a ser inútil”. Entonces, ¿por qué Dios ha tolerado la caída? Para construir con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del “universo de la creación“, un universo más elevado, más misterioso, más divino, el “universo de la gracia crística“, el “universo de redención“. El primer universo estaba centrado en Adán, que era un puro hombre y no debía conocer la muerte. El segundo universo está centrado en Jesús, que es Dios, conocerá la muerte y sus amarguras, para entrar en la resurrección. En el primer universo no tenía parte el mal; en el segundo universo, la parte del mal, que es inmensa, está vencida por un amor más inmenso todavía⁹⁹.

San Francisco de Sales lo expresa espléndidamente: “Nuestra perdición nos ha sido provechosa porque, en efecto, la naturaleza humana ha recibido mayor gracia por la Redención de su Salvador que la que jamás hubiera recibido por la inocencia de Adán si hubiera perseverado en ella. Porque, aun cuando la divina Providencia ha dejado en el hombre, entre la gracia misma de su misericordia, grandes huellas de su severidad (como por ejemplo la obligación de morir, las enfermedades, los sufrimientos, la rebelión de la sensualidad), el favor celeste, sobrenadando a todo eso, se place en convertir todas esas miserias para el mayor provecho de los que le aman. Así como el arco iris al acariciar el aspálato lo vuelve más oloroso que el lirio –dice en un delicioso barroquismo muy de la época–, así la redención de Nuestro Señor llegándose a nuestras miserias las vuelve más útiles y amables de los que hubiera nunca llegado a ser la inocencia original. Ciertamente, con el riego de la Sangre de Nuestro Señor hecho con el hisopo de la cruz, hemos sido devueltos a una blancura incomparablemente más excelente que la de la nieve de la inocencia”¹⁰⁰.

4. Sentido eclesiológico del Protoevangelio, “la reina de las profecías”, “toda la historia del mundo en un versículo”.

En el sentido pleno del Protoevangelio (Gn 3, 15), puede verse, como un corolario necesario de su significado cristológico y mariológico, una implícita

99. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, Madrid, 1979., 136 ss.

100. S. FRANCISCO DE SALES, cit. por Journet, *ibid.*

síntesis del misterio de la Iglesia, *a la luz del paralelismo bíblico* con los textos de la Escritura que hacen referencia a *la Mujer del Génesis*.

“La hora” de “la Mujer”¹⁰¹, asociada al “Redentor” –en “su hora”; es decir, la de “la glorificación del “Hijo de Hombre”¹⁰²– es también “la hora” de la maternidad espiritual de María (Jn 16, 21–22), Madre de la Iglesia, con una maternidad ejercida en y a través de la Iglesia misma. Veámoslo.

En el análisis textual de Gn. 3, 15, la estirpe de la Mujer alude al pueblo de Dios, el Cristo total, Cabeza y miembros de su Cuerpo místico, la Iglesia que adquiere al precio de su Sangre, cuando nace de su costado abierto en el sueño de la muerte en el árbol de vida de la Cruz salvadora, que participa de la fecunda virginidad de la Mujer, nueva Eva asociada al nuevo Adán en el misterio de su transfixión dolorosa. Para alcanzar este sentido pleno es preciso tener en cuenta el paralelismo bíblico.

La *Dei Verbum* enseña que para obtener “el sentido exacto de los textos sagrados hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”¹⁰³. Si aplicamos este criterio hermenéutico descubrimos paralelismos convergentes con numerosos textos bíblicos. Gn. 3, 15 había hablado de una asociación de María al Mesías en su lucha contra el demonio. El relato de la anunciación nos daba a conocer la realización de esa asociación por el “sí” de María. Lc. 2, 35 nos descubre la prolongación de esa asociación hasta una comunidad de dolores en la Pasión y el Calvario. María no es sólo la Madre de Jesús, sino la Madre dolorosa que acompaña a su Hijo, participando en sus sufrimientos. “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Emplea un título solemnísimos, título de corredención; la Mujer del Protoevangelio que –como nueva Eva– alumbró a la Iglesia que nace del costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la Mujer del Calvario. Se cumple entonces la profecía de Simeón¹⁰⁴, “de pie” (“stábat”), junto a la cruz de su Hijo¹⁰⁵.

En efecto, con ocasión de la purificación de María y la presentación de Jesús en el templo, el anciano Simeón, “impulsado por el Espíritu”¹⁰⁶, profetizó presentando a Jesús como piedra de contradicción¹⁰⁷. Se evoca veladamente la Pasión de Cristo, en la que participará también la Madre: “Y a tu misma alma la traspasará una espada”¹⁰⁸. El tema de la “transfixión” del Mesías había sido profetizado varias veces en el Antiguo Testamento¹⁰⁹. La exégesis ha relacionado este pasaje también con aquel otro de Ap. 12, 2–5. Aquí, la Pasión de Cristo, presentada como un nacimiento doloroso al que sigue inmediatamente la exaltación celeste del Mesías, es evocada

101. Jn. 16, 21.

102. Jn. 12, 23.

103. *Dei Verbum*, n. 12, d.

104. Lc. 2, 35.

105. Cfr. Jn. 19, 25.

106. Lc. 2, 27.

107. Lc. 2, 34.

108. Lc. 2, 35.

109. Is. 53, 5; Ps. 22, 17 y 21 (que menciona, como Lc. 2, 32, la espada y la transfixión), Zac. 12, 10.

sólo a partir de los sufrimientos atroces de su Madre. Es “la hora” de la Mujer, de la nueva Eva, que Jesús predice en *Jn.* 16, 21–22 aludiendo a “su hora” y recogiendo una imagen aplicada por el judaísmo a la tribulación previa al advenimiento del Reino Mesíasico. María es presentada así como la corredentora, pues con sus dolores¹¹⁰ alumbrará la salvación y vendrá a ser madre espiritual de todos los creyentes de la Iglesia, *congregatio fidelium*¹¹¹. Veámoslo.

“Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas, la cual llevaba un hijo en su seno, y clamaba con dolores de parto y con la tortura de dar a luz”¹¹². Aquí se atribuye esta situación de dolores a una mujer cuya dignidad participa de lo divino y celeste. De hecho, esta mujer, “dio a luz un hijo varón, destinado a regir todas las gentes con vara de hierro”¹¹³. Esta última expresión –que aparece también en *Ps.* 2, 9 y *Ap.* 19, 15– se refiere, sin duda alguna, al Mesías, aunque, por participación, en *Ap.* 2, 27 se atribuye a su vez al cristiano que permanece fiel hasta el final: “al que venciere y guardare hasta el final mis obras”¹¹⁴. En este texto es imposible no ver primariamente a la Iglesia. La identificación corresponde al sentido general del *Apocalipsis*, cuyo argumento de fondo es mostrarnos a Dios como rey del mundo, que dirige la historia y protege a la Iglesia en la persecución.

Por Iglesia hay que entender aquí a la de los dos testamentos. Así se comprende que en la figura de la mujer veamos primariamente el pueblo de Dios, tanto del Antiguo Testamento –el cual, a través de María, nos ha dado al Mesías– como del Pueblo de Dios del Nuevo Testamento, es decir, la Iglesia en sentido estricto, que sigue dando a luz nuevos hijos de Dios y que en sí y en esos hijos suyos es perseguida por el dragón. De ahí que sea conducida por Dios a la seguridad del desierto y protegida en él durante todo el tiempo de la persecución.

No obstante, es evidente que el texto posee un plano ulterior en el que la figura de la Mujer se refiere a María. El capítulo 12 del *Apocalipsis* tiene demasiados paralelismos con el capítulo 3 del *Génesis* para suponer que no se aluda a él, y, a través de él, a la figura de la nueva Eva, María. Nótese unos cuantos elementos paralelos: “La serpiente me ha seducido” (*Gn.* 3); “La serpiente antigua que seduce todo el mundo” (*Ap.* 12); “Pondré enemistad entre ti y la mujer” (*Gn.* 3); “El Dragón se puso a perseguir a la mujer” (*Ap.* 12); “Entre tu descendencia y la suya” (*Gn.* 3); “Y se fue a hacer guerra contra el resto de su descendencia” (*Ap.* 12); “Parirás con dolor los hijos” (*Gn.* 3); “Y clamaba con dolores del parto y con la tortura de dar a luz” (*Ap.* 12).¹¹⁵

110. Lc. 1, 35.

111. R. FEUILLET, “Quelques observations sur les récits de l'enfance chez Saint Luc”, *Sprit et vie*, n. 82 (1972) p. 722 y G. ARANDA, “Los Evangelios de la infancia”, *Scripta Theologica*, 1978, p. 811; cfr. nota a *Ap.* 12, 2 de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1967.

112. *Ap.* 12, 1–2.

113. Versículo 5.

114. *Ap.* 2, 26.

115. POZO, o.c., p. 103.

Salta, pues, a la vista que *Ap.* 12 está lleno de alusiones al Protoevangelio y a su contexto. Pero el sentido profundo del Protoevangelio no es primariamente eclesiológico sino mariológico. Todo esto nos obliga a pensar que Juan ha visto a la Iglesia en el capítulo 12 del *Apocalipsis* (sentido primario e inmediato del texto) con rasgos de María (sentido profundo del pasaje).

Los dolores de parto (versículo 2) aluden, pues, a la participación dolorosa de María en el paso de Jesús de esta tierra al Padre (nacimiento para el cielo), a sus dolores junto a la cruz del Hijo. Es allí donde María fue proclamada Madre de “los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús”¹¹⁶, declarando así su maternidad espiritual con respecto a los fieles discípulos de Jesús. Por eso Juan es evocado –“ahí tienes a tu Madre”– en su condición de discípulo; todo discípulo debe acoger a María como Madre, en su intimidad¹¹⁷.

En efecto, la Maternidad virginal de María, aunque no sufrió en el nacimiento de Cristo, Cabeza de la Iglesia, comportó mayores dolores durante toda su vida, hasta el Calvario, donde “por un nuevo título de dolor y de gloria, quedó constituida en Madre de todos sus miembros”. La imagen apocalíptica se refiere, pues, a la Iglesia, acosada por satanás hasta el fin del mundo. Pero la Iglesia no excluye a María; más aún, es su reproducción: María es el “prototipo de la Iglesia” (Vaticano II), la “Madre de la Iglesia” (Pablo VI)¹¹⁸.

Estamos aquí –repetimos– ante la “hora de la mujer”¹¹⁹, que coincide con la “hora de Jesús” a la que hace referencia en Caná (y con tanta frecuencia después). En el Evangelio de San Juan, “la hora de Jesús” es un término preciso con el que se designa el tiempo de la Pasión y Resurrección, por virtud de las cuales Jesús salva a la humanidad entera y pasa al Padre¹²⁰. Por eso, “la hora de Jesús”, hasta *Jn.* 8, 20 inclusive, aparece como futura, y desde *Jn.* 12, 23, como una hora que ya ha llegado: “ha llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre (...) *cum exaltatus fuero a terra omnia traham ad Meipsum*”.

La aparente dureza de la respuesta de Jesús en Caná a la indicación de su Madre –“Mujer ¿qué a ti y a mí?”– se entiende a la luz de lo que dice a continuación, “aún no ha llegado mi hora”. Es “la hora de la glorificación del Hijo del hombre”¹²¹, que es el término temporal llegado al cual cesa la necesidad de que María se mantenga –durante el ministerio apostólico de Jesús– en un *discreto segundo plano*¹²². Llegada

116. *Ap.* 12, 17.

117. Cfr. Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, n. 45.

118. Por eso, algunos exégetas ven incoados en el capítulo apocalíptico todos los privilegios de María: Maternidad virginal, Inmaculada Concepción e incluso Asunción. Cfr. PÍO XII, Enc. *Mystici Corporis*, n. 713; P. PARENTE, *María con Cristo en el designio de Dios*, Madrid, 1987., 335. Exégetas como Allo y Romeo, y teólogos como Jugie y Roschini son del mismo parecer; cfr. el estudio de J.M. SALGADO en el Congreso Mariológico Internacional de Santo Domingo, publicado en la colección de la Pontificia Academia Romana, al cuidado de R. Balic, Colegio de San Antonio, Roma, 1967, vol. V., 293–360.

119. “La mujer, cuando da a luz, está triste, porque llega su hora” (*Jn.* 16, 21–22).

120. *Jn.* 13, 1 lo formula así: “El día antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre (...)”.

121. *Jn.* 1, 23.

122. Cfr. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Madrid, 1973, 27ª ed., n. 507.

la “hora de Jesús”, María volverá a tener su puesto preeminente junto a Jesús en la obra universal de salvación y en la Iglesia que brota de esa obra.

Por eso Jesús le responde en Caná llamándola con el nombre que ya en el Protoevangelio la designa como “nueva Eva”, como en el Calvario y en el *Apocalipsis*¹²³. Le está diciendo: Madre mía, ¿te he rehusado jamás algo? Ya llegará “la hora”, pero hoy no es todavía el día de la boda. Sin embargo, realiza su petición de cambiar el agua en vino, como figura, imagen de las bodas futuras del Cordero con su esposa la Iglesia. En Caná María se pone –ya mediadora– entre Jesús y Adán y Eva, representados por los dos esposos. Habiendo aceptado ya toda la Pasión redentora, dueña del Corazón del Redentor, puede dirigirse a Jesús como verdadera dueña de la situación: “no tienen vino”.

La obra salvífica universal había comenzado en la Encarnación –esponsales de la alianza de Dios con el hombre–, en la que Jesús se hizo solidario con todos los hombres asumiendo una naturaleza humana, y en la que comenzó a construirse el gran organismo de salvación –el Cuerpo Místico de Cristo– por incorporación al cual pueden salvarse todos los hombres. En esa obra, ya en su comienzo, María había tenido parte activa y había colaborado con su *fiat* al anuncio del ángel¹²⁴; por eso María estará de nuevo activamente presente junto a la cruz de Jesús¹²⁵, y en el origen de la Iglesia –constituida como Esposa de Cristo adquirida en la Cruz– al ratificar el *fiat* de Nazaret con el del Calvario, asociándose así a la ofrenda del Sacrificio y aportando su propia “transfixión” como víctima de reconciliación.

Se comprende así no sólo la reaparición de María junto a la cruz del Señor¹²⁶ una vez llegada la “hora de Jesús”, sino también su presencia entre los Apóstoles, reunidos en oración, en Pentecostés¹²⁷. “Como fruto de la Cruz, se derrama el Espíritu Santo”¹²⁸, “Señor y dador de vida” que vivifica el templo de la nueva Jerusalén según el Espíritu, que es nuestra Madre¹²⁹. La Iglesia, gestada *quasi in occulto* del costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer, nace a la luz pública –por obra del Espíritu– de su maternidad, que se ejerce en el seno de la Iglesia peregrina hasta el nacimiento a la gloria de cada uno de sus hijos. La presencia de María en la Iglesia naciente se prolongará a lo largo de su historia. “La hora de Jesús” ya ha llegado, y no va a pasar hasta la consumación de los tiempos¹³⁰, en

123. Jn. 2, 4; cfr. Gen. 3, 15; Jn. 19, 26; Ap. 12, 1.

124. Lc. 1, 38.

125. Jn. 19, 25.

126. *Ibidem*.

127. Hch. 1, 14.

128. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Madrid, 1988, 25ª ed., nn. 118–137.

129. Cf. Gal 4, 26 ss.

130. C. POZO, o.c., 96. En el título del capítulo VIII de *Lumen Gentium* –“*La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*”– I. de la POTTERIE percibe un eco del célebre texto de los Efesios: “Gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia” (Ef 3, 32). “En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cfr. 2 Cor. 11, 2; Ef 5, 32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a

íntima asociación con su Madre en el misterio de su mediación materna; Mediadora en el Mediador para la donación del Espíritu Santo a la Iglesia hasta la consumación del Reino¹³¹.

El signo grandioso que aparece en el cielo –*Apocalipsis* 12– cumple la promesa hecha en el *Génesis* 3. Los textos se corresponden punto por punto como para “recapitular” toda la obra salvífica de Dios –la historia de la salvación– desde el comienzo (*Alpha*) hasta el fin (*Omega*)¹³² en el corazón de la nueva Eva, Madre del Salvador y Madre de la Iglesia, instrumento universal de salvación en su fase histórica hasta la plenitud escatológica del Reino. A título de Esposa, la Iglesia se hace un sólo Cuerpo con su Esposo Cristo, en la fuerza del Espíritu que lo habita como un templo. Así es como la estirpe de la Mujer (el Cristo total) es “pueblo de conquista”, “sacerdocio real”, para pregonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable”¹³³.

Conclusión. La imagen de la Mujer en el Protoevangelio alude, precisamente, al “misterio”¹³⁴ más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la “alianza”. Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con Dios –para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII *Mystici Corporis*– a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención: “No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada”¹³⁵. Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario –en el misterio Pascual¹³⁶– y consumación de las bodas en el

situar a la Virgen María en este contexto del misterio “esponsal” de Cristo y de la Iglesia. Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación esponsal con Dios” (cfr. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid, 1993, pp. 4–5). María aparece como “primera Iglesia” (vid. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Eglise*, Madrid, 1981), como la Mujer que representa a todas las criaturas, al Israel de Dios, a la humanidad pre–rescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en Él (vid. G. HONORÉ, *La femme et le mystère de l’Alliance*, París, 1985), como hija de Sión en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación.

131 El capítulo 3 de la Enc. *Redemptoris Mater* de JUAN PABLO II expone la mediación materna de María que –como Madre del Mediador y asociada a su obra salvífica– es el único instrumento de la donación de la gracia del Espíritu a la Iglesia, en inseparable unión con Cristo Cabeza (de cuya plenitud todos recibimos). (Cfr. F. OCÁRIZ, “La Mediación materna”, *Romana*, vol. III, n. 5, 1987., 311–319).

132. Ap. 1, 8; 28, 6; 22, 3.

133. 1 Pet. 2, 9–10.

134. Eph. 5, 32.

135. AAS, 1943, 217.

136. “Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal que le hacía pertenecer a una nación”, en el misterio Pascual –como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva– surge el hombre universal. “Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros” (cfr. F.X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona, 1967, p. 160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pascua, “ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban”. Ya no hay “muros de separación –circuncisos e incircuncisos–, una nueva

misterio eucarístico, fuente de toda la vida sobrenatural del Cuerpo místico¹³⁷, como prenda y anticipación sacramental de las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado¹³⁸.

“La alianza” de Dios con el hombre ha sido considerada como la categoría clave y la síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora partícipe de la plenitud de mediación del Esposo, en la comunicación salvífica en la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz. Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal, en la cual se ejerce aquella materna mediación, y cuya raíz última está en la solidaridad de Cristo en virtud del *fiat* de la Encarnación, con todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos¹³⁹ en el seno maternal de la nueva Eva. María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ese Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quien todo fue hecho, que venía a recapitular en sí a todos los hombres, y a quienes se unió en radical solidaridad capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual. Sería un error interpretar aquella “unión, en cierto modo, con todo hombre”¹⁴⁰, en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio.

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar “el don de la Esposa”, que propiamente no añade nada a la obra salvífica del *Unus Mediator*, pues de ella participa y muestra su necesidad. Con su sacrificio redentor, suscita una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, a la cual capacita –enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos– para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación y, de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada.

He aquí el misterio de la Iglesia contemplado en su fundamento radical, la Encarnación, en su constitución formal como Esposa y Cuerpo de Cristo –como instrumento maternal, *cuasi* sacramento de salvación universal de la humanidad rescatada en la Cruz salvadora– Y en su fin, la recapitulación de los hijos de Dios (los elegidos) dispersos por el pecado no se alcanzará hasta la plenitud escatológica

estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el *genus christianorum*, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu” (L. CERFAUX, *La theologie de l'Eglise*, París, 1968., 192).

137. Cf. 1 Cor. 10, 7; SC, n. 9.

138. Cf. Ap. 21, 2.

139. Rm. 8, 29.

140. GS, n. 22.

del Reino¹⁴¹. Tal será el Cristo total consumado –formado por la estirpe espiritual de la Mujer–, el fin último de la creación que no puede ser frustrado por el pecado, pues éste fue permitido en virtud del decreto salvífico por el que sobreabundaría la gracia del Redentor, ya que “así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia”, según la feliz fórmula de Clemente de Alejandría (*Pedagogo* I, 6. Cfr. CEC, n. 760).

Tal es el plan providente de la sabiduría creadora y salvadora de Dios que se realiza a lo largo de la historia de la salvación, desde el *alfa* de los relatos del Génesis hasta el *omega* del Apocalipsis, cuando “juntamente con el género humano también la creación entera –que está íntimamente unida al hombre y por el hombre alcanza su fin–, será perfectamente renovada en Cristo”(LG, 48).¹⁴²

141. Este tema lo he desarrollado ampliamente en J. FERRER ARELLANO, "La Persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como nueva Eva: su valor ecuménico", *Scripta Theologica*, vol. XXVII, fasc. 3, septiembre-diciembre 1995., 789–859.

142. Tomado de J. FERRER ARELLANO, *El misterio delos orígenes*, Eunsa, 2 ed., Pamplona, 2012., 106–109; 112–117; 128–134; 160–170

CAPÍTULO II

EL JUICIO PARTICULAR



“A la tarde te examinarán en el amor”. San Juan de la Cruz, *Dichos* 64.

“Te amo, oh mi Dios, y mi solo deseo es amarte hasta el último respiro de mi vida. Te amo, oh Dios infinitamente amable, y prefiero morir amándote antes que vivir un solo instante sin amarte. Te amo, Señor, y la única gracia que te pido es aquella de amarte eternamente. Dios mío, si mi lengua no pudiera decir que te amo en cada instante, quiero que mi corazón te lo repita tantas veces cuantas respiro. Te amo, oh mi Dios Salvador, porque has sido crucificado por mí, y me tienes acá crucificado por Ti Dios mío, dame la gracia de morir amándote y sabiendo que te amo. Amén.

(San Juan María Vianney, el cura de Ars).

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)

“La muerte pone fin a la vida del hombre como tiempo abierto a la aceptación o rechazo de la gracia divina manifestada en Cristo (cf. 2 Tm 1, 9–10). El Nuevo Testamento habla del juicio principalmente en la perspectiva a del encuentro final con Cristo en su segunda venida; pero también asegura reiteradamente la existencia de la retribución inmediata después de la muerte de cada uno con consecuencia de sus obras y de su fe. La parábola del pobre Lázaro (cf. Lc 16, 22) y la palabra de Cristo en la Cruz al buen ladrón (cf. Lc 23, 43), así como otros textos del Nuevo Testamento (cf. 2 Co 5,8; Flp 1, 23; Hb 9, 27; 12, 23) hablan de un último destino del alma (cf. Mt 16, 26) que puede ser diferente para unos y para otros”).

“Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación (cf. Cc de Lyon: DS 857–858; Cc de Florencia: DS 1304–1306; Cc de Trento: DS 1820), bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo (cf. Benedicto XII: DS 1000–1001; Juan XXII: DS 990), bien para condenarse inmediatamente para siempre (cf. Benedicto XII: DS 1002)”. (CEC 1021 y 1022).

1. Fuentes teológicas.

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 vuelvan 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).

1.1 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.

1.2 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. Sir 1,13; 2,28 ss. *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 ladrón*: “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,43). Judas se fue “al lugar que le correspondía” (Hch 1,25). Para San Pablo, la muerte es la puerta de la bienaventuranza en unión con Cristo; Fil 1,23: “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).

1.3 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.

2. 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.¹⁴³

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

143. S. Th. III, 59, 4, ad 1. 13 S. Th., II-II, q. 164, a. 1

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.

3. *Errores recientes.*

Los autores recientes que niegan la escatología intermedia, 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 –afirman– 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. Scheffezyk 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 dirigirlas 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 imaginería 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 eclesiástico) 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 exegetica)¹⁴⁴.

4. *Incompatibilidad de la reencarnación con la fe católica.*

La fórmula “terminado el único curso de nuestra vida terrestre”, que precede al párrafo citado (LG 48), se añadió en la redacción definitiva para afirmar la irrepitibilidad de la vida humana contra las tendencias reencarnacionistas; el número elevado de 123 Padres que pidieron la introducción de esta frase demuestra que no faltan en nuestros días regiones donde las filosofías reencarnacionistas constituyen un auténtico problema, en buena parte por influencia de la masiva propagación de los métodos de meditación trascendental de numerosos “gurús” de procedencia oriental.

En la India, donde el pensamiento religioso panteísta –hinduista y budista, en especial–, desempeña un papel esencial en la vida de la civilización, la creencia en la reencarnación tiene una importancia central. Según ella se da una progresiva liberación de las impurezas del “atmán” –el alma individual– al término de cada vida

144. Cf. el estado de la cuestión en la hermenéutica de ese texto en C. POZO, en VSG., 156 ss.

en un determinado cuerpo, a través de una perpetua trasmigración, con vistas a una progresiva unión del Atman con lo Absoluto – Brahmán– hasta que sea plenamente uno con él “en Sí”, el alma del mundo¹⁴⁵.

Esta idea ejerce una gran fascinación también en el occidente cristiano¹⁴⁶, en acelerado proceso de apostasía silenciosa. Hace cincuenta años, en España la “reencarnación” sonaba a algo totalmente exótico, lejano e increíble. Ahora, el 28% de entre los jóvenes (entre 13 y 24 años) creen en la reencarnación de las almas; y sólo el 24% en la resurrección de los muertos.

*La reencarnación de las almas niega verdades fundamentales de la fe cristiana*¹⁴⁷; por ejemplo: la redención y *Jesucristo Redentor, la gracia divina, el juicio* particular y universal, *la subsistencia del alma individual tras la muerte, la resurrección* de los muertos, *el purgatorio, el infierno*. *Todo es obra de esfuerzo personal*, como simboliza el mito de Sísifo. Es acertado el diagnóstico del Nobel de Literatura Albert Camus: “Cómo vivir sin la gracia es el problema que domina el siglo XX” (y el XXI, hoy por hoy al menos–, podría añadirse).

“Además, la Palabra de Dios afirma: *“es destino de cada hombre morir una sola vez, luego el juicio”* (Hb 9,27). A no ser por miedo a jugarse el destino eterno a una sola baza y por la falta de experiencia gozosa de Dios en Cristo, no se entiende cómo puede satisfacer a un cristiano una creencia según la cual, tras la muerte, no subsiste

145. En el budismo más evolucionado, no puede hablarse de reencarnación propiamente dicha, sino de mero fluir de conciencia, constante y unitario al, que se accede en el nirvana de la meditación trascendental. De ella se espera una iluminación. Si no admite la existencia de alma, tampoco puede admitir que el alma transmigre de un cuerpo a otro. Según el Bhavasankrântisûtra, el río de la conciencia, o sea, la serie–de–conciencias que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación. La conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie–de conciencia, viene a ser la primera conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebido como una nueva vida. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento. Pero no hay propiamente trasmigración de un alma individual o metempsícosis. Cf. F. TOLA, C. DRAGONETTI, *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires, 1980, 30.

146. Manuel GUERRA GÓMEZ (*Las sectas*, Madrid 2011., 185 ss.), gran conocedor del tema, resume muy bien sus orígenes y difusión en Occidente. “La reencarnación de las almas es una creencia que surgió en el hinduismo no antes del siglo VIII a. C. Fue aceptada por sus derivaciones: budismo, jainismo. Desde la India pasó a Grecia (pitagorismo, platonismo, etc., siglos VI ss.). Estas religiones, sus sectas y una de sus psicotecnias: el yoga, la han difundido por todos los países occidentales desde mediados del siglo XX. Ahora, además, la profesan incontables y muy difundidos movimientos heterodoxos y sus más innumerables sectas: brujería, druismo, espiritismo, gnosticismo (casi todas sus sectas), cienciaología, método Silva de control mental (que la considera una creencia y, además una realidad demostrada científicamente), Nueva Acrópolis, Nueva Era, ocultismo, Soka Gakkai, rosacrucismo, Teosofía, Vida Universal y muchos que no pertenecen a ninguna secta ni organización. Las sectas occidentales han introducido una novedad importante. Los hindúes, budistas y sus sectas creen que el alma puede reencarnarse en un cuerpo de categoría superior, pero también inferior, incluso en el de un animal. En cambio, los occidentales, pertenezcan o no a Nueva Era, al espiritismo, etc., conciben la reencarnación como un perfeccionamiento siempre progresivo y ascendente, sin posibilidad de caída y recaída en cuerpos más imperfectos que el actual”.

147. Sobre este tema cf. la excelente exposición de C. POZO, VSG, 165–185; y Joaquín FERRER ARELLANO, *Filosofía y Fenomenología de las religiones*, Palabra, Albatros, 2ª ed, Madrid, 2012.

Sobre la reencarnación ofrece información completa de alcance universal HEAD–CRANSTON, *Reincarnation: an East–West Anthology* (“The Julian Press”, New York 1961).

el yo completo, responsable de lo bueno y de lo malo que cada uno hace en esta vida, sino uno solo de sus elementos, el alma no personal o individual, sino común a innumerables cuerpos”¹⁴⁸.

Los partidarios de la reencarnación pretenden fundarla en los textos de los evangelios que hablan de la vuelta de Elías (Mt 11, 14; 17, 11–13) y el anuncio a Zacarías del nacimiento de Juan Bautista (Lc 1, 17), en relación con el vaticinio de Malaquías de la venida del Precursor (Ml 3 23–24 y Si. 48, 9–10).

Pero Elías no murió. De modo semejante a como fue arrebatado Henoc (Gn 5,24), “subió en un torbellino al Cielo” (2 R 2,11), y volverá al fin de los tiempos, a preparar la venida del Señor (Ml 3 23–24 y Si 48,10). El Bautista respondió a la pregunta de los sacerdotes y levitas que fueron enviados a él desde Jerusalén “¿eres Elías?”, con un tajante “no soy” (Jn 1, 21). Vino “con el espíritu y el poder de Elías” (Lc 1, 11), pues Dios otorga sus dones y carismas para el cumplimiento de la misión propia de cada uno de los elegidos para llevarla a cabo. La semejanza tipológica de las confiadas a uno y otro salta a la vista.

Otro texto evangélico al que absurdamente suelen acudir en favor de esa falsa creencia en la reencarnación es el de las palabras de Jesús a Nicodemo sobre “nacer de nuevo”(Jn 3,3).

Cuando comenzamos a creer que es posible, o deseable, o conveniente o agradable re–encarnar, ya –de hecho– estamos negando la resurrección. Parece muy atractiva esta falsa creencia. Sin embargo, si en realidad lo pensamos bien, ¿cómo va a ser atractivo volver a nacer en un cuerpo igual al que ahora tenemos, decadente y mortal, que se daña y que se enferma, que se envejece y que sufre, pero que además tampoco es el mío? ¿Cómo va a ser más atractivo re–encarnar que resucitar en un cuerpo glorioso como el de Cristo resucitado, que es lo que el Señor nos ha prometido?

Además, tenemos que tener claro los cristianos que la reencarnación está negada en la Biblia. En el Antiguo Testamento: “Una sola es la entrada a la vida y una la salida” (Sb 7, 6). San Pablo en su Carta a los Hebreos dice: “Los hombres mueren una sola vez y después viene para ellos el juicio: *los que hicieron bien saldrán y resucitarán para la vida, pero los que obraron mal resucitarán para la condenación*” (Hb 9,27).

Sobre la popularidad de la idea de la reencarnación, J. Ratzinger afirma: “En su último sentido, la idea de la reencarnación quita a la vida humana su seria significación, porque entonces es posible decir: si en esta vida no me ha ido bien, me arriesgo a una segunda todavía más infeliz, pero entonces empezaré una vez más, etc. La propia seriedad de la decisión, la grandeza de la existencia humana, desaparece aquí. Yo mismo no sé qué existencia tendré a continuación. Es algo ilógico. No es posible reconciliar al reencarnación con la relación personal entre Dios y el hombre, ni con la grandeza del alma humana. Hay en todo esto, como he dicho, la tentación de elegir lo fácil” Además, “¿cómo es posible guardar la identidad personal si

148. M. GUERRA GÓMEZ, *Las sectas*, cit., 185 ss.

después de la muerte no hay recuerdo de una anterior existencia, si no hay ninguna identidad que se pueda confirmar? El miedo ante la pérdida de la vida no se debería superar con la ayuda de una reencarnación, sino con la fe en la misericordia de Dios”.¹⁴⁹

A no ser por miedo a jugarse el destino eterno a una sola baza y por la falta de experiencia gozosa de Dios en Cristo, no se entiende cómo puede satisfacer a un cristiano una creencia según la cual, tras la muerte, no subsiste el yo completo, responsable de lo bueno y de lo malo que cada uno hace en esta vida, sino uno solo de sus elementos, el alma no personal o individual, sino común a innumerables cuerpos”.

149 J. RATZINGER, *Entrevista de la Rev. Fronda*, nn. 15–16, 1999.

ANEXO I

Diálogo de Yahwéh después de la caída (Gen. 3, 7–12)

Sin reconocimiento del pecado en relación dialógica con Dios, que juzga–sondea e ilumina– los corazones, no hay verdadero arrepentimiento ni remisión del pecado. (Tomado de J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 2012., 110 ss.).

“Entonces se les abrieron a ambos los ojos y descubrieron que estaban desnudos; entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores. Y cuando oyeron la voz de Yahwéh Dios que paseaba por el jardín a la hora de la brisa, el hombre y su mujer se escondieron por entre los árboles del jardín de la presencia de Yahwéh Dios. Pero Yahwéh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? Éste contestó: Oí tu voz en el jardín y tuve miedo porque estoy desnudo; y me escondí. Dios preguntó: ¿Quién te ha descubierto que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que te prohibí comer? El hombre contestó: La mujer que me diste por compañera, ella me dio del árbol y comí” (Gn. 3, 1–12).

Dos intervenciones de la serpiente y una de la mujer fueron suficientes para inducir a la primera rebelión de la criatura humana contra Dios. La serpiente le había prometido que sus ojos “se abrirían“. Y así fue; pero de un modo muy distinto a como pudo soñarlo Eva. La ciencia prometida por la serpiente no apareció, pero sí la conciencia confusa todavía de su culpabilidad expresada en la desnudez. Es decir, la caída acarreó la pérdida de la inocencia original y del dominio sobre el instinto del sexo. La concupiscencia aparece como consecuencia de la culpa y no como su causa. El equilibrio del estado de justicia original se desvanece con la caída; y así, el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo, dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y la gracia. Después del pecado aparecen la vergüenza y el pudor, y permanece este significado esponsalicio dentro del desorden propio de su naturaleza caída¹⁵⁰.

Tras el pecado, al primer indicio de la proximidad de Yahwéh –sus pasos por el jardín–, Adán y Eva se esconden. Dios llama a los culpables. Se entabla un diálogo. Adán no responde directamente. Dios llama al hombre, no a la mujer. En realidad Dios no tenía necesidad de buscar y llamar a Adán porque lo sabe todo. Según el estilo popular del relato yahwista, nos presenta a Dios actuando como un hombre. Quiere obtener de Adán una confesión explícita de su pecado, para facilitar e incluso posibilitar, con su reconocimiento, el arrepentimiento. Dios además es justo, y quiere que el hombre se dé perfecta cuenta de que su castigo no es arbitrario, sino justa retribución de la falta que ha cometido, cuya gravedad sólo puede ser conocida a la luz de la conversión que comienza por el reconocimiento sin el cual no puede haber arrepentimiento.

150 CASCIARO – MONFORTE, o.c., 477 ss.

Pero dada la honda unidad psicosomática del hombre, mientras el pecado no es “confesado” en la “encarnación” del pensamiento que es la palabra –llamándolo por su nombre– no puede ser del todo reconocido. “Mientras callé consumíanse mis huesos, gimiendo durante todo el día. Confesaré mi pecado y no ocultaré mi iniquidad. Dije: confesaré a Yahwéh mi pecado, y Tú me perdonaste la culpa de mi pecado” (Ps. 32). “Llegue a mis oídos la grata noticia del perdón, y saltarán de júbilo mis huesos humillados” (Ps. 51) “Ahora te han visto mis ojos, por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y cenizas” (Job 42, 6). *Sólo entonces pueden los hombres advertir la falsedad de la imagen de un Dios celoso de sus prerrogativas, enemigo del bien del hombre. Por eso tenían miedo: se ocultan de Dios porque han concebido una imagen falsa de Él.*¹⁵¹

Observa el Beato Juan Pablo II que el padre de la mentira, presentando a Dios como un usurpador y enemigo del hombre, intenta inocular el germen de la ideología de la alienación. Esta palabra, con diversos matices en las diversas formulaciones, agnósticas, ateas, y antiteístas, indica la usurpación de lo que es la propiedad de otro. Todas ellas coinciden en considerar la religión como la forma fundamental de alienación, mediante la cual el hombre se deja expropiar. “Al crearse una idea de Dios, se aliena a sí mismo”, es expropiado de sí mismo, de su dignidad, de sus derechos.

Pero “lo que lleva a la alienación del hombre es precisa y únicamente el pecado”. Santo Tomás muestra que así como en cada acto moralmente bueno el hombre se hace mejor, así también en cada acto moralmente malo se hace peor” (*Summ Theol.* I–II, q. 55 c)¹⁵².

El pecado es, por lo tanto, no sólo “contra” Dios, sino también contra el hombre. Tal como enseña el Concilio Vaticano II: “El pecado merma al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud“. Es ésta una verdad que no necesita probarse con elaboradas argumentaciones. Basta simplemente constatarla. Por lo demás, ¿no ofrecen quizás elocuente confirmación de esto tantas obras de la literatura, del cine, del teatro? En ellas el hombre aparece debilitado, confundido, privado de un centro interior, enfurecido contra sí y contra los otros, dominado por no-valores, esperando a alguien que nunca llega, casi con la experiencia del hecho de que, una vez perdido el contacto con el Absoluto, acaba perdiéndose a sí mismo. Por eso es suficiente referirse a la experiencia, tanto a la interior como a la histórico-social en sus distintas formas, para convencerse de que el pecado es una enorme *fuera destructora*: destruye con virulencia engañosa e inexorable el bien de la convivencia entre los hombres y las sociedades humanas. Precisamente por eso se puede hablar justamente del *pecado social*.¹⁵³

151. Cf. CEC, n. 399.

152. Beato JUAN PABLO II, *Audiencia general* 12–XI–1986.

153. *Ibid.* Sobre el sentido de la expresión “pecado social” y “pecado del mundo”, cfr. Audiencia del 5–XI–1986, que comenta la doctrina de la Exhort. Apost. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16 (2–XII–1984). Un resumen de esta idea del pecado como alienación contra el bien del hombre aparece en CEC, n. 398.

ANEXO II

Homilía del Cardenal Henry Newman ***“¿Acaso Júpiter se cuida de tus bueyes?”***

(Sobre el juicio de Dios que sondea los corazones de cada uno de los hombres, con su mirada creadora y redentora, buscando su salvación).

Cuando Agar se escapó de su patrona y huyó hacia el desierto, fue visitada por un ángel que la mandó de vuelta; pero, junto con el reproche implícito por su impaciencia, le dio una palabra de promesa para alentarla y consolarla. En la mezcla de pensamientos de humildad y gozo que así concibió, reconoció la presencia de su Creador y Señor, que en todo tiempo aparece ante sus siervos bajo un doble aspecto, severo porque es Santo, y sin embargo dulce y abundante en misericordia. Por tanto, le puso un nombre al Señor que le había hablado: “Tú Dios me ve”. Tal era la condición del hombre antes que viniera Cristo, que a veces se veía favorecido con ocasionales noticias de la consideración que Dios tiene por los individuos; aunque, en su mayor parte, sólo se lo instruía sobre su providencia en general, tal como aparece en el curso de los asuntos humanos.

En este respecto, la Ley, aunque abunda en pruebas de que Dios era un Dios viviente, que todo lo ve y que siempre recompensa, se muestra deficiente, si se la compara con el Evangelio, que manifiesta de modo conmovedor que existe una relación real entre cada alma y su Creador, como única y distinta de todo lo demás que haya en el mundo.

De Moisés se dice que “el Señor le habló cara a cara, como un hombre habla con su amigo” (Ex 33, 11). Pero este fue un privilegio especial que le fue concedido a él y a algunos otros, como Agar, y el texto sagrado no registra muchos más—ciertamente que no le fue concedido a todos.

Pero bajo la Nueva Alianza, este trato distintivo, particular, prometido por Dios a todos nosotros, está claramente revelado. Se había prometido desde antes a la Iglesia Cristiana; “Todos tus hijos serán instruidos por Yahvé, y gozarán de abundancia de paz” (Is 14, 3). Cuando el Hijo Eterno vino a la tierra en carne, los hombres vieron a su Creador y Juez. Ya no sólo se mostró a través de los poderes de la naturaleza, o el laberinto de los asuntos humanos, sino en nuestra propia semejanza a Él. “Dios que dijo: «Brille la luz desde las tinieblas» es quien resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo” (II Cor. 4, 6), esto es, en forma sensible, como un ser individual realmente existente. Y, al mismo tiempo, a partir de entonces comenzó a hablar con nosotros, como individuos. Él, que nos tenía en una mano, a partir de ahora nos comenzó a hablar personalmente, uno a uno: en algún sentido, como una revelación cara a cara.

Éste es el tema sobre el que me propongo ahora hacer algunas pocas consideraciones. Y en primer lugar, permítaseme observar que es muy difícil, a pesar de la revelación que se nos hizo en el Evangelio, de comprender enteramente la idea de esta providencia en particular que Dios tiene para cada uno de nosotros. Si nos dejamos llevar por la corriente del mundo, viviendo como lo hacen otros hombres, como si dijéramos, colectando nuestras nociones religiosas al tún-tún, tendremos poca o ninguna comprensión de la existencia de una providencia en particular.

Se nos hace concebible que Dios Todopoderoso trabaja con un gran plan; pero no podemos caer en la cuenta de la maravillosa verdad de que nos mira y piensa sobre nosotros como personas individuales. No podemos creer que está realmente presente en todas partes, que Él está no importa dónde estemos nosotros, bien que invisiblemente. Por ejemplo, podemos entender, o creer que entendemos, que Él estuvo presente en el Monte Sinaí, o dentro del Templo judío, o que le abrió senderos a Datán y Abiram. Pero en modo alguno alcanzamos a creer suficientemente que Él, de igual modo, sabe “cuando me siento y cuando me levanto... si ando y si descanso, y espías todos nuestros caminos” (Sal 138, 2–3). No alcanzamos a caer en la cuenta del solemne hecho: de que Él ve lo que ocurre entre nosotros en este preciso momento; de que éste hombre cae y aquel otro es exaltado por mandato suyo, mandato silencioso e invisible.

Es cierto que recurrimos a las oraciones de la Iglesia e intercedemos no sólo por los hombres de toda condición, sino también por el Rey y la Nobleza, y la corte del Parlamento, etc., hasta incluir a los enfermos de nuestra propia parroquia; y a pesar de todo esto, no alcanzamos a tomar conciencia de la verdad de Su omnisciencia. Sabemos que Él está en el cielo, y nos olvidamos que también está en la tierra.

Esta es la razón por la que tantos hombres son tan irreverentes. Usan palabras ligeramente; se mofan de la religión; se permiten ser tibios e indiferentes; participan en cosas crueles; alientan medidas malignas; defienden la injusticia, o la crueldad, o el sacrilegio, o la infidelidad; y esto porque no alcanzan a percibir, a tomar conciencia, a caer en la cuenta de una verdad—de una verdad que a pesar de todo no tienen intención de negar: que Dios los ve. Sin dudas existe quién se engaña de tal modo que sería capaz de pecar incluso delante de Dios visiblemente presente. Este fue el pecado de Balaam, que se hizo cómplice de los enemigos de Israel por una recompensa; y de Zamrí, el hijo de Salú, príncipe de una familia de los Simeonitas que fue juzgado por Fineés; y así fue el pecado de Saúl, de Judas, de Ananías y de Saphira. (...)

Agar, cuando visitada en el desierto por el ángel llamó al Señor que así le hablaba: “¡Tu Dios me ve!” (...) esta novedosa verdad se le hizo aparente en medio de sus tribulaciones y contumacia: que el ojo de Dios estaba mirándola. Sucede lo mismo hoy. Los hombres hablan de un modo general sobre la bondad de Dios, sobre Su benevolencia, compasión y larga paciencia; pero lo conciben como una inundación que permea el mundo entero, como la luz del sol, no como la acción repetida y continua de una Mente inteligente y viva, que considera a quién visita y que lo hace con intenciones específicas.

Pero no se (han acostumbrado a pensar que Él es un Dios misericordioso, que los considera de manera particular, y no una mera providencia universal que actúa según reglas generales. (...))

La Escritura presenta este privilegio como don de Dios a todos los hombres, uno por uno. Supongo que no hará falta poner de manifiesto ante quienes han dejado a sus almas considerar los Evangelios, este rasgo peculiar de la personalidad de Nuestro Señor, cómo su bondad salta a la vista en aquellos sagrados textos, tanto como su ternura y consideración por cada cual.

Estas cualidades son la perfección misma de la caridad (kindness) entre un hombre y otro; pero debido a la extensión y complicación del sistema del mundo, y porque su Creador es invisible, apenas si nuestra imaginación alcanza a atribuirle esos rasgos, aun cuando nuestra razón está convencida y de conformidad con eso quisiéramos creerlo. Su providencia se manifiesta en reglas generales, y procede sobre caminos de verdad y justicia; no hace acepción de personas, recompensando al bien y castigando el mal, considerando a cual no como individuos, sino como personas con personalidad particular. (...)

La más encantadora propiedad de la misericordia de Nuestro Salvador (si se me permite hablar así), consiste en su dependencia del tiempo y del espacio, personas y circunstancias; en otras palabras, su tierna consideración particular.

Contempla y considera a cada uno de los individuos que se le ponen delante. Y esto se pone de manifiesto con algunos, con otros no puede (permítanme decirlo) manifestarse con todos de igual manera; sus modos y afectos se manifiestan distintamente con cada uno; y con algunos se comporta de tal modo que pareciera que Su propia felicidad dependiera del bienestar de este o aquel.

Esto podría ilustrarse, como se ha hecho repetidamente, con el trato tierno de Nuestro Señor con Lázaro y sus hermanas; o con el trato que le dispensó a San Pedro, antes y después de sus negaciones, o hacia Santo Tomás cuando dudó, o por el amor que tenía a Su Madre, o a San Juan.

Pero antes bien, prefiero dirigir vuestra atención al trato que le dispensó a Judas, el traidor; tanto porque no es un caso que comúnmente se considera, como por el hecho también de que si hubo en el mundo un hombre que uno supondría que Él reprobaría echándolo fuera de su presencia, es este, y eso sabiendo de antemano que lo traicionaría. Y con todo encontramos que incluso este desgraciado fue objeto de una persistente y envolvente, bien que solemne, consideración y trato, hasta la hora misma en que lo traicionó. Judas estaba envuelto en tinieblas y odiaba la luz, y “fue a su propio lugar”; mas lo encontró no por la mera fuerza de ciertos principios naturales que obran resultados inevitables—por un destino ciego que condena a los malos al infierno—, sino por un Juez que lo examina de la cabeza a los pies, que lo sondea hasta las entrañas, no sea que hay en él un rayo de esperanza, una chispa latente de fe; que lo conmina una y otra vez, para luego, por fin, cuando lo deja, dolerse por él con lo que se parece más a la pena de un amigo herido que no a la severidad del Juez del mundo entero. Por ejemplo, una asombrosa advertencia un año antes de su juicio. “¿No he elegido a doce y uno de vosotros es un diablo?” (Jn 6,

70). Luego, cuando llega el tiempo, el acto de suprema humildad hacia uno que pronto lo ha de traicionar, para tener que padecer el fuego que no tiene fin. “Se levantó de la mesa, se quitó sus vestidos, y se ciñó un lienzo. Luego, habiendo echado agua en un lebrillo, se puso a lavar los pies de sus discípulos y a enjugarlos con el lienzo con que estaba ceñido” (Jn 13, 4–5); y uno de ellos era Judas. Luego una segunda advertencia contemporánea, o más bien un doliente gemido como hablando consigo mismo: “No todo estáis limpios”. Luego, abiertamente: “En verdad, en verdad os digo, que uno de vosotros me traicionará”. “«El Hijo del hombre se va, como está escrito de Él, pero ¡ay de aquel hombre, por quien el Hijo del hombre es entregado! Más le valdría a ese hombre no haber nacido». Entonces Judas, el que lo entregaba, tomó la palabra y dijo: «¿Seré yo Rabí?». Le respondió: «Tú los has dicho»”. Finalmente, cuando resultó efectivamente traicionado por él, “Amigo, ¿a qué has venido?” (Mt 26, 25, 50). “Judas,” (lo llama por su nombre) “¿con un beso entregas al Hijo del hombre?” (Lc 22, 48).

No intento reconciliar su divino conocimiento del futuro con esta especial y prolongada ansiedad, su afecto personal por Judas; sólo querría que se detuviesen en esto último, para que noten lo que se nos revela en el Evangelio sobre el Dios Todopoderoso, esto es, que nos familiaricemos con la consideración que la Providencia tiene por los individuos, haciendo salir su sol sobre justos e injustos. Y, de igual manera, indudablemente en el último día los malos e impenitentes resultarán condenados, no en masa, sino uno por uno, compareciendo a su turno ante el Justo Juez, de pie, bajo la gloria plena de Su rostro, cuidadosamente examinados en la balanza y hallados deficientes, tratados, por cierto que no con débil y tambaleante propósito allí donde la justicia de Dios clama por satisfacción, y sin embargo al mismo tiempo con la solicitud circunstancial y terrible interés de quien, si pudiera, gustosamente aplicaría el fruto de su Pasión para la redención de un número mayor de almas que las ya redimidas.

Esta reflexión puede resaltarse aún más considerando el comportamiento de Nuestro Señor respecto de los extraños que venían a Él. Judas era Su amigo; pero nosotros nunca lo hemos visto. ¿Cómo será su apariencia y cómo nos contempla ahora mismo? Que sus modos hacia la multitud de los hombres, tal como surge de los Evangelios, nos aseguran (...) un tierno interés por todos los que se le acercaban; como si no pudiera poner sus ojos en alguna de sus creaturas sin el desbordante afecto de un padre por su hijo, contemplándolo con completa satisfacción y deseando sencillamente su felicidad y máximo bien.

Así, cuando el joven rico se le acercó, se lee que “Jesús, viéndolo, lo amó, y le dijo, Una cosa te falta”. Cuando los fariseos pidieron un signo, “Su espíritu gimió profundamente”.

En otra oportunidad “Mirándolos en derredor con ira...” -como examinándolos a todos, no fuera que por casualidad hubiese allí una excepción a la general incredulidad, y para condenar uno por uno, a los que eran culpables-. “Mirándolos en derredor con ira, contristado por el endurecimiento de sus corazones” (Mc 10, 21; 8,12; 3, 5). De nuevo, cuando se le acercó un leproso, no se contentó con sanarlo simplemente, sino que “movido por la compasión, extendió su mano”.

¡Qué preciosa es esta revelación de la providencia en particular que Dios dispensa a aquellos que los buscan! (...) En verdad, la multitud anda sin pensamientos como estos, bien por falta de sensibilidad, como si no comprendiesen sus propias necesidades, o bien sustituyendo un ídolo por otro, a medida que cada ídolo fracasa. Pero la gente de corazón más vivo, se vería abrumada por el desánimo, e incluso odiaría la existencia misma, si fueran a suponer que sólo están bajo la operación de leyes fijas, y que se encuentran impotentes para excitar la compasión o atención de Quién las estableció. (...)

La narración del Evangelio suministra lo que necesitamos, no sólo presentándonos a un Creador inmutable sobre el cual confiar, sino también un Guardián compasivo, un distinguido Juez y amorosamente providente. Dios los contempla en ellos individualmente, quienesquiera que sean.

Él “te llama por su nombre”. Te ve, y te entiende, tanto como que te hizo. Sabe lo que tienes en tu interior, todos los sentimientos y pensamientos en particular, tus gustos e inclinaciones, tu fortaleza y debilidad. Te ve en el día del gozo y en el día de la tribulación. Simpatiza con tus esperanzas y tentaciones. Se interesa en todas tus ansiedades y recuerdos, en todas las exaltaciones y depresiones de tu espíritu. Ha contado los mismísimos cabellos de tu cabeza y sabe exactamente cuál es tu altura. Te envuelve y te abraza; te levanta y te deja caer. Se fija en tu rostro, estés sonriendo o llorando, estés sano o enfermo. Contempla tiernamente tus manos y tus pies; oye tu voz, siente los latidos de tu corazón, y tu mismísima respiración.

Tú no te quieres más a ti mismo que lo que te quiere Él. Tú no puedes encogerte frente al dolor más que lo que a Él le disgusta que lo tengas que pasar; y si te carga con eso, es con la esperanza de que seas sabio y sepas que es para un bien mayor para ti, más adelante. No sólo eres Su creatura (aunque también se ocupa de los mismísimos gorriones y se compadeció del “numeroso ganado” de Nínive), también eres un hombre redimido y santificado, su hijo adoptivo, favorecido con una porción de la gloria y bendición que fluye eternamente desde Dios hacia el Hijo unigénito. Has sido elegido para ser Suyo, incluso por encima de tus compañeros a diestra y siniestra.

Eres uno de aquellos por los que Cristo ofreció Su última oración, sellándola con su preciosísima sangre. ¡Qué pensamiento éste, un pensamiento casi demasiado grande para nuestra fe! Apenas podemos evitar reaccionar como Sara: “reír” de asombro y perplejidad (...) *¿Qué es el hombre, qué somos nosotros, qué soy yo, para que el Hijo de Dios se preocupe tanto por mí? ¿Qué soy yo para que Él me haya elevado desde una naturaleza casi diabólica al rango de los ángeles del cielo? ¿Qué soy yo para que haya convertido la constitución original de mi alma, renovándola enteramente, a mí quien desde la más tierna juventud no he sido sino un transgresor y que mora ahora personalmente en este mismísimo corazón mío, haciendo de mí su templo? ¿Qué soy yo, para que Dios Espíritu Santo entre en mí, eleve mis pensamientos al cielo y “gima con gemidos inenarrables”?*

Estas son las reflexiones que consuelan al cristiano mientras acompaña a Cristo en el Tabor. Y cuando baja a sus deberes cotidianos, esta fuerza interior lo acompaña siempre, bien que no le es permitido contarle a los demás acerca de la visión que

tuvo. Hacen que su rostro resplandezca, lo convierten en una persona alegre, contenida, serena y firme en medio de cualquier tentación, persecución o duelo. Y teniendo presente tales cosas, ¡cuán bajo y miserable nos parece (...) buscar el bien en las creaturas; anhelar prestigio, fortuna o fama; elegir para nosotros mismo, según lo que se nos antoje, esta o esta otra forma de vida; imitar las maneras y las modas de los grandes; perder el tiempo en locuras; estar descontentos, mostrarnos pendencieros, celosos o envidiosos, censuradores o resentidos; amigos de hablar sobre cosas que no nos aprovechan y solícitos por las noticias del día; ocupados en asuntos públicos que no nos conciernen; ardientes a favor de esta causa o la otra, de este bando o partido; o empeñados en ganar plata; o consagrados a la adquisición de saberes estériles!

Y al final de nuestros días, cuando la carne y el corazón fallan, ¡¿cuál será nuestro consuelo, aunque nos hayamos vuelto ricos, o desempeñado un cargo, o haber sido elegidos entre nuestros pares, o haber vencido a un rival, o manejado las cosas según nuestro antojo, o habernos jubilado espléndidamente, o haber intimado con los grandes, o haber vivido suntuosamente, o habernos hecho famosos?!

Decidlo, aun cuando obtuviéramos aquello que más se perpetúa en el tiempo, un lugar en la historia, sin embargo, después de todo ¡qué cenizas habremos comido en lugar de pan! Y en esa hora terrible, con la muerte a la vista, ¿acaso Él, cuyo ojo ahora nos mira tan amorosamente, y cuya mano nos acaricia tan suavemente—acaso nos seguirá reconociendo? O, si aún nos hable, ¿tendrá su voz poder bastante para despertarnos? ¿No será que más bien nos repelerá, como le pasó a Judas, por la ternura misma con la que nos convida a estar con Él?

Tratemos pues, por Su gracia, de comprender debidamente en qué situación estamos, y qué es Él respecto de nosotros; sumamente tierno y compasivo, y con todo, por más misericordioso que sea, no resignará ni por un pelo las líneas eternas de la verdad, de la santidad y de la justicia; Él, que puede condenar a la pena eterna, aunque llora y se lamenta de antemano, y que, una vez que se pronuncie la sentencia de condena, borrará completamente su recuerdo de nosotros, “y no nos conocerá”. La cizaña fue “atada en gavillas” para ser quemada, indiscriminadamente, promiscuamente, despreciativamente. Temamos, no sea que alguno de nosotros nos quedemos cortos ante la promesa que se nos dejó de que entraríamos en Su descanso.

CAPÍTULO III

EL 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 definida).¹⁵⁴

154 ¿Es el purgatorio también “un lugar”? No lo es en sentido unívoco con la localización circunscriptiva de los cuerpos, pues las almas separadas son inmateriales, y su relación con el lugar material donde presuntamente se purifican –sea el del fuego sutil como instrumento de purificación propio de la pena de sentido de la teología latina, sea cualquier lugar de la tierra, si la Providencia salvífica –como parece comprobado, así lo dispusiera– no puede ser sino dinámica o virtual. (De este tema hablamos más adelante).

El lugar de purificación de un alma purgante no es necesariamente único, como de ordinario suele imaginarse. A veces, al menos en algunas fases del proceso de purificación, puede acontecer en la tierra, ahí donde se desarrolló su vida de peregrinación necesitada de purificación. Pero sea la que fuere su connotación local, el purgatorio es –primariamente y sobre todo– “un estado” en el que se sufren temporalmente penas expiatorias y purificadoras, que no pueden ser ya meritorias. (Nada decimos aquí de la posibilidad de almas errantes, que creen haber descubierto algunos conocidos exorcistas y almas místicas).

“Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo. La Iglesia llama Purgatorio a esta purificación final de los elegidos que es completamente distinta del castigo de los condenados. La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al Purgatorio sobre todo en los Concilios de Florencia (cf. DS 1304) y de Trento (cf. DS 1820: 1580). La tradición de la Iglesia, haciendo referencia a ciertos textos de la Escritura (por ejemplo 1 Co 3, 15; 1 P 1, 7) habla de un fuego purificador”. (CEC 1030 y 1031).

Respecto a ciertas faltas ligeras, es necesario creer que, antes del juicio, existe un fuego purificador, según lo que afirma Aquél que es la Verdad, al decir que si alguno ha pronunciado una blasfemia contra el Espíritu Santo, esto no le será perdonado ni en este siglo, ni en el futuro (Mt 12, 31). En esta frase podemos entender que algunas faltas pueden ser perdonadas en este siglo, pero otras en el siglo futuro (San Gregorio Magno, dial. 4, 39).

Esta enseñanza se apoya también en la práctica de la oración por los difuntos, de la que ya habla la Escritura: “Por eso mandó [Judas Macabeo] hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado” (2 M 12, 46). Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha honrado la memoria de los difuntos y ha ofrecido sufragios en su favor, en particular el sacrificio eucarístico (cf. DS 856), para que, una vez purificados, puedan llegar a la visión beatífica de Dios. La Iglesia también recomienda las limosnas, las indulgencias y las obras de penitencia en favor de los difuntos. (CEC 1032).

1. 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 Él 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 Santo 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 (*Florenia 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 Florenia– 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 de la Iglesia*: “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”.

2. Fuentes teológicas.

2.1 Argumentos bíblicos.

Benedicto XVI afirma que la idea de purificación después de la muerte era común en las concepciones del judaísmo de tiempos de Cristo.

En la encíclica *Spe salvi* comenta la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (cf. *Lc* 16, 19–31), como una advertencia de Jesús presentando la imagen de un alma arruinada por la arrogancia y la opulencia (Epulón), que ha cavado ella misma un foso infranqueable entre sí y el pobre (Lázaro): el foso de su cerrazón en los placeres materiales, el foso del olvido del otro y de la incapacidad de amar, que se transforma ahora en una sed ardiente y ya irremediable.

“En esta parábola –advierte Benedicto XVI– Jesús no habla (en contra de la interpretación más común) del destino definitivo después del Juicio universal, sino que se refiere a una de las concepciones del judaísmo antiguo, es decir, la de una condición intermedia entre muerte y resurrección, un estado en el que falta aún la sentencia última. Esta visión del antiguo judaísmo de la condición intermedia incluye la idea de que las almas no se encuentran simplemente en una especie de recinto provisional, sino que padecen ya un castigo, como demuestra la parábola del rico epulón, o que por el contrario gozan ya de formas provisionales de bienaventuranza (como Lázaro). Tampoco falta la idea de que en este estado se puedan dar también purificaciones y curaciones, con las que el alma madura para la comunión con Dios”.

“La Iglesia primitiva ha asumido estas concepciones, de las que después se ha desarrollado paulatinamente en la Iglesia occidental la doctrina y la definición dogmática del purgatorio. Se apoya también en la práctica de la oración por los difuntos, de la que ya habla la Escritura en el Antiguo Testamento: “Por eso mandó [Judas Macabeo] hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado” (2 M 12, 46).

Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha honrado la memoria de los difuntos y ha ofrecido sufragios en su favor, en particular el sacrificio eucarístico (cf. DS 856), para que, una vez purificados, puedan llegar a la visión beatífica de Dios. La Iglesia también recomienda las limosnas, las indulgencias y las obras de penitencia en favor de los difuntos: Llevémosles socorros y hagamos su conmemoración. Si los hijos de Job fueron purificados por el sacrificio de su Padre (cf. Jb 1, 5), ¿por qué habríamos de dudar de que nuestras ofrendas por los muertos les lleven un cierto consuelo? No dudemos, pues, en socorrer a los que han partido y en ofrecer nuestras plegarias por ellos (San Juan Crisóstomo, hom. in 1 Cor 41, 5)". (CEC 1032).

“No necesitamos examinar aquí –dice Benedicto XVI– el complicado proceso histórico del desarrollo de la fe en el purgatorio, que culmina con su declaración dogmática; nos preguntamos solamente de qué se trata realmente.

“La opción de vida del hombre se hace definitiva con la muerte; esta vida suya está ante el Juez. Su opción, que se ha fraguado en el transcurso de toda la vida, puede tener distintas formas. “Puede haber personas que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero en algunos casos de nuestra propia historia podemos distinguir con horror figuras de este tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra infierno.

“Por otro lado, puede haber *personas purísimas*, que se han dejado impregnar completamente de Dios y, por consiguiente, están totalmente abiertas al prójimo; personas cuya comunión con Dios orienta ya desde ahora todo su ser y cuyo caminar hacia Dios les lleva sólo a culminar lo que ya son (en el estado de *bienaventuranza celestial*).

“No obstante, según nuestra experiencia, ni lo uno ni lo otro son el caso normal de la existencia humana. En gran parte de los hombres –eso podemos suponer– queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios. Pero en las opciones concretas de la vida, esta apertura se ha empañado con nuevos compromisos con el mal; hay mucha suciedad que recubre la pureza, de la que, sin embargo, queda la sed y que, a pesar de todo, rebrota una vez más desde el fondo de la inmundicia y está presente en el alma.

“¿Qué sucede con estas personas cuando comparecen ante el Juez? Toda la suciedad que ha acumulado en su vida, ¿se hará de repente irrelevante? O, ¿qué otra cosa podría ocurrir? *San Pablo, en la Primera Carta a los Corintios (3,12–15)*, nos da una idea del efecto diverso del juicio de Dios sobre el hombre, según sus condiciones. Lo hace con imágenes que quieren expresar de algún modo lo invisible, sin que podamos traducir estas imágenes en conceptos, simplemente porque no podemos asomarnos a lo que hay más allá de la muerte ni tenemos experiencia alguna de ello.

“Pablo dice sobre la existencia cristiana, ante todo, que ésta está construida sobre *un fundamento común: Jesucristo. Éste es un fundamento que resiste*. Si hemos

permanecido firmes sobre este fundamento y hemos construido sobre él nuestra vida, sabemos que este fundamento no se nos puede quitar ni siquiera en la muerte. Y continúa: «*Encima de este cimiento edifican con oro, plata y piedras preciosas, o con madera, heno o paja. Lo que ha hecho cada uno saldrá a la luz; el día del juicio lo manifestará, porque ese día despuntará con fuego y el fuego pondrá a prueba la calidad de cada construcción. Aquel, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa, mientras que aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. No obstante, él quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego*». En todo caso, en este texto se muestra con nitidez que la salvación de los hombres puede tener diversas formas; que algunas de las cosas construidas pueden consumirse totalmente; que *para salvarse es necesario atravesar el «fuego» en primera persona para llegar a ser definitivamente capaces de Dios y poder tomar parte en la mesa del banquete nupcial eterno*”.¹⁵⁵

2.2 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”¹⁵⁶. 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

155. “Algunos teólogos recientes piensan que el fuego que arde, y que a la vez salva, es Cristo mismo, el Juez y Salvador. El encuentro con Él es el acto decisivo del Juicio. Ante su mirada, toda falsedad se deshace. Es el encuentro con Él lo que, quemándonos, nos transforma y nos libera para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos. En ese momento, todo lo que se ha construido durante la vida puede manifestarse como paja seca, vacua fanfarronería, y derrumbarse. Pero en el dolor de este encuentro, en el cual lo impuro y malsano de nuestro ser se nos presenta con toda claridad, está la salvación. Su mirada, el toque de su corazón, nos cura a través de una transformación, ciertamente dolorosa, «como a través del fuego». Pero es un dolor bienaventurado, en el cual el poder santo de su amor nos penetra como una llama, permitiéndonos ser por fin totalmente nosotros mismos y, con ello, totalmente de Dios. Así se entiende también con toda claridad la compenetración entre justicia y gracia: nuestro modo de vivir no es irrelevante, pero nuestra inmundicia no nos ensucia eternamente, al menos si permanecemos orientados hacia Cristo, hacia la verdad y el amor. A fin de cuentas, esta suciedad ha sido ya quemada en la Pasión de Cristo. En el momento del Juicio experimentamos y acogemos este predominio de su amor sobre todo el mal en el mundo y en nosotros. El dolor del amor se convierte en nuestra salvación y nuestra alegría. Está claro que no podemos calcular con las medidas cronométricas de este mundo la «duración» de este arder que transforma. El «momento» transformador de este encuentro está fuera del alcance del cronometraje terrenal. Es tiempo del corazón, tiempo del «paso» a la comunión con Dios en el Cuerpo de Cristo” (*Spe salvi*, 47).

156. *Ep.* 55,20.

fin, en esta vida y después de la muerte, pero todos tendrán que padecerlas antes de aquel severísimo juicio”¹⁵⁷. Este santo doctor habla a menudo del fuego “corrector y purificador” (“*ignis emandatorius, ignis purgatorius*”¹⁵⁸). 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.¹⁵⁹ Los epitafios paleocristianos desean a los muertos la paz y el refrigerio.

*El Oriente no conoce un sufrimiento de fuego purificador y expiatorio de las almas en el «más allá», pero conoce ciertamente diversos grados no sólo de bienaventuranza, sino también de padecimiento en la condición intermedia, así como la praxis de los sufragios por los difuntos. “Llevémosles socorros y hagamos su conmemoración. Si los hijos de Job fueron purificados por el sacrificio de su Padre (cf. Jb 1, 5), ¿por qué habríamos de dudar de que nuestras ofrendas por los muertos les lleven un cierto consuelo? No dudemos, pues, en socorrer a los que han partido y en ofrecer nuestras plegarias por ellos”.*¹⁶⁰

3. Reflexión teológica.

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

157. *De civ. Dei* XXI 13.

158. Cf. *Enarr. in Ps 37,3*; (*Enchir.* 69).

159. *De civ. Dei* XXI 24, 2; (*Enchir.* 110).

160. San JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.in 1 Cor 41, 5*.

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 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 Él. 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 disminuidas en el alma en estado de gracia; no predominan, pero sin embargo, inclinan a recaer en el pecado como el “fomes 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.

4. Naturaleza de las 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 en 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 tienen ya esperanza, han perdido toda caridad, blasfeman incesantemente de Dios, a quien odian; tiene una voluntad obstinada en el mal, no se arrepienten de sus pecados como tales y desean la condenación de todo el mundo. Por el contrario 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 aumentan; 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 (“satisfacción”).

b. Pena de sentido.

La pena de la privación de Dios castiga al hombre por haberse alejado de Él; la pena de sentido lo castiga por haberse vuelto hacia las criaturas sin haberlas referido a Él. 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 hay 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).

5. *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).

6. *“En virtud de la comunión de los santos, la Iglesia encomienda los difuntos a la misericordia de Dios y ofrece sufragios en su favor, en particular el santo sacrificio eucarístico”* (CEC 1055).

Se puede dar a las almas de los difuntos «consuelo y alivio» por medio de *la Eucaristía, la oración y la limosna*. Que el amor pueda llegar hasta el más allá, que sea posible un recíproco dar y recibir, en el que estamos unidos unos con otros con vínculos de afecto más allá del confín de la muerte, ha sido una convicción fundamental del cristianismo de todos los siglos y sigue siendo también hoy una experiencia consoladora. ¿Quién no siente la necesidad de hacer llegar a los propios

seres queridos que ya se fueron un signo de bondad, de gratitud o también de petición de perdón?

Si el «purgatorio» es simplemente el ser purificado mediante el fuego en el encuentro con el Señor, Juez y Salvador se pregunta Benedicto XVI en la *Spe salvi* (n. 48)¿cómo puede intervenir una tercera persona, por más que sea cercana a la otra? Cuando planteamos una cuestión similar, deberíamos darnos cuenta que ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí, entrelazadas unas con otras a través de múltiples interacciones. Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal. Así, mi intercesión en modo alguno es algo ajeno para el otro, algo externo, ni siquiera después de la muerte. En el entramado del ser, mi gratitud para con él, mi oración por él, puede significar una pequeña etapa de su purificación. Y con esto no es necesario convertir el tiempo terrenal en el tiempo de Dios: en la comunión de las almas queda superado el simple tiempo terrenal. Nunca es demasiado tarde para tocar el corazón del otro y nunca es inútil.

ANEXO

TESTIMONIALES

Son muchas las almas escogidas, como Sta. CATALINA DE GÉNOVA¹⁶¹ –que goza de especial autoridad– cuyas revelaciones, verdadera teología sapiencial, ayudan, no menos que la reflexión teológica, a entender mejor los datos revelados sobre este misterio del “más allá”. He aquí dos testimonios recientes.

1. El primero, que describe una experiencia que tuvo en una larga adoración eucarística ante el Santísimo un alma que conozco bien, es una manifestación conmovedora de la providencia paternal de Dios que busca la salvación de cada uno de los hombres.

“En la vida, como bien sabéis, llega un momento en que la enfermedad o la decrepitud de los años, van haciendo mella en el cuerpo, que, aparte de ser fruto del pecado: la enfermedad, el dolor, el sufrimiento y los años vividos en el sufrimiento. Yo lo utilizo para bien, porque así permito que ejerzáis virtudes como la paciencia, que es importante, y además los que os ayudan en esos trances también ellos ejercen virtudes de misericordia, de caridad, de compasión; y, todo ofrecido, va siendo una corona grande para que me la presentéis.

“Cuando un alma no me presenta sus dolores, sus sufrimientos, es su ángel custodio el que me los presenta por ella y me los trae con dolor, porque no los ofrece junto al alma. Nada se puede desperdiciar, nada se desperdicia, y el ángel que ama a su pupilo me los presenta. Y bien, llega un momento en que Mi Amor llama al alma; Yo soy Amor, quiero que lo entendáis bien, quiero que lo comprendáis, porque en Dios todo es Amor. Cuando llamo al alma, en ese momento se separa de su cuerpo terreno, pero aún se queda dentro de su cuerpo terreno, porque con su cuerpo terreno ese alma inmortal y profundamente Mía –porque la he creado y porque la amo– debe ser juzgada por Mí, porque el cuerpo también le sirvió para el bien y para el mal, y es de justicia que así sea. Cuando Yo llamo al alma, el alma que es Mía y me ama, se siente alborozada, se siente feliz, se siente contenta porque ya está en estos últimos

¹⁶¹ Pueden verse compendiadas en la Obra cit. de R. GARRIGOU LAGRANGE

instantes vislumbrando Mi voz, vislumbrando Mi presencia, vislumbrando a Mi Santísima Madre, vislumbrando todo el Cielo; entonces, ese alma que sabe que la he llamado, que sabe que soy el Amor, su Creador, su Redentor, el Dios Eterno, el Dios que la ama, el Dios Puro, el Dios lleno de Justicia, el Dios lleno de Misericordia, me ve según su capacidad de amor, y se da cuenta que no es digna todavía de Mí, que no es digna de juntarse y de unirse a la Pureza, al Amor trascendente, a la perfecta Misericordia, a la perfecta Bondad, a todos Mis atributos, y ella con un gran dolor, pero con una gran justicia interior se aleja y va a lo que llamáis purgatorio”

“El purgatorio es un estado del alma, el alma ahí, que me ha visto, que conoce, que sabe, porque ya ha estado penetrada por Mí, pena. Pena profundamente porque quiere volver a verme, a sentirme, a ser Mía, y sabe que no puede con un dolor enorme por la mucha necesidad que siente de Mí, que le va purificando. Por otro lado, va viendo como cada pecado que cometió, y lo ve con una luz sobrenatural, era una herida tremenda a Mi Corazón y eso a ella la hiere profundamente también: de cómo ha podido ofender al Amor, al Corazón de el que más la amaba y ella más ama, y ese dolor junto con otros, la destroza también, hijos Míos, y así va recorriendo su vida purificándose de tantas faltas, de tantos pecados, pero siempre dentro de la esperanza, sabiendo y conociendo que un día llegará a estar unida totalmente a Mí; por eso el alma, cada vez que va pasando el tiempo, y digo tiempo de una manera humana para que entendáis mejor, sufre de alguna manera más porque sabe que cada vez se aproxima más el momento de nuestro encuentro definitivo, y eso le provoca un ardor cada vez más grande, no son llamas de fuego como las entendéis aquí en la tierra: no hay cuerpo, son llamas abrasadoras, por supuesto, pero de amor, que abrasan más que el fuego que vosotros conocéis en la tierra y queman, queman, pero es interior, todo muy interior.

“Y ¿qué va pasando con las almas que desgraciadamente no me aman? Esas almas también pasan por una purgación terrena final muchas de ellas, y otras no, porque Mi justicia es tan perfecta que conociendo que se van a condenar, como en la tierra hicieron alguna cosa o acto bueno: alguna obra de caridad, algo que fue meritorio, no permito que sufran; entonces, las llamo igual que a las otras.

“Pero a diferencia de las almas que sienten esa alegría ese amor de Dios, y se regocijan, ellas no, se revelan y no quieren escuchar Mi voz, no querían ir al Amor, porque ellas sentían y sienten en esos momentos una aversión profunda hacia Mí: ante Mi grandeza, ante Mi Misericordia, ante Mi dulzura, ante Mi ternura, y sienten todavía más rabia, sienten más furia, me rechazan, y me vuelven a rechazar.

“Yo que les amo también como a todos, porque he creado a todas las almas, buenas y malas, voy enseñándoles la esperanza en la salvación, voy enseñándoles Mi Amor y se lo abro, y les hago ver infinitud de maravillas para que aún en esos momentos de aversión y odio, para que por fin me digan: Sí, perdón, nuestra alma, o mi alma, es tuya Señor y haz con ella lo que consideres. Sí, hijos míos. Hay algunos que ante tanto amor, ante tantas ternuras de Mi Corazón, por fin sienten que son de Dios, y su aversión y su odio hacia Mí se convierte en un cierto amor, y no digo que grande, porque son almas que todavía no tienen esa capacidad, entonces se van ellas mismas, porque cada alma a sí misma “se juzga” delante de Mí, a un purgatorio

mucho más triste, más oscuro, más penoso, más tenebroso, donde a veces, casi ni siquiera conoce que está salva, por esas almas tenéis que pedir mucho porque aunque se han salvado como os digo, apenas lo vislumbran.

“Después están las almas que a pesar de todas Mis ternuras y de enseñarles todo lo que es Dios, todo lo que Mi Amor ha hecho por ellas, todavía se empecinan más, y más, y más ante cada atributo Mío, odiándome más. Se llenan de soberbia, una soberbia profunda y querrían hasta ser Dios. Hijos, es tremendo lo que sucede con estas almas. Mi dolor es tan grande, me provocan tanto daño. A pesar de Mi Pasión, a pesar de todo lo que hice por ellas, hijos, no hay manera, su soberbia es tanta, y su mal es tanto, tanto, que no me queda más remedio que dejarlas a su triste destino y van derechas a las cavernas infernales con los demonios por los siglos sin fin.

“En este último trance también el cuerpo terreno de alguna manera tira del alma, e igualmente que Yo llamo, también la tierra llama, y cuando me refiero a la tierra, me refiero a todo lo material, a todo lo que es humano, y se provoca una lucha, una lucha en la que veces el alma no sabe para dónde tirar, y es dura, porque es el trabajo de la muerte hijos, por eso es bueno que encomendéis a todos los agonizantes, cómo ya hacéis, para que al oír Mi llamada vengan felices y comprendan que van a ir a su Patria definitiva y eterna: al Amor, al Dios que las creó y que las espera con ese regocijo interno, con esa felicidad profunda. San José patrón de la buena muerte estará ahí siempre, con los santos que vosotros amasteis y con vuestro ángel y los ángeles que os he dado a través de vuestra vida y estarán ayudándoos en ese trance que para el mundo es tan tremendo y que para Mí: Dios, es tan sublime, aunque sea incognoscible para el hombre.

“Vais a los brazos del Amor, en el Amor, dentro del Amor, vais a la Felicidad Eterna. Las moradas que os tengo preparadas ¡son tan bellas! que como tantos santos si las vieseis, si comprendieseis, si entendiéis, desearíais ir allí para estar ya por fin siempre conmigo, pequeñas almas que os aferráis tanto a todo lo que es tierra, a todo lo que al final es humo, hijos Míos, y que un día se va de las manos”.

2. El segundo describe la oración de perfecta caridad que consume de amor a las benditas almas del purgatorio. (No buscan retener nada para sí mismas, porque no tienen interés propio. Sólo aspiran a dar gloria a Dios)¹⁶².

“Mi Ángel de la Guarda se acercó y me dijo con circunspección: “Reza mucho por las almas del Purgatorio que tanto oran por todos vosotros. Los fieles difuntos están muy olvidados, demasiadas personas ingratas descuidan el rezar por ellos”.

Con un gesto de su mano, me hizo ver entonces-en una visión interior muy clara-a las benditas almas del Purgatorio, sumergidas en el gran y constante fuego del Amor Infinito. Pude contemplar su oración perfectamente, aunque me es imposible

¹⁶² Interesante testimonio dado a conocer por la Revista mariana María Mensajera. Nº 364, Noviembre-Diciembre 2011., 12-13.

explicar cómo conseguí percibirlo. Hasta ese momento, desconocía que las almas del Purgatorio rezasen por nosotros, pensaba que se limitaban a padecer su pena sin más. Sin embargo, su plegaria es muy intensa, a la vez que diferente a la nuestra, incomparablemente más bella, más verdadera, más rica en armonía y unidad, puesto que no se mezcla con lo sensible.

Rezan, revestidas de la Caridad divina que las consume de amor, y esto les produce muchísima alegría en medio de un profundo dolor, condición misma de su estado, como indica San Pablo en la primera epístola a los Tesalonicenses: “con gozo en medio de la tribulación (Tes 1, 6).

Pude observar que oran continuamente, en una súplica serena y desinteresada. Lo que reciben del amor divino que las colma, quieren entregarlo a los demás, no buscan retener nada para sí mismas porque, de alguna manera, no tienen interés propio, sólo aspiran a dar gloria a Dios, expandiendo Su Amor Infinito a los demás para que así puedan entrar en el Reino de los Cielos.

Otro detalle que me llamó mucho la atención es su extrema compasión por sus semejantes, sobre todo por aquellos que comparten su mismo estado, sin olvidar a las personas que conocieron en vida y que todavía continúan su peregrinar por la Tierra.

Desean con ardor la salvación eterna de todos los miembros de la Iglesia militante para que así Dios sea glorificado. No cesan de implorar por esta intención”.

Después de esta visión mi Ángel Custodio me explicó lo que dice la Liturgia sobre el Purgatorio:

“Las benditas Almas del Purgatorio están en constante oración, todo en ellas es oración, porque están completamente entregadas a la Pura Voluntad de Dios. Se unen de manera particular a todas las celebraciones litúrgicas de la Tierra, y estas fiestas de la Iglesia marcan para ellas un cierto ritmo, aunque no conocen ya la medida del tiempo.

Su oración es una adoración muy pura, unida a la alabanza al Altísimo (celebran las Misericordias del Señor). Rezan unas por otras, pero no por ellas mismas, ya que están arrebatadas en la Pura Voluntad de Dios y se olvidan de sí mismas. Imploran sin cesar por las demás almas purgantes saben que cada liberación de una de ellas contribuye a aumentar la Gloria de Dios y esta glorificación del Señor es, de alguna manera, su única preocupación. Desligadas de todos los obstáculos de la sensibilidad y de la concupiscencia, pueden rezar unas por otras a la luz de un amor perfecto.

Con ocasión de alguna festividad y, muy en especial, las de la Santísima Virgen María, muchas almas son liberadas, lo que ocasiona gran alegría para todo el Purgatorio.

Cada Misa les aporta también numerosos consuelos, sobre todo aquellas que se celebran por su alma difunta, y muy en particular las que celebra la Iglesia el día 2 de noviembre.

Son asiduas en pedir a Dios por la conversión y la santificación de todos los hombres e incluso pueden dirigirse a la Santísima Virgen María y a los Santos, para pedirles su intercesión a favor de todos los que estáis todavía en la Tierra, sin olvidarse de aquellos que rezan por su liberación.

La oración de las Almas del Purgatorio es perfectamente humilde, confiada y agradecida.

Saben que verán a Dios cara a cara, a pesar de su indignidad; son conscientes de su necesidad de purificación, ésta será dolorosa pero les permitirá poseer a Dios. Por este motivo gozan intensamente en el seno de los dolores más vivos.

Su ciencia es mayor y más completa, pudiendo saborear algunos misterios que para nosotros todavía son de fe.

Agradecen a Dios sin cesar todas las gracias que les ha concedido: ahora su ciencia es más grande y más completa, pueden ya saborear algunos misterios que para vosotros son todavía de fe.

Observa cómo la oración de las Almas del Purgatorio: ¡Es tan hermosa, pura, serena, tan perfecta! Estas son las grandes dichas del Purgatorio que no excluyen para nada la pena, el gran sufrimiento de satisfacción, pero que son como luces en la noche, como testimonios del amor infinito de Dios”.

Y me dije, consolado, para mis adentros: “¡El Purgatorio es un mundo de oración! Para las Benditas Almas la oración es el lenguaje de la Divina Caridad, en el ardiente Amor de Dios. ¡Dios mío, si pudiéramos rezar así, con tanto fervor y amor como las Benditas Almas del Purgatorio...!”

(Fray Marcos).

Es notable la semejanza convergente de este testimonio con otros más conocidos; tales como los de Santa Catalina de Génova -que R. Garrigou Lagrange consideraba como un valioso “lugar teológico”- de orden sapiencial, para el avance de la ciencia de la Teología del más allá - o los más recientes de María Simma. Puede consultarse, entre otras obras a ella dedicadas, *El sorprendente Secreto del Purgatorio*, por María SIMMA/Sor Emmanuel, que distribuye la Editorial María Mensajera de Zaragoza.

CAPÍTULO IV

EL INFIERNO



“Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal van al infierno¹⁶³. El infierno es el estado de eterna desdicha en que se hallan las almas de los réprobos, con el diablo y sus ángeles” (de fe).

163 La palabra infierno proveniente del latín, “infernus” (lo que yace debajo, la región inferior), traduce los nombres empleados en las lenguas bíblicas originales –en una revelación progresiva– para designar la morada de los muertos. Las denominaciones hebreas del lugar de los muertos son: *Seól* (heb. she’ól): Significa “mundo invisible o lugar de los muertos sin espíritu”.

Gehenna (gr. guéenna), Lugar cercano a Jerusalén donde se quemaba la basura. (Mt. 5,29–30; 18,9, Mc. 9,42 ss. Se usa en el Nuevo Testamento. Ambos se referían originariamente con un término general evanescente e impreciso, a aquel lugar llamado “morada de los muertos”, sin especificar si son condenados o no, pues estaban esperando el juicio.

Pero el concepto juicio de *Seol* fue evolucionando. Originariamente concebido como una morada indiferenciada de todos los muertos, se fue progresivamente estratificando. En el período inter-testamentario

“Salvo que elijamos libremente amarle no podemos estar unidos con Dios. Pero no podemos amar a Dios si pecamos gravemente contra El, contra nuestro prójimo o contra nosotros mismos: “Quien no ama permanece en la muerte. Todo el que aborrece a su hermano es un asesino; y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él” (1 Jn 3, 15).

“Nuestro Señor nos advierte que estaremos separados de El si no omitimos socorrer las necesidades graves de los pobres y de los pequeños que son sus hermanos (cf. Mt 25, 31–46). *Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de El para siempre por nuestra propia y libre elección.* Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra “infierno” (CEC 1033).

El infierno es como la continuación o floración connatural de la muerte espiritual del pecado, en muerte eternamente vivida, de modo análogo a la relación entre la vida de la gracia en el estadio peregrino y la gracia consumada en visión a la luz de la gloria.

“Dios no predestina a nadie a ir al infierno (cf DS 397; 1567); para que eso suceda es necesaria una aversión voluntaria a Dios (un pecado mortal), y persistir en él hasta el final. En la liturgia eucarística y en las plegarias diarias de los fieles, la Iglesia implora la misericordia de Dios, que “quiere que nadie perezca, sino que todos lleguen a la conversión” (2 P 3, 9): Acepta, Señor, en tu bondad, esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia santa, ordena en tu paz nuestros días, líbranos de la

ya se creía que existían dos compartimentos distintos que albergaban respectivamente a los réprobos y a los justos. (Esa evolución está muy bien expuesta por C. POZO en VSG, 6-84).

Hades (gr. hád's): quiere decir “tumba” ó “sepulcro”, inframundo, morada de los muertos (palabra utilizada en el Nuevo Testamento). También el concepto de Hades fue evolucionando hasta llegar a ser concebido en el período intertestamentario no como uniforme, sino estratificado. *El Tártaro* –gr. Tartaróo– (el horco tenebroso) se concebía como un lugar que existía debajo del Hades para castigar a los malos. Es el mismo Jesús quien lo ratifica en aquella parábola de Lucas 16, 19 (Parábola de Lázaro y el rico Epulón) donde hace referencia tanto al Seno de Abraham, lugar de descanso, como al Hades referido como a “ese lugar de tormentos” de donde nadie sale por toda la eternidad, lugar de castigo para los “malos” o impíos”.

El Seno de Abraham como tal, se menciona solamente en dos versículos del Evangelio de San Lucas (Luc. 16, 22-23): la *parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro*, que nos describe un lugar donde el alma de los justos comparten el reposo y la felicidad de Abraham, “*el padre de los fieles*” –*nuestro Padre en la fe*; no obstante esta “felicidad” no era una felicidad completa, sino más bien una felicidad “imperfecta” donde no se gozaba de la visión beatífica de Dios, donde no se sufría, sino que era aquel lugar de descanso hasta después de ser vencidos el pecado y la muerte tras la Gloriosa Resurrección del Salvador Jesucristo.

El Infierno de castigo (gehenna, tártaro, horco tenebroso) no hay que confundirlo con el Hades o “Seno de Abraham” o “Limbo de los Padres”, ni con el Limbo de los niños, que los latinos designaban originariamente con el mismo vocablo: lugar inferior. Actualmente se designa con la palabra infierno, de modo exclusivo, el estado –y lugar– de eterna condenación de los réprobos. En este sentido se entiende en nuestro enunciado dogmático.

condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos (MR Canon Romano 88)”. (CEC 1037).

1. *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* (monismo materialista).

“*La enseñanza de la Iglesia* afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, “el fuego eterno”(cf. DS 76; 409; 411; 801; 858; 1002; 1351; 1575; SPF 12). (CEC 1035). El símbolo Quicumque confiesa: “Y los que obraron mal irán al fuego eterno”.

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. 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.

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 réprobos 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*”.

Juan Pablo II en su catequesis sobre el infierno de 1999, tan comentada y tergiversada en los medios, explícitamente hablaba de unos condenados que son ángeles caídos, los demonios, seres espirituales y libres. Con respecto a la condenación de hombres, se limitó a reconocer, con toda la tradición –como aclaró el P. Cándido Pozo en “Alfa y Omega” aquel verano– que la Iglesia no tiene una especie de poder de hacer canonizaciones al revés, es decir, de declarar quien se ha condenado, de modo paralelo a aquel con que declara que un santo se encuentra en la bienaventuranza eterna.

Por lo demás –añadía en ese escrito el P. Pozo–, si el infierno es esencial y primariamente un estado –como enfatizó el Pontífice en su catequesis–, y sólo secundariamente un lugar determinado (que no todos –no es mi caso– admiten), no puede decirse simultáneamente que se admite el infierno, pero que está vacío; un estado que no diese en nadie, simplemente no existiría.

La afirmación de que Dios creó el infierno sólo para asustar a los hombres no resiste el menor análisis¹⁶⁴. Proceder de esa manera con los hombres es gravemente ofensivo a Dios, pues equivale a acusarlo de deslealtad y de no reconocer la apertura y deber del hombre de buscar la verdad, que funda su derecho a conocerla sin embustes ni engaños, por muy bienintencionados que fueren. En el Evangelio la escena del Juicio Final afirma con toda claridad, con aquella belleza insuperable de los autores sagrados, que las penas del infierno serán efectivamente aplicadas en la escena del Juicio Final: “Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria rodeado de todos los ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones serán reunidas en su presencia, y él separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrá a aquéllas a su derecha y a éstos a la izquierda (...) Éstos irán al castigo eterno, y los justos a la vida eterna” (Mt 25, 31–46). Ante esta categórica

164. G. MUCCI S.J., “L’inferno vuoto” *La Civiltà Cattolica*, n° 3788, Abril del 2008.

descripción, ¿cómo se pudo retorcer tanto su interpretación, hasta concluir que “el infierno está vacío”?

El Juicio Final, por otra parte, tendrá lugar después de la resurrección de los cuerpos al fin del mundo, pero cada hombre ya habrá pasado por un Juicio Particular, inmediatamente después de su muerte, y su destino individual habrá sido trazado desde entonces: las almas de los destinados al Cielo pasarán antes por el Purgatorio —a menos que ya estén enteramente purificados de cualquier mancha— para purificarse de las culpas que no hayan purgado durante la vida; y las almas de los réprobos (condenados) serán precipitadas inmediatamente en el infierno, donde esperarán la resurrección de sus cuerpos para unirse a ellos, y así se presentarán delante del Supremo Juez a fin de recibir la sentencia confirmativa y ser lanzados en cuerpo y alma al infierno. Dios sin duda “quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad”, como dice San Pablo (1 Tim. 2, 4), pero una vez que algunos hicieron libre y locamente su opción por el infierno, Dios en su infinita y perfectísima justicia la respeta. Habiendo el hombre rechazado a Dios, él a su vez sufre el rechazo de Dios, que lo precipita en las profundidades del abismo, de la “gehena” (Mt. 5, 22), “horno ardiente” donde “habrá llanto y rechinar de dientes” (Mt. 13,42).¹⁶⁵

Es sabido que esta expresión “infierno vacío” fue atribuida al inicio de la década de 1980 al teólogo suizo Urs von Balthasar¹⁶⁶. Este conocido teólogo parte de la idea de que “esperar la salvación eterna de todos los hombres no es contrario a la fe”, buscando respaldarse en la autoridad de algunos Padres de la Iglesia, entre los cuales Orígenes y San Gregorio Nacianceno, “compartida por no pocos teólogos contemporáneos, entre los cuales Guardini y Daniélou, de Lubac, Ratzinger y Kasper, así como escritores católicos como Claudel, Marcel y Bloy”. El enunciado de esta tesis suscitó un revuelo mediático y también ásperas críticas, sobre todo en la área teológica germánica, obligando a Von Balthasar a defenderse: “Mis palabras fueron repetidamente tergiversadas en el sentido de que, quien espera la salvación para todos sus hermanos y hermanas «espera el infierno vacío». O en el sentido de que quien manifiesta tal esperanza enseña la «redención de todos» (apokatastasis), condenada por la Iglesia, cosa que expresamente rechazé”. Después de observar que la esperanza de la salvación general y la certeza de que eso de hecho ocurrirá son cosas diferentes, concluye lamentando que sus palabras hayan sufrido una “muy grosera deformación en los periódicos”.¹⁶⁷

165. Ibid.

166. H. Urs Von BALTHASAR, (2000). *Tratado sobre el Infierno. Compendio* (2a edición). EDICEP. Sobre esa temática cf. las *Actas del simposio sobre “Inferno e dintorni. E' possibile un'eterna dannazione?”* celebrado en Florencia en Noviembre del 2010, ed. Cantagalli, Siena 2010.

167. G. MUCCI, *Il inferno vuoto*, cit. “Para comprender de algún modo el infierno —escribe— sería necesario penetrar en el sentido y la gravedad del pecado mortal. El pecado es un misterio, como lo es su castigo. Es el misterio de la criatura que rechaza la fuente y el fin de su ser. La agonía espiritual del infierno es el final horrible de las tendencias pecaminosas maduras por el alma a lo largo de la vida terrena, voluntariamente desarrolladas, y que no acabaron en una sincera conversión. Esto significa que el pecador se prefirió egoístamente a Dios, y Dios ratificó la libre voluntad del condenado. Bajo cierto aspecto, el infierno es el pecador que tuvo éxito, el pecador que consiguió hacer perfectamente lo que quiso, y comenzó a

En cuanto a Joseph Ratzinger que cita Von Balthasar, sin razón alguna, a favor de sus tesis, afirmaba en 1977 que “Dios no trata a los hombres como menores de edad, los cuales, en el fondo, no puedan ser considerados responsables de su propio destino”, sino que “deja incluso al perdido el derecho de querer la propia perdición”¹⁶⁸. Y treinta años después, siendo ya Benedicto XVI, retomó el grave problema en el pasaje de la encíclica *Spe Salvi* (n. 44) que comentamos en el capítulo anterior sobre el purgatorio:

“Puede haber personas –el texto oficial, en latín, dice: “sunt quídam” (es decir, “hay algunos”)– que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero algunas figuras de nuestra propia historia dejan entrever, de manera pavorosa, perfiles de ese tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable, y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra infierno”.

Según el Pontífice, por lo tanto, hay personas –“sunt quídam”– que se condenan. Y, por lo tanto, el infierno no está vacío. En el n° siguiente de la encíclica (45) leemos que “la cerrazón absoluta a Dios no es el caso normal de la existencia humana. En gran parte de los hombres –eso podemos suponer– queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios”, en referencia al purgatorio (vide supra el texto completo sobre el tema).

Es la hipótesis, muy optimista, que le parece más plausible, evidentemente sin comprometer su autoridad magisterial (sólo Dios sondea los corazones y no ha querido revelarnos nada sobre la suerte eterna de nadie; salvo, quizá –según algunos– en lo que se refiere a Judas).¹⁶⁹

2. Fuentes teológicas.

2.1 Sagrada Escritura.

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 ss., el Señor, el Omnipotente tomará venganza de los enemigos de Israel y los afligirá en el día del juicio: “El Señor

hacerlo en esta tierra. Por eso, el infierno es obra del hombre, cuya voluntad Dios respeta. El hombre obtiene en el infierno lo que quería obtener”.

168. J. RATZINGER, *Escatología, Morte e vita eterna* (1977), 225 de la ed. italiana.

169. Según numerosas revelaciones particulares, tales como las conocidísimas de Fátima (“son muchas las almas que se pierden”, también “porque son pocos los que rezan y se sacrifican por ellas”), no pocas mariofanías posteriores y tantas otras manifestaciones a santos canonizados, como Santa Teresa. Pero, a parte de que no son de fácil interpretación, no tienen la autoridad de la Revelación pública y oficial de la Iglesia, y no son, por ello, vinculantes.

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 Yahvé 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 cercanías 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 habla con frecuencia de la “gehenna” y del “fuego que nunca se apaga” (cf. Mt 5,22.29; 13,42.50; Mc 9,43–48) reservado a los que, hasta el fin de su vida rehúsan creer y convertirse, y donde se puede perder a la vez el alma y el cuerpo (cf. Mt 10, 28). Jesús anuncia en términos graves que “enviará a sus ángeles que recogerán a todos los autores de iniquidad, y los arrojarán al horno ardiendo” (Mt 13, 41–42), y que pronunciará la condenación:” ¡Alejaos de Mí malditos al fuego eterno!” (Mt 25, 41).

“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”. (CEC 1034).

2.2 *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).

3. *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 Tomás¹⁷⁰, 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 eterna¹⁷¹.

El entonces 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 África 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

170. S.Th. II-II, q. 5, a. 2

171. Resumo aquí la excelente exposición de la doctrina del Aquinate sobre este punto de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, cit., 145 ss.

Cristo se apagará, aun con toda su sabiduría y su tecnología, el mundo recaerá 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).

“*El subconsciente y la eficacia de las fuerzas ocultas de la mente humana* – escribe el Prof. M. Guerra Gómez, reputado estudioso en estos temas¹⁷²–son como el refugio obligado de los no creyentes en lo trascendente y sobrenatural a la hora de explicar muchos de los misterios, incluidas las posesiones diabólicas. *Ciertamente los poderes del subconsciente y las fuerzas ocultas desconocidas de la mente son enormes e insospechados*. La consciencia, o conciencia psicológica, se parece a un gigantesco iceberg con una mínima porción visible y el resto sumergido en las oscuras profundidades marinas. Debajo de lo consciente, se halla lo preconsciente, lo subconsciente (especie de sótano de factura y uso personal)¹⁷³ y lo inconsciente (según dicen, sótano colectivo con un montón de mitos y tendencias acumulados a lo largo de la historia de la humanidad). En nuestros días el subconsciente, se ha convertido en un descomunal saco roto donde se arroja todo lo inexplicado, a veces inexplicable, sometido a las fuerzas ocultas de la mente humana, desde lo esotérico de cualquier tipo hasta los fenómenos parapsicológicos y místicosesotéricos. El movimiento pseudorreligioso *Nueva Era* –sobre la que alerta la CDF en un documento firmado por Ratzinger (no pocos la consideran como ideología del Anticristo)–, ha puesto de moda la adivinación o conocimiento de lo oculto, también del porvenir, por un sinnúmero de modos o medios, bastantes de uso tradicional (astrología, bola de cristal, cristales, horóscopo, nigromancia o lectura de las líneas de la mano –buenaventura gitana–, tarot y otros tipos de cartas, etc.)”. La astrología vincula la vida y las acciones de los hombres, así como los acontecimientos de la historia de los astros, especialmente a las constelaciones del zodiaco¹⁷⁴. Tiene razón

172. M. GUERRA GÓMEZ, *Las sectas*. (Su dimensión humana, sociopolítica, ética y religiosa). Edicep. Valencia 2011., 156 ss.

173. “La “Pantomnesia” –palabra compuesta de dos griegas que significa, “recuerdo de todo”– designa la facultad que tiene el hombre de archivarlo todo en la memoria desde que nace, también lo ya olvidado y lo captado de modo inconsciente tras el uso de razón (mensajes subliminales, etc.). La memoria lo registra todo, aunque sea capaz de recordar sólo pocas cosas de modo consciente, muchas más en estado hinóptico y todo o casi todo en situaciones peculiares de conciencia profundamente alterada: trances extáticos, etc.”. M. GERRA, *Las sectas*, cit., 156.

174. M. GERRA, *Las sectas*, cit., 168 ss. “El 25% de la población española cree que nuestro destino está escrito en alguna parte y que se puede penetrar en él por el horóscopo, porcentaje que se eleva al 36% entre las mujeres jóvenes. El 47 consultado ha consultado alguna vez el horóscopo, el 11% el tarot y los números (CIRES, noviembre, 1991). En la medida en que desciende el nivel de religiosidad católica crece el de la credulidad en la astrología, las cartas, el espiritismo y los distintos métodos de adivinación del porvenir; en los agnósticos y ateos asciende a más del 33% (5º Informe Foessa). Últimamente ha sido más llamativa la eclosión y proliferación del ocultismo que las sectas de signo tradicional. Sus fenómenos aparecen en programas diarios de televisión, cabinas en algunos supermercados a más de 30 euros cada consulta

B. Pascal: “Incrédulos, los más crédulos” (*Pensamientos*, 19, 95) y G. K. Chesterton: “Quien no cree en Dios creará en cualquier cosa”.

El Beato Juan Pablo II urgió en su carta programática pastoral para el “comienzo del nuevo milenio”, a intensificar la formación en la buena doctrina y en la vida de oración para no ser arrastrado por la marea de propuestas pseudorreligiosas letales para la fe ortodoxa y la recta moralidad, que arrastran a las masas antaño cristianas por el precipicio de todos los errores teóricos y prácticos al abismo de una apostasía silenciosa. “Se equivoca quien piense que el común de los cristianos se puede conformar con una oración superficial, incapaz de llenar su vida. Especialmente ante tantos modos en que el mundo de hoy pone a prueba la fe, no sólo serían cristianos mediocres, sino «cristianos con riesgo». En efecto, correrían el riesgo insidioso de que su fe se debilitara progresivamente, y quizás acabarían por ceder a la seducción de los sucedáneos, acogiendo propuestas religiosas alternativas y transigiendo incluso con formas extravagantes de superstición. Hace falta, pues, que la educación en la oración se convierta de alguna manera en un punto determinante de toda programación pastoral”¹⁷⁵.

4. *Naturaleza de sus penas*¹⁷⁶.

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).

ordinaria, en pisos de consulta privada, el horóscopo diario en todos los periódicos, etc. Desde hace pocos años, más de 50.000 videntes, etc., tributan a Hacienda en Francia. Si lo hacen es porque sus ingresos son estimables y porque seguramente las tareas esotéricas son su profesión”.

175. *Novo milenio ineunte*, 6-I-2001, n. 34.

176. Cf. en especial la excelente síntesis de la teología tradicional católica sobre esa temática en L. OTT, MTD, in fine. En mi exposición de este compendio he tenido en cuenta también algunas interesantes propuestas del manual de C. POZO, VSG., 84-92. En la parte III desarrollo monográficamente el estudio – aquí sólo incoado en sintética visión de conjunto, como anuncié en la introducción general a este libro– de las características del estado de bienaventuranza antes y después de la Parusía del Señor, en perspectiva eucarística, eclesiológica y mariológica.

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 inadmisibles, del gozo sin medida, de la compañía de Cristo, de la Virgen Santísima, de los Ángeles 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.¹⁷⁷

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

177. R. GARRIGOU LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*. cit., Ibid.

condenado es incapaz de contrición, 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. Cf. GARRIGOU LAGRANGE, *La vida eterna*, cit.

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 –hasta hace unos decenios– 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 (Jd., 6; 2, P 2, 4; Ap. 20, 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 restablece el orden creatural perturbado (“malum pssionis ob malum actionis”).

5. 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 Hch 3,21, no se refiere a un cambio en la suerte de los condenados, sino a la 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 convertirse¹⁷⁸.

A no ser por miedo a jugarse el destino eterno a una sola baza y por la falta de experiencia gozosa de Dios en Cristo, no se entiende cómo puede satisfacer a un

178. Cf. S. Th. I II 85, 2 ad 3; Suppl. 98, 2, 5 y 6.

cristiano una creencia según la cual, tras la muerte, no subsiste el yo completo, responsable de lo bueno y de lo malo que cada uno hace en esta vida, sino uno solo de sus elementos, el alma no personal o individual, sino común a innumerables cuerpos”.

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.

6. *Llamamiento a la responsabilidad.*

Las afirmaciones de la Escritura y las enseñanzas de la Iglesia a propósito del infierno son un llamamiento a la responsabilidad con la que el hombre debe usar de su libertad en relación con su destino eterno. Constituyen al mismo tiempo un llamamiento apremiante a la conversión: “Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la puerta y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que la encuentran” (Mt 7, 13–14):

“Como no sabemos ni el día ni la hora, es necesario, según el consejo del Señor, estar continuamente en vela. Así, terminada la única carrera que es nuestra vida en la tierra, mereceremos entrar con él en la boda y ser contados entre los santos y no nos mandarán ir, como siervos malos y perezosos, al fuego eterno, a las tinieblas exteriores, donde ‘habrá llanto y rechinar de dientes’ (LG 48). La realidad del infierno nos enfrenta con una realidad de nuestra libertad: tenemos toda la gracia de Dios para vencer y ser felices aquí y en la otra vida. Pero somos libres de construir nuestra vida desoyendo a Dios, de hacernos desgraciados aquí y para siempre. Dios, al crearnos, ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Ha querido una historia que sea una historia verdadera, hecha de auténticas decisiones, y no de una

ficción ni un juego.¹⁷⁹ 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”¹⁸⁰. “*Por la gracia como don gratuito de Dios, somos realmente salvados*”¹⁸¹. Pero la salvación es al mismo tiempo fruto de la libre acogida y *tarea* de correspondencia *al don de la gracia*: “per laboriosam et sociam operam, per studium bonae voluntatis”¹⁸².

Y, por eso, nos enfrenta también con la urgencia del apostolado: no podemos dejar a la gente que viva en pecado, que ponga en peligro su felicidad eterna. Ser conscientes de que junto a nosotros pueden vivir personas que no están habitualmente en gracia de Dios. Sentir la urgencia grave de ayudarles, de decirles la verdad de su situación: “No me gusta hablar de temor, porque lo que mueve al cristiano es el Amor de Dios, que se nos ha manifestado en Cristo y que nos enseña a amar a todos los hombres y a la creación entera: pero si debemos hablar de responsabilidad, de seriedad. No queráis engañaros a vosotros mismos: de Dios nadie se burla, nos advierte el mismo Apóstol”¹⁸³.

“*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*”. Y, como consecuencia, de su ardiente labor apostólica, de la que se nos pedirá cuentas¹⁸⁴.

En cuanto a Joseph Ratzinger, que cita Von Balthasar a favor de sus tesis, afirmaba en 1977 que “Dios no trata a los hombres como menores de edad, los cuales, en el fondo, no puedan ser considerados responsables de su propio destino”, sino que “deja incluso al perdido el derecho de querer la propia perdición”¹⁸⁵. Treinta años después, siendo ya Benedicto XVI, retomó el grave problema en el comentado

179. San JOSEMARÍA E., *Las riquezas de la fe*, 28.

180. Cf. FAYNEL, *La Iglesia*, t. I., 292.

181. Ef 2,8.

182. *C. Gent.* 3,14.

183. San JOSEMARÍA E., *Las riquezas de la fe*, cit.

184. “La redención realizada por Cristo –escribe San JOSEMARÍA– 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 si 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).

185. J. RATZINGER, *Escatología, Morte e vita eterna*, 1977., 225 de la ed. italiana.

pasaje de la encíclica *Spe Salvi* (n. 44) que comentamos en el capítulo anterior sobre el purgatorio:

“Puede haber personas -el texto oficial, en latín, dice: “sunt quídam” (es decir, “hay algunos”)- que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero algunas figuras de nuestra propia historia dejan entrever, de manera pavorosa, perfiles de ese tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable, y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra infierno”.

Según el Pontífice, por lo tanto, hay personas -“sunt quídam”- que se condenan. Y, por lo tanto, el infierno no está vacío. Sin embargo, hace suya la hipótesis, muy optimista, que le parece más plausible, evidentemente sin comprometer su autoridad magisterial (sólo Dios sondea los corazones y no ha querido revelarnos nada sobre la suerte eterna de nadie, salvo, quizá, en lo que se refiere a Judas)¹⁸⁶ que propone en el n° siguiente de la encíclica (45): “la cerrazón absoluta a Dios no es el caso normal de la existencia humana. En gran parte de los hombres -eso podemos suponer- queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios”, en referencia al purgatorio (vide supra el texto completo sobre el tema).

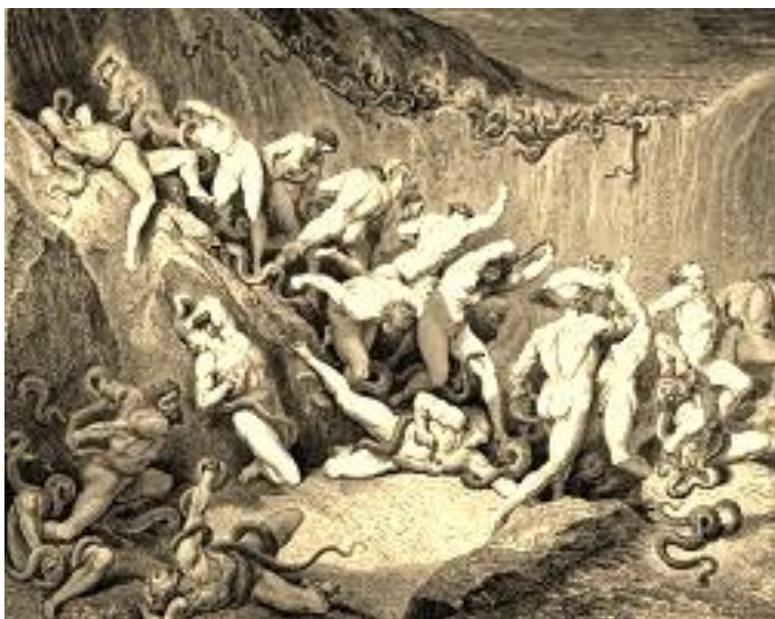
186. Según numerosas revelaciones particulares, tales como las conocidísimas de Fátima (“son muchas las almas que se pierden”, también “porque son pocos los que rezan y se sacrifican por ellas”), no pocas marifanías posteriores y tantas otras manifestaciones a santos canonizados, como Santa Teresa. Pero, aparte de que no son de fácil interpretación, no tienen la autoridad de la Revelación pública y oficial de la Iglesia; y no son, por ello, vinculantes. Con todo, sería una imprudencia despreciar los dones carismáticos del Espíritu Santo al Pueblo de Dios que es la Iglesia, además de una desobediencia al explícito mandato de San Pablo (en 1 Tes 5, 19). Me ha parecido conveniente, por ello, incluir en anexo algunos autorizados testimonios de testigos del más allá.

EXCURSUS TEOLÓGICO SAPIENCIAL SOBRE EL DOGMA DEL INFIERNO

Por Saulo de Santa María

“Y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue arrojado en el estanque de fuego. Pero los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque, que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte”.

Apocalipsis 20:15; 21:8



No es del gusto general oír hablar del infierno o de la muerte, así lo reflejan nuestras diarias conversaciones con los amigos, los compañeros de trabajo o los comentarios de las noticias televisivas cuando muere algún personaje célebre. Lo mismo ocurre cuando muere un familiar o un amigo, solemos regalarle un pasaporte gratis que lo lleva directamente al cielo sin pensar que el destino de esa alma solo lo decide Dios que es el dueño de la vida y de la muerte, el Justo y el Veraz. La Justicia de Dios es inalcanzable e incomprensible para el hombre. Es Dios quien por su propia naturaleza es Justo, su justicia es perfecta, emanada de su divina Omnisciencia (Is. 45, 21–24). En contraposición, la Justicia del hombre es imperfecta y profundamente distinta de la Divina, nunca llegará a ser perfecta, por tanto sus

juicios pueden ser erróneos, salvo la de aquellos “justos” que viviendo en santidad la plena gracia de Dios, comparten como don divino la justicia procedente de la Divinidad.

Hay mucha confusión con el tema del infierno, confusión plenamente enraizada con la grave contaminación que está afectando a la Iglesia Católica por parte de sectas protestantes, gnósticas, teosóficas, espiritistas, religiones orientales, Testigos de Jehová, teorías de teólogos herejes o simplemente con las enseñanzas de la Nueva Era (New Age) tan en boga hoy en día.

Otro factor contribuyente a esta confusión e ignorancia de este fundamental Dogma, es aquel “silencio” o ausencia total de la palabra infierno en las homilias de algunas parroquias, hasta llegar a suprimirse de las lecturas, como ocurrió en un caso reciente que conozco personalmente, cuando un sacerdote suprimió alegremente una frase del Santo Evangelio, donde se mencionaba la frase “... Y allí será el llanto y rechinar de dientes” (Lc. 13, 28). ¿Cómo podemos interpretar esta actitud de algunos sacerdotes? Puede haber varias respuestas, pero las más acertadas son, que se debe a una TIBIEZA latente, a una falta de FE en los primordiales Dogmas de nuestra Santa Religión, a una falta de DESOBEDIENCIA al Magisterio de la Iglesia y al Santo Padre, y a un ENVENENAMIENTO DOCTRINAL con teologías modernistas y afines.

En las homilias y catequesis no se habla ni del Infierno ni del Demonio, se tratan estos temas “diplomáticamente”, como “con pinzas”, para no asustar al personal. La predicación sobre los NOVÍSIMOS ya no se hace, se ha caído en el olvido, no se toma ejemplo de grandes predicadores y santos como el Santo Cura de Ars, San Vicente Ferrer, San Roberto Belarmino, San Alfonso M^a de Ligorio entre otros.

En las Misas de difuntos se proclama inequívocamente que “el difunto en cuestión ya está en el Cielo”, se halagan los oídos de la familia para no crear psicosis ni angustia o para no hacerles “pasar un mal rato” porque “se pueden traumatizar emocionalmente aquellos caracteres demasiado susceptibles”, difundándose la idea de que Dios es exclusivamente Misericordia infinita, (que es verdad) pero despreciando el rigor de su divina Justicia que también es perfecta, como lo es todo en Dios. Nos olvidamos que la Santísima Virgen de Fátima en 1917, les enseñó una visión terrorífica del Infierno a 3 niños de 7, 9 y 10 años sin que por ello se “traumatizaran”. Enfermizamente hoy en día no se predica sobre el infierno, no ya a los niños, sino tampoco a los adultos. Es una realidad que si un sacerdote habla del infierno, se le tache de proscrito y se le ridiculice hasta llamarle ingenuo o ignorante, porque ese tipo de predicaciones es del pasado cuando se le daba más importancia a la atrición que a la Misericordia y a la misión salvífica, fruto de la inmolación de Cristo en la Cruz.

La tendencia generalizada hoy en día en relación al tema del Infierno, es o negarlo en absoluto o creer vagamente en el con una idea totalmente distorsionada, es decir unos creen que Dios Padre infinitamente Misericordioso no puede destinar a sus hijos a un sufrimiento tan cruel y además eterno, por tanto el Infierno no existe, se niega el dogma; otros creen que si existe, pero que allí no va nadie. Por desgracia,

algunos teólogos modernos como el caso del ex-religioso Leonardo Boff (censurado por Roma) se pregunta “¿Cómo un Dios todo amor, puede condenar a sus hijos a las penas eternas del infierno?”, tanto él como el también desgraciadamente célebre Hans Küng, (ambos herejes), llegan prácticamente a negar dicho dogma, cuestionando su eternidad, es decir que el infierno en el caso de que exista, solo lo sería por un determinado período de tiempo, tras el cual, habría una “amnistía general” y desaparecería para siempre. He tenido la vergonzosa experiencia de oír hablar a un respetado sacerdote religioso, teólogo y profesor en ejercicio de una universidad católica española negar la existencia del Dogma del infierno, afirmando claramente que “Allí no hay nadie, ni va nadie”.

Nuestros padres y abuelos comentan que antes se predicaba más sobre el infierno, que se hablaba tal vez en demasía, pero aun así eso era bueno porque se obtenían muchísimas conversiones, no obstante en la actualidad es todo lo contrario, se omite, se pasa por encima, se tergiversa o se niega. Hemos pasado de la hartura a la duda, de la duda a la ausencia, y de ésta a la negación, es decir a la HEREJÍA estrechamente cercana a la APOSTASÍA. Como ejemplo tomo estas palabras del caudillo de la Teología de la Liberación, Leonardo Boff, al que acolitan algunos sacerdotes y fieles. (Que los lectores juzguen por si mismos): «...Si pudiese, anunciaría esta novedad: el infierno es un invento de los curas para mantener al pueblo sometido a ellos; es un instrumento de terror excogitado por las religiones para garantizar sus privilegios y sus situaciones de poder. Si pudiese, lo anunciaría y ciertamente significaría una liberación para toda la humanidad.” (“Hablemos de la otra vida” Ed. Sal Terrae).

Narra el P. Marcel Nault, que cierto sacerdote en una conferencia carismática dijo a una multitud de unas 3 mil personas y 100 sacerdotes: “Dios es amor, Dios es misericordia y verán su infinita Misericordia en el fin del mundo, cuando Jesús liberará a todas las almas del Infierno, aún a los demonios.” ¡¡Este sacerdote sigue predicando y su Obispo no suspende sus facultades por enseñar tal herejía!!

Tal es el daño que está causando estas erróneas interpretaciones teológicas, que hay seminarios en Hispanoamérica donde años antes florecían y llenaban por completo vocaciones ejemplarizantes, que se han ido vaciando a medida que se introducían estas corruptas ideas que desgarran la FE de los seminarista, propias no ya de un religioso o sacerdote, sino del mismo Demonio o Anticristo.

Es por estos motivos, y por el alarmante convencimiento que cunde entre algunos teólogos, seminaristas, religiosos, fieles y de algún que otro sacerdote de que el Infierno no existe, o de que Dios en su infinita Misericordia, va a preparar una “amnistía” general, perdonando a los condenados y cerrándolo para siempre, por lo que publicamos este artículo que no presenta novedad alguna, solo es un recordatorio de lo que el Santo Magisterio de la Iglesia tiene registrado como Dogma primordial y del que parece que hoy en día es algo realmente “repugnante”, del que hay que huir inmediatamente. Nos dejamos arrastrar por los pensamientos del mundo y sus acólitos: los actores, artistas de moda, escritores famosos, políticos, sociólogos, y los personajillos de la telebasura, los tomamos como personas muy inteligentes, y si

dicen lo que dicen por algo será y habrá que tenerlo en cuenta, ¡¡hay que “estar a la moda”!!

Como botón de muestra expongo a continuación un breve párrafo del libro “Espejos: una historia casi universal” del conocido escritor contemporáneo uruguayo Eduardo Galeano:

«La Iglesia Católica inventó el Infierno y también inventó al Diablo. El Antiguo Testamento no mencionaba esa parrilla perpetua, ni aparecía en sus páginas ese monstruo que huele a azufre, usa tridente y tiene cuernos y rabo, garras y pezuñas, patas de chivo y alas de dragón. Pero la Iglesia se preguntó: ¿Qué será de la recompensa sin el castigo? ¿Qué será de la obediencia sin el miedo? Y se preguntó: ¿Qué será de Dios sin el Diablo? ¿Qué será del Bien sin el Mal? Y la Iglesia comprobó que la amenaza del Infierno es más eficaz que la promesa del Cielo, y desde entonces sus doctores y santos padres nos aterrorizan anunciándonos el suplicio del fuego en los abismos donde reina el Maligno.

En el año 2007, el Papa Benedicto XVI lo confirmó: “Hay Infierno. Y es eterno”.

Los librepensadores, los filósofos, los científicos, los literatos y muchos amantes de la “cultura”, todos ellos hijos de este mundo, seguro que aplaudirán a rabiar la prosa del famoso escritor, pero además de despreciar la palabra de Dios, olvidan flagrantemente que los padres de la filosofía como Sócrates, Platón, Aristóteles, Séneca y Cicerón que aunque paganos, hablaron sobre el Tártaro, aquel infierno de los griegos, “adonde llegaban los impíos que despreciaban las santas leyes”. A pesar de ser “cultos”, las celebridades contemporáneas interpretan algunas obras literarias de los autores clásicos griegos Homero y Virgilio, como simples fábulas de la época y no digamos lo que opinan de las Sagradas Escrituras.

Encontramos en todos los pueblos de esta trillada tierra, la creencia universal del Cielo y del Infierno. Desde los más antiguos pueblos paganos como Asiria, India, etc. hasta los más salvajes pueblos indígenas de la América precolombina y pueblos del África negra una creencia sobre ese lugar de castigo para los malvados.

“Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla” (Mat. 11, 25–30)

I. Origen semántico de la palabra Infierno.

La palabra infierno es una palabra castellanizada proveniente del latín, “*infernus*” Pero como la Biblia no fue originalmente escrita en latín, no podemos encontrar este término en los textos primigenios que fueron hebreo, arameo y griego, por tanto vamos a analizar los diferentes nombres asignados en las lenguas originales, y que se prestan a alguna confusión cuando surgieron las diversas traducciones al igualar el término griego Hades con Gehenna y que son dos conceptos distintos, este análisis semántico no consigue otro fruto que la interpretación apropiada de los diferentes términos, resultado de una revelación progresiva.

Seól (heb. she'ól): Significa “mundo invisible o lugar de los muertos sin espíritu. (Utilizada en el Antiguo Testamento).

Hades (gr. hád's): Quiere decir “tumba” ó “sepulcro.” Inframundo, Morada de los muertos (palabra utilizada en el Nuevo Testamento).

Infernus: (Lat. Infernus): Lo que yace debajo, la región inferior.

Gehenna (gr. guéenna), Lugar cercano a Jerusalén donde se quemaba la basura. (Mt. 5,29–30; 18,9), Mc. 9,42 ss. en la Vulgata latina) (Se usa en el Nuevo Testamento).

Tártaro (gr. Tartaróo), un lugar que existía debajo del Hades para castigar a los malos.

Los tres primeros se refieren a un término general, algo escueto e impreciso, es aquel lugar llamado “Morada de los muertos”, un estado intermedio, sin especificar si son condenados o no, pues estaban esperando el juicio. Los dos últimos sí definen enfáticamente como aquel lugar de castigo para los “malos” o impíos”. Por tanto el Infierno de castigo (gehenna, tártaro) no hay que confundirlo con el Hades o Seol o “Seno de Abraham” o “Limbo de los Padres”. El Seno de Abraham como tal, se menciona solamente en dos versículos del Evangelio de San Lucas (Luc. 16, 22–23): parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro, que nos describe un lugar donde el alma de los justos comparten el reposo y la felicidad de Abraham, “el padre de los fieles”; no obstante esta “felicidad” no era una felicidad completa, sino más bien una felicidad “imperfecta” donde no se gozaba de la visión beatífica de Dios, donde no se sufría, sino que era aquel lugar de descanso hasta después de ser vencidos el pecado y la muerte tras la Gloriosa Resurrección del Salvador Jesucristo.

No obstante lo anterior, el concepto judío de Seol había evolucionado en el período inter-testamentario pues ya se creía que existían dos compartimentos distintos. También en este período, el concepto de Hades evoluciona llegando a ser más puntual, y es el mismo Jesús quien lo ratifica en aquella parábola de Lucas 16, 19 (Parábola de Lázaro y el rico Epulón) donde hace referencia tanto al Seno de Abraham, lugar de descanso, como al Hades referido como a “ese lugar de tormentos” de donde nadie sale por toda la eternidad.

En el Credo apostólico y las Sagradas Escrituras se dice: “...descendió a los infiernos” (dogma definido en 1215 en el IV Concilio Lateranense), hay quien se pregunta confusamente por qué el alma de Jesucristo bajó a los Infiernos, (creyendo sea el Infierno de los condenados), si con su muerte tras la inmolación en el glorioso trono de la Santa Cruz obtuvo la victoria sobre la muerte y el pecado, consiguió la apertura de las puertas del Cielo para todos los justos (Ef. 4, 9–10), y por tanto no era necesario que fuera a ver a los condenados.

Pero, “el porqué bajó a los infiernos” está relacionado con otra pregunta: ¿Bajó solamente al “infernus” Seol o Hades de los justos o seno de Abraham, o también al “infernus” de los condenados? A la primera respondemos lo que claramente rezan las Sagradas Escrituras y el Catecismo de la Iglesia Católica (631, 632, 633, 634 y 635), es decir que Jesucristo bajó a la “morada de los muertos” para proclamar la buena nueva a los espíritus allí detenidos y llevarlos consigo al Cielo, entre esta multitud

de justos estaban San José, los patriarcas y los profetas. A la segunda respondemos que Jesucristo no solo bajó al Seno de Abraham para rescatar a los justos, sino también al infierno de los condenados o Hades según lo escribe San Lucas en Hechos 2, 31 en donde hace clara referencia al descenso a dicho lugar de castigo, para dar testimonio a los espíritus encarcelados, es decir proclamó su victoria sobre la muerte y el pecado, el demonio, y el resto de condenados. No bajó pues para liberar a los condenados, ni para destruir el infierno.

Se entiende entonces que el Seno de Abraham fue un lugar temporal y por lo tanto ya no existe desde la Resurrección de Jesucristo y su Ascensión a los Cielos, demarcándose la perfecta diferenciación entre Cielo e Infierno y el estado intermedio y temporal o Purgatorio.

Por último, una pequeña aclaración: no hay que confundir el “Seno de Abraham” con el Purgatorio, aunque ambos son temporales, el primero ya dejó de existir, y el segundo todavía lo es hasta la consumación de los siglos y la finalización de las penas purgantes del último ser humano que tenga que permanecer allí.

II. Definición: ¿Qué es el infierno?

El infierno es un lugar en el estado de la más grande y completa desgracia eterna, destinado a ser morada de los ángeles réprobos o demonios, junto con su líder llamado Diablo o Satanás. Es también el destino final de las almas de los que ya han muerto y rechazaron libre y voluntariamente a Dios, de aquellos que no aceptaron las gracias de la salvación otorgadas por Dios que en su infinita bondad, merced a su pasión y muerte en la Cruz ha regalado a todos los hombres, por tanto estas almas y todos los demonios están condenados en la eternidad.

III. La existencia del Infierno. El dogma.

La existencia del infierno es un dogma de la Iglesia, definido en el IV Concilio de Letrán (1.215) y explicado en muchos documento del Magisterio. Por tanto al ser dogma de fe hay obligación de creer, de lo contrario caeremos en herejía y apostasía, con la debida carga de pecado mortal. Según el diario de Santa Faustina Kowalska, dice que en su visita al infierno, se le dio a conocer que la mayor parte de los condenados no habían creído en el infierno durante su vida terrenal.

Respecto al Dogma del Infierno, dice S.S. Juan Pablo II el 28 de julio de 1999: “El pensamiento del infierno y mucho menos la utilización impropia de las imágenes bíblicas no debe crear psicosis o angustia; pero representa una exhortación necesaria y saludable a la libertad, dentro del anuncio de que Jesús resucitado ha vencido a Satanás, dándonos el Espíritu de Dios, que nos hace invocar “Abbá, Padre” (Rm 8, 15; Ga 4, 6).

Es muy cómodo para las conciencias anestesiadas negar la existencia del infierno. No se puede creer desde luego que ese rechazo se deba a la ignorancia, o a

una dudosa premisa intelectual. Es más bien una problemática de índole moral, ya que esa doble moral se acomoda a los apetitos carnales de los que no se quieren desvincular, mas bien se desdibuja la arquitectura de la conciencia para admitir toda clase de pecados considerándolos lícitos, de ahí la ausencia de temor. Por eso es tan importante predicar sobre los novísimos, porque aunque resulte indigesto a muchos, solo por el temor se convertirían. Es por eso que los ateos y agnósticos niegan a Dios, pues es fácil creer que si no hay Dios, no hay pecado, por tanto no hay demonio, y menos aún infierno, y consecuentemente se puede vivir libremente, sin temores ni culpas; ya lo decía Dostoyevsky: “Si Dios no existe, todo es lícito”.

La Iglesia es rotundamente clara al afirmar como dogma de fe, que el infierno tiene una duración eterna. Así en las traducciones del griego, se toma la palabra “aionios” que se traduce como “aquello que no tiene fin” en clara referencia a la eternidad del infierno (Ap,14, 11) , es también la misma palabra utilizada por San Juan para hablar de la eternidad de Dios (Rom. 26, 16) y la misma para hablar de la vida eterna (Jn. 3, 16). Esta palabra no tiene doble significado, por tanto es claro que “si Dios es eterno” y “la vida es eterna”, la duración del infierno también es eterna.

Hemos descrito desde el principio, como la revelación de las Sagradas Escrituras es rica en fuentes primarias que describen el infierno bajo varias palabras, bien sean procedentes del arameo, hebreo o griego. No es de recibo, citar todos los versículos de la Biblia donde se menciona al infierno, por tanto el Magisterio de la Iglesia en la actualidad resume el Dogma del Infierno en el Catecismo de la Iglesia Católica en su 1ª parte, 2ª sección, Capítulo 3º, artículo 12, epígrafes 1030 a 1041, y que aquí transcribimos solo dos:

1035 La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, “el fuego eterno” (cf DS 76; 409; 411; 80 1; 858; 1002; 135 1; 1575; SPF 12). La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira.

1037 Dios no predestina a nadie a ir al infierno (cf DS 397; 1567); para que eso suceda es necesaria una aversión voluntaria a Dios (un pecado mortal), y persistir en él hasta el final. En la liturgia eucarística y en las plegarias diarias de los fieles, la Iglesia implora la misericordia de Dios, que “quiere que nadie perezca, sino que todos lleguen a la conversión” (2 P 3:9).

Por otra parte, es necesario reseñar que en el canon romano de la Misa de San Pío V o Misa Tradicional (plegaria eucarística n. 1 del “novus ordo”), recuerda y conserva el dogma del infierno eterno en la oración “Hanc igitur” momentos antes de la Consagración: “... Líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos”.

Jesucristo habla en el Evangelio quince veces del infierno, y catorce veces dice que en el infierno hay fuego. Y en el Nuevo Testamento se dice veintitrés veces que hay fuego.

Son multitud de Santos, Padres de la Iglesia, Teólogos, Doctores, Siervos y Beatos de Nuestra Santa Iglesia que han hablado sobre el infierno, se llenaría más de una página con sus nombres, por tanto solo mencionamos a los más importantes: San Pablo, San Agustín, San Antonio María Claret, El Santo Cura de Ars, Santa Faustina Kowalska, los tres niños de Fátima, Santa Teresa de Jesús, San Juan Bosco, San Juan Crisóstomo, Santa Brígida, San Francisco de Sales, Santa Teresita del Niño Jesús, San Alfonso María de Liguorio, Sor Josefa Menéndez, etc.

IV. ¿Es el infierno un lugar o solamente un estado? ¿Puede ser las dos cosas?

El infierno comprende las dos cosas, es un lugar donde sus moradores están permanentemente en un estado de infelicidad y desgracia total y de muerte renovada, debido a la ausencia de Dios.

Para entender sencillamente la diferencia entre estado y lugar, pasaremos a distinguir y analizar dos conceptos físicos:

Continente: constituye el mismo infierno entendido como lugar físico o espacio dimensional.

Contenido: son los demonios (espíritus) y las almas de los humanos réprobos (almas personales con entidad individual, cuya naturaleza en principio es espiritual, pero que tras la resurrección de la carne, lo será de ambas naturalezas: física y espiritual)

El infierno es por tanto un LUGAR o sitio (continente) por cuanto ocupa un espacio destinado a ser ocupado por algo o por alguien (contenido), aunque este contenido sea de naturaleza espiritual, en este caso los demonios y los condenados en medio del fuego inextinguible.

Queda entendido por tanto, que es ciertamente un lugar. Esto lo corrobora la descripción que de él da Santa Faustina Kowalska: “Hoy, un Ángel me llevó a los precipicios del Infierno. Es un lugar de grandes torturas. ¡Es impresionante el tamaño y la extensión del sitio! (Octubre 1936 – Diario nº 741)

La Teología plantea la siguiente premisa: La materia es todo aquello que ocupa un lugar en el espacio, mientras que el espíritu no ocupa lugar, desde luego que si pretendiésemos entrar en una dialéctica entre la filosofía y la física para dilucidar si el espíritu ocupa lugar o no lo ocupa, no habría sitio suficiente en este artículo para ello, no obstante, físicamente no podemos sopesar la naturaleza del espíritu, pues la misma, procede de la naturaleza espiritual de Dios, así como también lo es la de los ángeles. Si sabemos por fe, que aquellos seres espirituales, inmateriales, se les expulsó del paraíso, conminados a soportar encarcelamiento en las profundidades del averno; y que ese mismo destino tienen los réprobos hijos de Adán y Eva.

En cuanto al ESTADO, se refiere a la sensación que allí se experimenta, en este caso estado de malestar y de desgracia por el rechazo de Dios y de su amor, de una soledad compartida con el no-amor, es decir el odio no satisfecho elevado a la enésima potencia, es una inmersión cristalizada en la esencia del pecado y que se manifiesta en: tristeza, ansiedad, desesperación, dolor, remordimiento, ira, terror y una sensación de muerte que no termina nunca, donde “el gusano [del cadáver corrupto] no muere, ni el fuego se apaga” (Mc. 9:43,44,46,48), (Is. 66:24), por eso dicen las Sagradas Escrituras que el infierno es la segunda muerte, en relación a la primera, la del cuerpo, (Ap. 20:15; 21:8)

La controversia surgida sobre las declaraciones que sobre el tema dijo S.S. Juan Pablo II, cuando dijo que “el Infierno *más que un lugar, indica la situación en que llega a encontrarse quien libre y definitivamente se aleja de Dios, manantial de vida y alegría.*,” han contribuido a que muchos malpensados llegaran a afirmar que el Papa había dicho que el infierno no existía, echando por tierra el Dogma vigente desde hace siglos. Analizando estas declaraciones cualquier persona ve que en ningún momento estas palabras niegan que el infierno exista, ni tampoco que sea un lugar y mucho menos que nieguen que los condenados sufran la pena de sentido. Los acérrimos críticos no se han molestado en estudiar el Catecismo de la Iglesia Católica que el mismo Juan Pablo II aprobó años antes, y donde sin ninguna duda expone que “La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios, en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira” (CIC 1035).

El Magisterio explica que en el Infierno hay dos penas principales: la pena de daño (privación de la visión beatífica de Dios) y la pena de sentido (sufrimiento sensitivo: el fuego que quema sin fin). Si Dios es la fuente de la vida, la felicidad, la paz, la armonía, la belleza, el amor, etc, estar alejado de Él, es decir privado de la visión beatífica Divina, es por tanto una pena muchísimo más fuerte que la pena de daño, por cuanto el condenado cae irreversiblemente en un vacío absoluto, en el no-amor, sin poder amar ni ser amado, es como vivir en una soledad terriblemente oscura e infinita, aun rodeado de demonios y otros condenados, en una muerte que empieza pero no termina; imaginemos que a un niño de 5 años le quitan a sus padres para siempre y lo meten en una oscura caverna llena de fieras, escorpiones y serpientes, sin alimento, sin cobijo, sin agua, y para siempre... para siempre... para siempre... muriendo y volviendo a vivir para seguir muriendo, observando cómo se corrompe y cae su carne de sus huesos, quitándose los gusanos devoradores de su pútrido cuerpo, en un sinfín desesperante y en perpetua compañía de repugnantes demonios, ¿Si nos metemos en la piel de este niño, podemos aventurar nuestra imaginación para comprender el terrible miedo y aflicción causada por estos tormentos? Seguramente que la pena más grande que sentiría ese niño es la pérdida de sus padres, aquellos de los que obtenía todo lo que quería, símbolo de la paz, el amor, la protección y la despreocupación total por tener todas las necesidades cubiertas, y que irremediamente nunca jamás volverá a verlos ni a amarlos, y peor aún, nunca le volverán a amar.

Es esto precisamente lo que quería decir S.S. Juan Pablo II, que le daba más importancia a la pena de daño, pero sin negar la pena de sentido, pero los enemigos de la fe quieren hacernos creer que con sus palabras, ha echado por tierra el dogma de varios siglos. De hecho S.S. Benedicto XVI, al llegar a su pontificado, aclaró perfectamente que el Infierno es tanto un lugar como un estado.

V. Ubicación del Infierno.

Aunque las Sagradas Escrituras son muy claras, respecto a este tema, ha habido numerosas teorías sobre la ubicación exacta del infierno, tantas como teólogos y doctrinas. Así por ejemplo, los Ubiquistas (protestantes del s. XVI) afirmaban que el infierno estaba en todas partes, por cuanto los condenados llevaban consigo su propia condenación vagando por el espacio infinito; otros lo situaban en el sol o en diversos planetas del universo. Pero es en la Biblia donde podemos encontrar un acercamiento a la posible ubicación del Infierno. Aunque la Iglesia no se ha posicionado claramente sobre este tema, es para la mayoría de los teólogos la aceptación de un lugar intraterreno, de ahí el origen latino de la palabra *infernus* como señalaba al principio del artículo: es decir inferior, subterráneo. Para corroborar estas afirmaciones analizamos las diversas fuentes como son las Sagradas Escrituras, el catecismo de la Iglesia Católica y las visiones descriptivas de algunos santos:

Tanto en el Credo apostólico como en las Sagradas Escrituras nos hablan sobre el descenso de Jesús a los infiernos, es decir nos indica que ese lugar ese encuentra abajo, en el inframundo, en el abismo, en el centro de la tierra, esta teoría la refuerza en primer lugar nuestro Credo Apostólico con su dogmática frase: "... Y descendió a los infiernos..."

En Is. 14, 15 menciona: «...Pues bien, al "seol" has bajado, a las profundidades del abismo».

En San Mateo 12, 40 dice Jesús: "Porque como estuvo Jonás en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra", (refiriéndose a los 3 días que estuvo en los infiernos inmediatamente después de la resurrección)

En Efesios 4, 9 dice el apóstol Pablo, de Jesús: "Eso de "subir", ¿qué significa sino que primero descendió a las partes bajas de la tierra?"

Núm. 16, 30–33 "Pero si haciendo Yahvé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuánto es suyo y bajan vivos al Seol, conoceréis que estos hombres han irritado a Yahvé" Apenas [Moisés] acabó de decir estas palabras, rompióse el suelo debajo de ellos, abrió la tierra su boca y se los tragó a ellos, sus casas y todos los partidarios de Coré con todo lo suyo. Vivos se precipitaron en el abismo y los cubrió la tierra.

El Catecismo de la I.C. también es muy claro en esta materia: véanse los enunciados 631, 632, 633, 634 y 635.

635 Cristo, por tanto, bajó a la profundidad de la muerte para "que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivan". Jesús, "el Príncipe de la

vida” (Hch. 3, 15), aniquiló “mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo y libertó a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud” (Hb. 2, 14–15). En adelante, Cristo resucitado “tiene las llaves de la muerte y del Hades” (Ap. 1, 18) para que “al nombre de Jesús doble la rodilla todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en las regiones subterráneas” (Flp 2, 10).

La idea de un infierno dentro o debajo de la tierra está muy bien ilustrada en la descripción que dan los pastorcillos de Fátima cuando la Santísima Virgen el 13 de julio de 1917 les enseña mediante una visión la realidad del infierno; este es el relato: “Al decir estas palabras, abrió de nuevo las manos como en los dos meses anteriores. El reflejo (de luz que ellas irradiaban) parecía penetrar en la tierra y vimos un como mar de fuego y, sumergidos en ese fuego, a los demonios y las almas...” Según la descripción de la propia Lucía, el reflejo de luz que irradiaba las manos de la Santísima Virgen, penetra la tierra, es decir que se dirige hacia su interior.

Visión del infierno según Ana Catalina Emmerick: “Cuando Jesús, dando un grito, exhaló su alma santísima, yo la vi, como una forma luminosa, entrar en la tierra al pie de la cruz; muchos ángeles, entre los cuales estaba Gabriel, la acompañaban. Vi su divinidad estar unida con su alma y también con su cuerpo suspendido en la cruz.”

Desde luego que hay más testimonios de los Santos y lecturas Bíblicas que describen la situación intraterrena del infierno, así lo reconocen mayormente los teólogos.

VI. *Naturaleza del Infierno.*

La Teología escatológica en el apartado sobre el infierno, enseña que existen dos castigos o penas aplicadas a los condenados:

Pena de daño (Poena Damni): Privación de la visión beatífica de Dios, es decir de un alejamiento total de su presencia: “No os conozco”: (Mt. 25, 12); “¡Apartaos de mi malditos!” : (Mt. 25, 41); “¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios?”: Lc. 13, 27. También se le llama “dolor de pérdida” porque el condenado ha “perdido” a Dios para siempre, siendo esa infelicidad y amargura irreversible, cristalizada ya en la eternidad de su pena, siendo plenamente consciente de que Dios y los santos del Cielo gozan también eternamente de una paz y felicidad ya inalcanzables, lo que conlleva al sentimiento de una angustia mortal que no se calma con nada ni con nadie, y como en el infierno es totalmente imposible tener un pensamiento bueno o santo, su estado de condenación les hace odiar y blasfemar constantemente a Dios y a los suyos. Es según muchos teólogos y como dijo entonces el Santo Padre Juan Pablo II, que es el mayor sufrimiento que experimentan los condenados.

Pena de sentido (Poena Sensus): entendida como aquel suplicio que experimenta el condenado, y que lo percibe sensitivamente tanto en el espíritu (antes de la resurrección) como en su cuerpo (después de la resurrección), aquí nos referimos al “fuego del infierno”. No obstante, se puede plantear aquí la pregunta ¿Cómo el

infierno (cuya naturaleza física desconocemos) puede encerrar y limitar a los espíritus impuros que no son materia? ¿Cómo ese fuego devorador quema eternamente al espíritu? ¿De qué naturaleza es ese fuego inextinguible que quema pero no consume? Algunos teólogos han planteado varias teorías sobre el tema, pero lo que si sabemos a ciencia cierta es que ese fuego no es de igual naturaleza que el elemento fuego conocido aquí en la tierra, es un fuego sui generis, que no necesita combustible alguno.

Así por ejemplo se sustenta la posibilidad de que el fuego del infierno sea un término metafórico. Este análisis se lo plantearon Orígenes y San Gregorio Niseno entre otros, al afirmar que ese fuego sería un fuego entendido metafóricamente como “imagen de los tormentos o dolores que experimentaba el espíritu, en clara referencia al remordimiento de conciencia; tal afirmación no ha sido condenada por la Iglesia.

Otros teólogos aventuran diciendo que ese fuego incandescente procede del Espíritu Santo, y que se transforma en fuego de castigo sobre los condenados; pero estas teorías son solo eso, solo teorías indemostrables, que no podemos demostrar por ningún medio hasta el momento, a no ser por medio de una revelación divina. Nosotros por fe creemos, en la revelación escrita de las Sagradas Escrituras y en el Magisterio de la Iglesia, es decir lo que la Tradición nos ha venido enseñando a lo largo de los siglos.

La pena de sentido no solo se refiere al sufrimiento causado por el fuego, sino también a todo tipo de suplicios sensitivos que afectan los sentidos espirituales y corporales, como son: hambre, sed, frío, cansancio, y dolorosas torturas que son infligidas a cada condenado según la parte o partes del cuerpo con los que llegó a pecar.

VII. *¿Cuándo se “creó” el Infierno?*

En principio, Dios no tenía en mente crear el infierno, pues al crear primeramente a los Ángeles los destinó a su servicio y compañía en la eternidad, es decir que compartían la Morada Celestial con Dios Creador, por tanto el infierno no existía, no estaba en la mente de Dios. En el momento de “esa eternidad sin tiempo” en la que se rebelaron Luzbel y la tropa de ángeles rebeldes, renunciaron a la Gracia y a la presencia de Dios, perdieron su naturaleza angélica y adoptaron la diabólica. Por tanto ya no tenían cabida en las moradas celestiales, y siendo eternos desde su creación, su destino también lo sería. Cayeron en ese mismo momento en una dimensión de maldad y rechazo total a Dios, siendo su destino el infierno.

Un reconocido exorcista internacional, en el curso de un exorcismo, dijo al Demonio al final del acto, (tal vez sin pensar en que el Demonio le contestara): “anda, sal ya y vete a ese lugar que Dios te tiene preparado” entonces el demonio le contestó tajantemente: “Dios no creó el infierno, nosotros mismos lo creamos al rechazarlo a Él, El ni siquiera había pensado en eso”.

Discusiones aparte, lo cierto es que el Infierno se creó en el mismo momento del combate entre el ejército de San Miguel contra Luzbel y sus esbirros, cuando perdida

la batalla fue expulsado de las moradas celestiales y arrojado al abismo: (Lc, 10; (Ap 12); (II P, 2).

“Yo veía a Satanás cayendo del cielo como un rayo” (Lc 10). Su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo y las lanzó sobre la tierra. “Dios no perdonó a los ángeles pecadores, sino que, precipitados en el infierno, los entregó a las prisiones tenebrosas en espera del juicio. El Señor ha reservado en eterna prisión, en el fondo de las tinieblas, para el juicio del gran día, a los ángeles que no conservaron su dignidad, sino que perdieron su propia mansión” (Judas). “Tu esplendor ha caído al Seol. ¿Cómo has caído desde el cielo, brillante estrella, hijo de la Aurora?... Te decías en tu corazón: el cielo escalaré, encima de las estrellas de Dios levantaré mi trono... Subiré a las alturas de las nubes, seré igual al Altísimo” (Is 14). “Miguel y sus ángeles lucharon contra el Dragón. El Dragón y sus ángeles combatieron, pero no pudieron prevalecer y no hubo puesto para ellos en el cielo. Y fue precipitado el gran Dragón, la serpiente antigua, que se llama *Diablo* y *Satanás*, el seductor del mundo entero, y sus ángeles fueron precipitados con él” (Ap 12). “Eras perfecto en tus caminos desde el día en que fuiste creado, hasta que apareció en ti la iniquidad. Con el progreso de tu tráfico te llenaste de violencia y pecados; y yo te he arrojado del monte de Dios y te he exterminado, oh querubín protector, de entre las brasas ardientes. Tu corazón se había engreído por tu belleza. Tu sabiduría estaba corrompida por tu esplendor. Y Yo te he derribado en tierra y te he presentado como espectáculo a los reyes” (Ez 28).

En las famosas revelaciones de Nuestro Señor a Santa Brígida, dice en relación al infierno lo siguiente (que avala la idea de que el infierno “se creó” en el momento de la caída de Lucifer a los abismos): «... El Señor respondió: “Porque esto es lo que la justicia demanda. Tú [el demonio] fuiste creado por Mí y viste en Mí toda justicia. Ahora que ella [Santa Brígida] escucha ¡dime por qué fue justo que tú cayeras tan bajo y en qué pensabas cuando caíste!”. El demonio contestó: “Yo vi tres cosas en ti: Vi tu gloria y honor sobre todas las cosas y pensé en mi propia gloria. En mi soberbia, estaba dispuesto no sólo a igualarte sino a ser aún más que tú. Segundo, vi que eras el más poderoso de todos y yo quise ser más poderoso que tú. Tercero, vi lo que había de ser en el futuro y, como tu gloria y honor no tienen ni principio ni fin, te envidié, y pensé que con gusto sería torturado eternamente con toda suerte de castigos si así te hacía morir. Con tales pensamientos caí y así se creó el infierno”».

VIII. *El Infierno como consecuencia del pecado.*

El Magisterio de la Iglesia, nos enseña que la historia de la humanidad desde su creación (Adán y Eva) estaba dirigida a un solo objetivo: la vida eterna en completa armonía y felicidad con Dios, es decir en plena Gracia Santificante. Estas condiciones llamadas por los teólogos, pre-naturales, se fundamentaban principalmente en la inocencia o inmunidad a las inclinaciones al mal, conocimiento infuso, inmortalidad del cuerpo, ausencia de enfermedad, de dolor y de sufrimiento, y por último una perfección corporal a imagen de Dios, con ausencia de fealdad y de

todo tipo de taras. Todas estas prerrogativas garantizaban a nuestros primeros padres que sus pensamientos y obras se rigieran por medio de la razón, la voluntad y la libertad.

Dado que la gracia santificante es el don más importante, o mejor dicho, es una condición inherente al ser humano como hijo de Dios que es, ésta elevaba al hombre a un plano sobrenatural, a diferencia de las demás criaturas del paraíso terrenal (animales) que no eran hijos de Dios, sino solamente criaturas con la ausencia del soplo del Espíritu Santo. No obstante, estas características de los Hijos de Dios, desaparecieron in hilo tempore de la ruptura del pacto Divino, es decir por la desobediencia a los preceptos instaurados en el momento de su creación y la entrada del pecado en el mundo; pero no solo Adán y Eva sufrieron la pérdida de estas condiciones pre-naturales, sino que se generalizó a toda su descendencia hasta la consumación de los siglos. (Rm. 5, 12; 5, 18; 5, 19).

El alma destinada a la eternidad así como el cuerpo tras su resurrección, tienen dos destinos definitivos elegidos libre y voluntariamente por la persona en relación directa con sus obras: el Cielo o el Infierno. Mientras que el Cielo ha existido desde siempre al ser Morada de Dios y los ángeles buenos, el infierno no lo fue, este se creó en el momento en que Lucifer y sus ángeles rebeldes rechazaron radical e irrevocablemente a Dios, es decir que no se creó para el hombre que todavía no existía, se creó en un principio como morada definitiva para los pérfidos ángeles. Pero tras la caída de Adán y Eva, su libre voluntad prefirió seguir las enseñanzas de Satanás que la obediencia a las condiciones que Yahvé había puesto en el mismo instante de su creación, acarreado entonces la muerte eterna en el Infierno.

La Misericordia divina, el Amor divino inherentes a la propia naturaleza de Dios, hizo que esa ruptura en la filiación divina y la pérdida de la vida eterna, fueran restauradas por “la figura de Quién ha de venir” (Rm. 5). Es pues Cristo Jesús, la 2ª persona de la Santísima Trinidad, el Hijo Unigénito del Padre quien habría de venir a la tierra como Cordero inmaculado, víctima propiciatoria para la redención del género humano y restauración de la vida eterna en las moradas celestiales. Es decir que la pasión y muerte del Salvador nos abrió las puertas del Cielo, respetando sin embargo el gran don de la Libertad otorgado por Dios a los hombres, no obligándonos, ni forzándonos a entrar en los Cielos, es por tanto el mismo hombre quien decide ir a un sitio u otro. Por tanto el pecador impenitente, apóstata y réprobo elige el no estar con Dios, el no aceptarlo, así su rechazo lo conduce al reino de las tinieblas, la muerte y la ausencia total de Dios.

IX. Clases de tormentos o castigos que se infligen sobre los condenados.

Las penas del infierno son todas iguales en duración para todos los condenados, es decir son eternas; pero, serán diferentes según la gravedad de los pecados y el abuso de las gracias recibidas. Los tormentos son pues diversos, en grado y acerbidad, según el grado de culpabilidad, el número de las faltas, los miembros del cuerpo con los que se cometieron y la gravedad de las mismas.

A. Pérdida definitiva de Dios.

Como dijimos anteriormente, es la llamada “Pena de sentido” en la que coinciden todos los teólogos que es la mayor y más significativa de las penas que sufre un condenado (Mt. 25, 41). Es “estar castigados en la eterna ruina, lejos de la Faz del Señor y de la gloria de su poder” (2 Ts. 1, 9) A esta pena se le suma el perpetuo remordimiento de no admitir a Dios en su vida, y que se refleja en la desesperación, el llanto y el rechinar de dientes.

B. El fuego abrasador.

Las Sagradas Escrituras describen el tormento del fuego abrasador y algunos sufrimientos físicos como la sed, por ejemplo en la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro, cuando el primero ruega a Abraham que mande a Lázaro “para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas. (Lc. 16, 19–31), (Mt. 25, 41). Como se dijo anteriormente ese fuego inextinguible, penetra el alma sin destruirla, es un fuego espiritual encendido por la ira de Dios y que trasciende hasta en el mismo aire o atmósfera en que se encuentran.

Dios usó el fuego en el Antiguo Testamento para castigar al desobediente y al impío: 1). Hizo llover fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra. Gen.19:24. 2). Trajo granizo mezclado con fuego sobre los egipcios. Ex.9:23–24. 3). Con fuego Dios destruyó doscientos cincuenta hombres que estaban en rebelión. Num.16:35. 4). Dios envió fuego sobre Nadab y Abiú. Lev.10:1–2. F. Algún día los cielos se disolverán por el fuego. II Ped.3:10. III.

C. El llanto y rechinar de dientes.

En otros pasajes se refiere al “llanto y rechinar de dientes”: (Mt. 8, 12; Mt. 13, 42; Lc. 13, 28; Mt. 25, 30; (Mt. 25, 41). En el Antiguo Testamento el “llanto y crujir de dientes” es sinónimo de rabia y odio (Job 16, 9; Sal. 35; Hech. 7, 54) que junto con el llanto es la máxima expresión de la desesperación de los que rechazaron a Dios, dándonos una ligera idea de lo que supone la desesperación eterna del hombre como fracaso personal.

D. Ser consciente de que ese estado de condenación es perpetua.

La eternidad del infierno y de sus penas, está descrita perfectamente en las Sagradas Escrituras:

«Muchos de los que duermen en el polvo de la Tierra se despertarán. Unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror perpetuo» (Daniel 12:3)

«Apartaos de Mí, malditos, al fuego eterno.» (Mateo, 25)

San Agustín refutó las diversas teorías que en su época pululaban por doquier, teorías heréticas en las que se negaba su eternidad, o la existencia de condenados, por tanto dijo al respecto: “Después del juicio final unos no querrán y otros no podrán pecar... Los unos viven en la vida eterna una vida verdaderamente feliz, los otros seguirán siendo desventurados en la muerte eterna, sin poder morir: ni unos ni otros tendrán fin... La muerte eterna de los condenados no tendrá fin y el castigo común a todos consistirá en que no podrán pensar ni en el fin, ni en la tregua, ni en la disminución de sus penas”.

Sor Josefa Menéndez narra lo siguiente en sus visitas realizadas al infierno. Poco después de la aparición del Señor, oye aullidos infernales de los condenados: “Estoy aquí para siempre donde ya nunca jamás podré amar. ¡Qué corto ha sido el placer! Y en cambio ¡El castigo es eterno...! ¿Qué queda? ¡Odiarte con odio infernal...! ¡Y para siempre...!”

“¡Oh! ¡Saber la pérdida de un alma que jamás podré remediar! Saber que un alma maldecirá al Señor por toda la eternidad y ¡no poder remediar!”

El Catecismo de la Iglesia también nos explica en los nn. 1035 y 1036 la realidad de la eternidad del infierno y de los que allí van.

E. La perpetua oscuridad.

Si en el infierno todo es perpetuo, la oscuridad que allí reina también lo es. Dios es luz eterna, el Paraíso es un reino de Luz; el infierno alejado de Dios se ha alejado también de la Luz, y a pesar de la ausencia de luz, los condenados ven a los demonios y se ven a sí mismos entre las llamas.

“El quinto ángel derramó su copa sobre el trono de la bestia, y su reino se cubrió de tinieblas, y mordían de dolor sus lenguas” (Apocalipsis 16:10); “fuego inextinguible” (Mateo 3, 12 y otros), “Fuego eterno” (Mateo, 18, 8; 25, 41; Judas, 7) “oscuridad exterior” (Mateo 7,12; 22, 13; 25,30) “niebla” o “tormenta de oscuridad” (2Pedro, 2, 17; Judas 13).

F. El hedor a azufre y a carne corrupta.

Narra Sor Josefa Menéndez: “Me parece que me arrastraron por un camino muy largo. Empecé a oír muchos gritos, y enseguida me encontré en un pasillo muy estrecho. En la pared hay como un nicho de donde sale mucho humo pero sin llama, y muy mal olor”. (16 abril 1922)

“El olor que hay tan malo, no se puede respirar (1) pero todo esto no es nada en comparación del alma, que conociendo la bondad de Dios, se ve obligada a odiarle y, sobre todo, si le ha conocido y amado, sufre mucho más...” (2 de abril de 1922)

Sor Josefa despedía este hedor insoportable, siempre que volvía de una de sus visitas al infierno o cuando la arrebatava y atormentaba el demonio: olor a azufre, de carnes podridas y quemadas que, según fidedignos testigos, se percibía sensiblemente

durante un cuarto de hora y a veces media hora. (“Un llamamiento al Amor”. Religiosas del Sagrado Corazón. 6ª Edición)

Santa Faustina Kowalska dice referente a la clase de torturas en su visión sobre el infierno: “La quinta tortura consiste en una oscuridad continua y un olor sofocante terrible”

Santa Teresa de Jesús, también menciona ese olor: “El suelo me pareció de agua como lodo muy sucio y de pestilencial olor y muchas sabandijas malas en él”

Por último San Anselmo es quien mejor describe el hedor del infierno: “El horror de esta estrecha y negra prisión es aumentado por su tremendo hedor activo. Toda la inmundicia del mundo, todos los amasijos de escorias del mundo, los desperdicios y basuras del mundo, nos fue dicho, correrán por allá como una vasta y humeante cloaca. El azufre también, que arde allá en tan prodigiosa cantidad, llena todo el infierno con su intolerable hedor, y los cuerpos de los condenados, ellos mismos, exhalan una peste tan pestilente que, como dice San Buenaventura, sólo uno de ellos bastaría para infectar todo el mundo. El propio aire de este mundo, ese elemento puro, se torna fétido e irrespirable cuando queda encerrado largo tiempo. Considerad entonces, cual debe ser la fetidez del aire del infierno. Imaginad un cadáver fétido y pútrido yaciendo descompuesto y podrido en la sepultura, una materia putrefacta de corrupción líquida. Imaginad tal cadáver preso de las llamas, devorado por el fuego del azufre ardiente y emitiendo densos y horribles humos de nauseante descomposición repugnante. Y a continuación imaginad ese hedor malsano multiplicado un millón y más, otro millón de millones sobre millones de carcasas fétidas comprimidas juntas en la tiniebla humeante, una enorme hoguera de podredumbre humana. Imaginad todo eso y tendréis una cierta idea del horror del hedor del infierno”.

G. La constante compañía de Satanás y sus demonios.

Decían los pastorcitos de Fátima: “Los demonios se distinguían por las formas horribles y asquerosas de animales espantosos y desconocidos, también transparentes y negros.”

San Anselmo nos ilustra como son los demonios: “Por último de todo, considerad el tremendo tormento de aquellas almas condenadas, (...) ahora juntas, y aún por encima, en la compañía de los demonios. Esos demonios afligirán a los condenados de dos maneras: con su presencia y con sus amonestaciones. No podemos tener una idea de cuán terribles son esos demonios. Santa Catalina de Siena una vez vio a un demonio y escribió que prefería caminar hasta el fin de su vida por un camino de carbones en brasa que tener que mirar de nuevo un único instante a tan horroroso monstruo. Tales demonios, que antes fueron hermosos ángeles, se tornaron tan repelentes y feos como antes eran de hermosos. Escarnecen y se ríen de las almas perdidas que arrastraron a la ruina. Es con ellos que se hacen, en el infierno, las voces de la conciencia. ¿Por qué pecaste? ¿Por qué diste oído a las tentaciones de los amigos? ¿Por qué abandonaste tus prácticas piadosas y tus buenas acciones? ¿Por

qué no evitaste las ocasiones de pecado? ¿Por qué no dejaste aquel mal compañero? ¿Por qué no desististe de aquel mal hábito, aquel hábito impuro? ¿Por qué no oíste los consejos de tu confesor? ¿Por qué incluso después de iniciar la primera, o la segunda, o la tercera, o la cuarta, o la centésima vez, no te arrepentiste de tus malas obras y no volviste a Dios, que esperaba simplemente por tu arrepentimiento para absolverte de tus pecados? Ahora el tiempo del arrepentimiento se fue. ¡Tiempo existe, tiempo existió, pero tiempo ya no existirá más para ti! Tiempo hubo para pecar a escondidas, para satisfacerte en la pereza y en el orgullo, para ambicionar lo ilícito, para ceder a las instigaciones de tu baja naturaleza, para vivir como las bestia, o aún peor de lo que las bestias, porque ellas, por lo menos, no son sino brutos y no poseen una razón que las guíe, tiempo hubo, pero tiempo ya no habrá más. Dios te habló por intermedio de tantas voces, pero no quisiste oír. No quisiste aplastar ese orgullo y ese odio de tu corazón, no quisiste arrepentirte de aquellas acciones mal obradas, no quisiste obedecer los preceptos de la Santa Iglesia ni cumplir tus deberes religiosos, no quisiste abandonar aquellos pésimos compañeros, no quisiste evitar aquellas peligrosas tentaciones. Tal es el lenguaje de esos demoníacos atormentadores, palabras de sarcasmo y de reprobación, de odio y de aversión. ¡De aversión, sí! Pues incluso ellos, los mismos demonios, cuando pecaron, pecaron por medio de un pecado que era compatible con tan angélicas naturalezas: fue una rebelión del intelecto, y ellos, estos mismos demonios, tienen que apartarse asqueados y con enojo de tener que contemplar aquellos pecados inenabrigables con los cuales el hombre degradado ultraja y profana el templo del Espíritu Santo y se ultraja y desprecia a sí mismo”.

H. El perpetuo odio, blasfemias, maldiciones hacia Dios y al Cielo.

El Averno, es un reino de terror y de odio, odio que parte esencialmente de la naturaleza diabólica, que odia a Dios en toda su magnitud. Los ángeles pretendieron ser como Dios, incluso estar por encima de Él, y al no poder asumir ese perverso deseo, le odian en la perpetuidad. La naturaleza del odio, se comparte con los condenados: los demonios odian a Dios, odian a los hombres, los hombres condenados odian a Dios, odian a Satanás y a los demonios, porque estos le atormentan y por ellos están allí, tras haber caído en sus redes de tentación, se odian los hombres condenados a sí mismos, por haber despreciado el amor de Dios y haberse dado culto y gusto a su cuerpo, odian pues a su mismo cuerpo que convirtieron en instrumento de lujuria, al que no honraron como “templo del Espíritu Santo”; odian los condenados a los otros condenados, porque en el infierno el amor desaparece, no se puede ni siquiera ansiar, el mismo deseo de amar y ser amado es causa de más tormento.

Sor Josefa Menéndez escribe al respecto: “Yo no puedo decir lo que se oye: toda clase de blasfemias y de palabras impuras y terribles. Unos maldicen su cuerpo, otros maldicen a su padre o madre, otros se reprochan a sí mismos el no haber aprovechado tal ocasión o tal luz para abandonar el pecado. En fin, es una confusión tremenda de gritos de rabia y desesperación. En frente de mí y cerca, tenía almas que

me maldecían y blasfemaban. Es lo que más me hizo sufrir, pero lo que no tiene comparación con ningún tormento es la angustia que siente el alma, viéndose apartada de Dios.”

I. Tortura de los sentidos.

Todo lo anterior son las torturas que sufren en general todos los condenados, pero no terminan aquí los sufrimientos. Hay torturas especiales destinadas a las almas en particular. Son los tormentos de sus sentidos. Cada alma pasa por sufrimientos terribles e indescritibles, relacionados con la manera en que han pecado, así por ejemplo hay tormentos tan opuestos y especiales según el pecado que llevó a esa alma a la condenación, según el miembro, órgano corporal o sentido con el que se pecó, añadiéndose situaciones extremas como el frío, calor, rechinar de dientes. “Dios dará a cada quien según sus obras”. (Rom. 11–6).

Todas las facultades tendrán en el infierno su castigo especial. Y si el castigo de los sentidos es el fuego, y el de la inteligencia y voluntad es la pena de daño (Poena Damni), el castigo de la memoria es el remordimiento, y el de la imaginación es la desesperación.

El remordimiento es la pena de la memoria, recordándole eternamente al condenado los muchos medios de salvación que tuvo en la tierra y que despreció alegremente, condenándose así mismo. La desesperación es la pena de la imaginación, al saber ciertamente que su castigo no es temporal, por un siglo o 100 siglos, sino por toda una eternidad, constante, inconmensurable, irremediable, desesperante.

X. *¿Si Dios está en todas partes, porque está ausente en el Infierno?*

Si partimos de la base de que sin Dios nada puede existir, es indudable que la misma existencia del infierno y la “vida en muerte” de los condenados solo las pueda sostener Dios, no obstante. Él allí no está porque esa ausencia es una consecuencia de la autoexclusión de los impíos de la gracia y vida en El, Dios que es el Amor, no es amado en el infierno, y si la presencia de Inmensidad: “Dios está en todas partes”, se cumple en el infierno, “a Dios no se le ama en todas partes”, en el infierno se le odia.

XI. *A los sacerdotes: ¡Se debe predicar sobre el infierno y no callar sobre el mismo!*

Los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI han dicho que los sacerdotes deben hablar del cielo y del infierno. Así S.S. Benedicto XVI, durante un encuentro con los

sacerdotes de la Diócesis de Roma el 7 de febrero de 2008 dijo que la predicación sobre la realidad del Cielo y del infierno debería retomarse para bien de los fieles.

El P. Marcel Nault, sacerdote canadiense pronunció un discurso sobre el infierno, en la Conferencia Mundial de Paz de Obispos Católicos en Fátima, Portugal en 1992 y aprovechando que estaba en Fátima, habló sobre la visión del infierno que tuvieron los pastorcitos, merced a la Virgen María que se la enseñó. Fue tal la fuerza de su predicación que después del discurso, algunos Obispos se acercaron a él, para pedirle les oyera en confesión. Extraemos de ese discurso, algunos pasajes:

«...Yo creo que ésta es la voluntad de Dios: que yo predique sobre el Infierno. Un Monseñor, mi superior hace tiempo, me dijo en una ocasión: “Predicas con demasiada frecuencia sobre el Infierno y eso asusta a la gente.” y agregó: “Marcel, yo nunca he predicado sobre el Infierno, porque a la gente no le gusta. Tú los asustas.” En un tono muy amistoso, Monseñor me dijo en su oficina: “Marcel, yo nunca he predicado sobre el Infierno y nunca lo haré, y mira qué agradable y prestigiada posición he alcanzado.” Yo guardé un largo silencio, luego lo mire a los ojos. “Monseñor”, le dije, “usted está en la vía del Infierno para toda la eternidad. Monseñor, usted predica para complacer al hombre, en lugar de predicar para complacer a Cristo y salvar a las almas del Infierno. Monseñor, es un pecado mortal de omisión el rehusarse a enseñar el Dogma Católico sobre el Infierno.»

«El Santo Cura de Ars, modelo de santidad en el sacerdocio y patrono universal de todos los sacerdotes predicaba hasta la extenuación sobre los novísimos, especialmente sobre el infierno, así decía que “el mayor acto de caridad para con el prójimo era salvar su alma del infierno” Un día en su pequeña iglesia, un hombre poseído por el demonio se le acercó y le dijo: “Te odio, te odio porque arrebataste de mis manos a 85 mil almas.”»

Eminencias, Excelencias, Sacerdotes, cuando seamos juzgados por Jesús, Jesús nos hará una sola pregunta: “Yo te constituí Sacerdote, Obispo, Cardenal, Papa, ¿cuántas almas salvaste del Infierno? San Francisco de Sales, de acuerdo con estadísticas, ha convertido, y probablemente salvado, a más de 75 mil herejes. ¿Cuántas almas has salvado tú?

Cuando leemos a los Padres de la Iglesia, a los Doctores de la Iglesia y a los santos, uno se estremece ante una realidad: todos ellos enseñaron el Evangelio de Jesús y sobre las Cuatro Postrimerías: Muerte, Juicio, Infierno y Paraíso. Todos han predicado el Dogma Católico del Infierno porque cuando meditamos en el destino de los condenados, no deseamos ir al Infierno.

No es mi intención criticar a los Obispos, pero debo confesar esta verdad. En mis 30 años de sacerdocio, es triste reconocer que nunca he visto, ni escuchado, que un Obispo, aún mi Obispo o cualquier otro Obispo, predique el Dogma de la Iglesia Católica Romana sobre el Infierno. Supongo que en sus países o en otros lugares sí lo hacen, pero en Norteamérica no es predicado este Dogma de Fe. Cierta día en una catedral le dije a un Obispo: “Su Excelencia, usted realiza bellas meditaciones sobre el Santo Rosario cada noche por la radio. Esto es hermoso. Pero debo preguntarle, por qué no abrevia un poco su meditación e inserta después de cada década del

Rosario la oración: *“Oh Jesús mío, perdona nuestros pecados, libranos del fuego del Infierno, lleva al Cielo a todas las almas, especialmente a las más necesitadas de Tu misericordia.”* ¿Por qué se rehúsa decir esta pequeña oración después de cada década, tal como lo pidió Nuestra Señora de Fátima el 13 de julio de 1917, después de que les había mostrado el Infierno a los tres videntes? El Obispo me dijo: “Mire, a la gente no le gusta que prediquemos sobre el Infierno, la palabra Infierno les asusta.” No estamos para predicar lo que complazca a las multitudes sino para salvar sus almas del Infierno, para evitar que vayan al Infierno eternamente. Es probable que esta afirmación no sea aceptada por todos los Obispos pero con frecuencia los oigo rezar el Rosario omitiendo esta oración piadosa para salvar almas del Infierno. Yo creo que esta pequeña oración de Nuestra Señora de Fátima dada a los niños el 13 de julio de 1917, es más poderosa y más placentera a Dios que cualquier meditación por bella que sea, aunque haya sido expresada por un Obispo. Cada uno de nosotros hemos recibido nuestra misión de Dios, y creo que Jesús y Nuestra Señora desean que mi misión sea que yo predique sobre el Infierno. Por esto es que predico sobre el Infierno. Hay muchas revelaciones que podemos leer en la biografía de las almas privilegiadas. Algunas almas que están al Infierno han sido obligadas por Dios a hablarnos para ayudarnos a crecer en nuestra fe. Constituye un pecado mortal de omisión el rehusarse a predicar el Dogma Católico sobre el Infierno. Tales almas condenadas han dicho: “Podríamos soportar estar en el Infierno por mil años. Podríamos soportar estar en el Infierno un millón de años, si supiéramos que un día dejaríamos el Infierno.”

Amigos míos, debemos meditar, no sólo en el fuego del Infierno, no sólo en la privación de contemplación de Dios, sino que debemos también meditar en la eternidad del Infierno. Meditar seriamente frente al Sagrario sobre el Dogma Católico sobre el Infierno. Queridos Obispos, ustedes deben predicar por completo el Evangelio de Jesús, incluyendo la trágica realidad del Infierno eterno.

Sus Excelencias, Jesús nos hizo sacerdotes. Jesús, Nuestro Señor, nos escogió entre millones de hombres para hacernos sacerdotes. Nos hicimos sacerdotes por un motivo: para ofrecer el Santo Sacrificio de la Misa a Dios Padre Todopoderoso, para rezar el Breviario cada día y para predicar el Evangelio de Jesús para salvar las almas del Infierno. Nadie tiene la seguridad de ir al Cielo a menos que haya recibido una revelación privada de Dios como le ocurrió al Buen Ladrón en la cruz o a los tres videntes de Fátima. ¿Por qué no abrazar los medios seguros que el Cielo nos ha dado, el Santo Rosario (“la devoción a Mi Rosario es un signo seguro de predestinación”), el Escapulario y el maravilloso Sacramento de la Confesión.

Prediquen, mis queridos Obispos, como lo hacían los Padres de la Iglesia. La tarea principal de un Obispo es predicar, no sólo administrar una diócesis. La Iglesia necesita ver y escuchar a los Obispos predicando como lo hacían los Padres de la Iglesia. Si uno solo de ustedes, Obispos presentes aquí en Fátima, regresara a su diócesis y en ciertas ocasiones predicara sobre las Cuatro Postrimerías junto con todo el mensaje de Fátima, qué gran acto de caridad sería para todos sus amados fieles. Con la asistencia del Espíritu Santo digan a sus fieles: “Escuchen, mis hermanos en Cristo, yo soy su Obispo, estoy aquí para salvar su alma del Infierno. Por favor

escuchen, acepten y mediten mi enseñanza en este día. Ustedes también, mis amados sacerdotes de mi diócesis, imiten a su Obispo, y prediquen sobre el Infierno con la autoridad que Jesús les ha dado. Prediquen cuanto menos una vez al año un sermón completo sobre el Infierno.” Si hacen esto, estarían realizando el mayor acto de caridad de su sacerdocio, de su episcopado.

Como mencioné anteriormente, en mis treinta años de sacerdocio, nunca he escuchado a un Obispo predicar sobre el Infierno. Cuando deseo encontrar un sermón sobre el Infierno, me veo obligado a leer a San Juan Crisóstomo, a los Padres de la Iglesia, a los Doctores de la Iglesia y a los santos predicadores. Queridos Obispos, por favor, prediquen sobre el Infierno como lo hizo Jesús, Nuestra Señora de Fátima, los Padres y los Doctores de la Iglesia y salvarán a muchas almas. Quien salva a un alma, salva a su propia alma. Predicar sobre el Infierno es un gran acto de caridad porque quienes los escuchan creerán por la autoridad que les confiere la Iglesia. Estas personas rectificarán su modo de vivir y harán una santa confesión de sus pecados.

XII. Reflexión final.

Siendo plenamente conscientes de la realidad del infierno y de sus penas, y considerando también la condición humana que se mueve más por temor que por amor, es de una lógica aplastante que tratemos por todos los medios el evitar no llegar a ese horrible y eterno destino. No obstante, tampoco olvidemos que la principal razón para evitar el pecado y por consiguiente evitar el posible destino del infierno es el amor a Dios, el temor a no ofenderle, a no multiplicar los tormentos de su pasión redentora.

Que los sacerdotes como buenos pastores, tengan en cuenta que es un gran deber llevar a sus ovejas hacia los “buenos pastos”, alertándolas del peligro en el que pueden caer.

Puntos para tener en cuenta:

Predíquese pues sobre los NOVÍSIMOS, auténtica realidad existencial del ser humano; hállese de todos los medios que tenemos a nuestro alcance y que la Santa Madre Iglesia mediante los Sacramentos y el camino espiritual de piedad a dispuesto entre los fieles. Es un buen ejemplo lo que predicaba San Juan Bosco sobre las postrimerías, diciendo que eran tres los enemigos del hombre: la muerte (que lo sorprende), el tiempo (que se le escapa) y el demonio (que siempre le está tentando); sobre estas 3 bases hay bastante de que hablar.

En las homilias, recuérdese a los fieles, aprovechando las numerosas veces en que las lecturas y el Santo Evangelio hacen alusión al Infierno, el Dogma que existe no solo desde que se proclamó en 1215, sino a lo largo del Antiguo y Nuevo testamento, especialmente de las veces que Jesús lo mencionaba, de las varias encíclicas que los Papas han escrito sobre el Dogma que sigue vigente y que nunca podrá ser modificado ni negado.

Enséñese a los niños de catequesis la verdad que encierran las Postrimerías del hombre: muerte, juicio, infierno y gloria, sin temor a asustarlos ni a causarles ningún traumatismo psicológico. El mejor ejemplo de predicación sobre el infierno nos lo da la Santísima Virgen de Fátima, que no tuvo reparos en hacérselo ver a 3 niños de corta edad.

Imitemos a los Santos, grandes predicadores de este grandioso dogma como por ejemplo a *San Juan Bosco* que recomendaba los siguientes remedios para evitar caer en el Averno:

Rechazar el pecado.

Una frecuente confesión sacramental de los pecados, previa de una auténtica contrición de los mismos, y continuada también con la frecuente Comunión.

Devoción al Santísimo Sacramento.

Devoción a la Santísima Virgen María con el rezo diario del Santo Rosario.

Devoción a San José, patrón de la buena muerte.

Devoción a nuestro Ángel de la Guarda. Y de San Miguel Arcángel

Oración, meditación y lectura espiritual: entre las que se incluye la Santa Misa con todas sus gracias, las indulgencias plenarias que se obtienen con determinadas oraciones, novenas, el rosario, y otras prácticas de devoción.

Espíritu de Obediencia a la Santa Madre Iglesia en la figura del Papa y su Magisterio.

Hacer obras de misericordia y evitar el ocio.

A todo lo anterior, añadimos:

Llevar puesto el Escapulario de la Virgen del Carmen.

ANEXO

TESTIMONIOS SOBRE EL INFIERNO

1. SANTA FAUSTINA KOWALSKA.

DIARIO. LA DIVINA MISERICORDIA EN MI ALMA¹⁸⁷.

“Hoy he estado en los abismos del infierno, conducida por un ángel. Es un lugar de grandes tormentos, ¡qué espantosamente grande es su extensión! Los tipos de tormentos que he visto: el primer tormento que constituye el infierno, es la pérdida de Dios; el segundo, el continuo remordimiento de conciencia; el tercero, aquel destino no cambiará jamás; el cuarto tormento, es el fuego que penetrará al alma, pero no la aniquilará, es un tormento terrible, es un fuego puramente espiritual, incendiado por la ira divina; el quinto tormento, es la oscuridad permanente, un horrible, sofocante olor; y a pesar de la oscuridad los demonios y las almas condenadas se ven mutuamente y ven todos el mal de los demás y el suyo; el sexto tormento, es la compañía continua de Satanás; el séptimo tormento, es una desesperación tremenda, el odio a Dios, las imprecaciones, las maldiciones, las blasfemias. Estos son los tormentos que todos los condenados padecen juntos, pero no es el fin de los tormentos. Hay tormentos particulares para distintas almas, que son los tormentos de los sentidos: cada alma es atormentada de modo tremendo e indescriptible con lo que ha pecado. Hay horribles calabozos, abismos de tormentos donde un tormento se diferencia del otro. Habría muerto a la vista de aquellas terribles torturas, si no me hubiera sostenido la omnipotencia de Dios. Que el pecador sepa: con el sentido que peca, con ése será atormentado por toda la eternidad. Lo escribo por orden de Dios para que ningún alma se excuse diciendo que el infierno no existe o que nadie estuvo allí ni sabe cómo es. Yo, Sor Faustina, por orden de Dios, estuve en los abismos del infierno para hablar a las almas y dar testimonio de que el infierno existe. Ahora no puedo hablar de ello, tengo la orden de dejarlo por escrito. Los demonios me tenían un gran odio, pero por orden de Dios

187 Si bien sólo la revelación bíblica –leída en la Iglesia “sub ductu Magisteri– es vinculante para el creyente católico, no pocos teólogos –como los dos citados en la nota siguiente– atribuyen a las “privadas” –dirigidas a toda la Iglesia con el fin de orientarla en la recta interpretación de aquélla, la función de “locus theologicus”, en orden al progreso de la teología; después –como es obvio– del debido discernimiento. De modo especial si se da una armónica convergencia entre varias de ellas, como ocurre en el tema que nos ocupa, que no deja de impresionar cuando son de tan dispar proedencia en el tiempo y en el espacio.

tuvieron que obedecerme. Lo que he escrito es una débil sombra de las cosas que he visto. *He observado una cosa: la mayor parte de las almas que allí están son las que no creían que el infierno existe.* Cuando volví en mí no pude reponerme del espanto, qué terriblemente sufren allí las almas. Por eso ruego con más ardor todavía por la conversión de los pecadores, invoco intensamente la misericordia de Dios para ellos. Oh Jesús mío, prefiero agonizar en los más grandes tormentos hasta el fin del mundo, que ofenderte con el menor pecado”.

2. REVELACIÓN DE FÁTIMA.

Nuestra Señora de Fátima dijo a los Pastorcitos:

Sacrificaos por los pecadores y decid muchas veces, y especialmente cuando hagáis un sacrificio: “¡Oh, Jesús, es por tu amor, por la conversión de los pecadores y en reparación de los pecados cometidos contra el Inmaculado Corazón de María!”. Al decir estas últimas palabras abrió de nuevo las manos como los meses anteriores. El reflejo parecía penetrar en la tierra y vimos como un mar de fuego y sumergidos en este fuego los demonios y las almas como si fuesen brasas transparentes y negras o bronceadas, de forma humana, que fluctuaban en el incendio llevadas por las llamas que de ellas mismas salían, juntamente con nubes de humo, cayendo hacia todo los lados, semejante a la caída de pavesas en grandes incendios, pero sin peso ni equilibrio, entre gritos y lamentos de dolor y desesperación que horrorizaban y hacían estremecer de pavor. (Debía ser a la vista de eso que di un “ay” que dicen haber oído.) Los demonios se distinguían por sus formas horribles y asquerosas de animales espantosos y desconocidos, pero transparentes como negros tizones en brasa. Asustados y como pidiendo socorro levantamos la vista a Nuestra Señora, que nos dijo con bondad y tristeza:

Habéis visto el infierno, donde van las almas de los pobres pecadores. Para salvarlas Dios quiere establecer en el mundo la devoción a mi Inmaculado Corazón. Si hacen lo que yo os digo se salvarán muchas almas y tendrán paz. La guerra terminará pero si no dejan de ofender a Dios en el reinado de Pío XI comenzará otra peor. Cuando viereis una noche alumbrada por una luz desconocida sabed que es la gran señal que Dios os da de que va a castigar al mundo por sus crímenes por medio de la guerra, del hambre, de la persecución de la Iglesia y del Santo Padre. Para impedir eso vendré a pedir la consagración de Rusia a mi Inmaculado Corazón y la comunión reparadora de los primeros sábados. Si atendieran mis deseos, Rusia se convertirá y habrá paz; si no, esparcirá sus errores por el mundo, promoviendo guerras y persecuciones de la Iglesia: los buenos serán martirizados; el Santo Padre tendrá que sufrir mucho; varias naciones serán aniquiladas. Por fin, mi Inmaculado Corazón triunfará. El Santo Padre me consagrará Rusia, que se convertirá, y será concedido al mundo algún tiempo de paz. En Portugal el dogma de la fe se conservará siempre, etc. (Aquí comienza la tercer parte del secreto, escrita por Lucía

entre el 22 de diciembre de 1943 y el 9 de enero de 1944.) Esto no lo digáis a nadie. A Francisco sí podéis decírselo.

Cuando recéis el rosario, decid después de cada misterio: “Jesús mío, perdónanos, líbranos del fuego del infierno, lleva todas las almas al cielo, especialmente las más necesitadas.”

3. DICTADO A MARÍA VALTORTA SOBRE EL INFIERNO¹⁸⁸

(15 de enero de 1944).

Dice Jesús:

“Una vez te hice ver al Monstruo de los abismos. Hoy te hablaré de su reino. No puedo tenerte siempre en el paraíso. Recuerda que tú tienes la misión de evocar en los hermanos las verdades que han olvidado demasiado. Pues en este olvido que, en realidad, es desprecio por las verdades eternas, se originan tantos males para los hombres.

Por lo tanto, escribe esta página dolorosa. Luego tendrás consuelo. Es viernes por la noche. Mientras escribes, mira a tu Jesús, que murió en la cruz, entre tormentos tales que pueden compararse a los del infierno, y que quiso esa muerte para salvar a los hombres de la Muerte.

Los hombres de nuestro tiempo ya no creen en la existencia del Infierno. Se han construido un más allá según el propio deseo, de tal modo que sea menos aterrador para su conciencia, merecedora de grandes castigos. Como son discípulos relativamente fieles del Espíritu del Mal, saben que su conciencia retrocedería ante ciertas fechorías, si de verdad creyera en el Infierno tal como lo enseña la Fe; saben que, si cometieran esa fechoría, su conciencia volvería en sí misma y, por el remordimiento, llegaría a arrepentirse, por el miedo llegaría a arrepentirse y, arrepintiéndose, encontraría el camino para volver a Mí.

Su maldad, que les enseña Satanás –del que son siervos o esclavos, según su adhesión a los deseos e instigaciones del Maligno–, no admite estos retrocesos y estos regresos. Por eso, anula la creencia en el Infierno tal como es y construye otro –si es que se decide a hacerlo– que no es más que una pausa para tomar impulso hacia nuevas elevaciones futuras.

El insiste en esta opinión hasta creer sacrílegamente que el mayor pecador de la humanidad puede redimirse y llegar a Mí a través de fases sucesivas. Hablo de Judas,

188. Ver sobre María Valtorta *nota al final de la V parte*. El prestigioso teólogo Gabriel María ROSCHINI ha contribuido a la amplia difusión en todos los idiomas cultos de los numerosos escritos, de cuya plena ortodoxia y edificante espiritualidad, bíblica y doctrinal, nadie duda ya. Estaba dotada de un carisma sapiencial escriturístico (semejante al más conocido –en los ambientes teológicos en los que yo me muevo– de Adrienne Von SPEYR, cuyos inspirados dictados de comentarios bíblicos fueron dados a conocer por Hans Urs Von BALTHASAR, del que tanto se benefició –según su propia confesión– en su labor teológica).

el hijo predilecto de Satanás; el ladrón, tal como está escrito en el Evangelio; el que era concupiscente y ansioso de gloria humana, como Yo le defino; el Iscariote que, por la sed insaciable de la triple concupiscencia, se convirtió en mercante del Hijo de Dios y que me entregó a los verdugos por treinta monedas y la señal de un beso: un valor monetario irrisorio y un valor afectivo infinito.

No; si él fue el sacrílego por excelencia, Yo no lo soy. Si él fue el injusto por excelencia, Yo no lo soy. Si él fue quien con desprecio derramó mi Sangre, Yo no lo soy. Perdonar a Judas sería un sacrilegio hacia mi Divinidad, que traicionó; sería una injusticia hacia todos los demás hombres que, en todo caso, son menos culpables que él y que, aun así, son castigados por sus pecados; sería despreciar mi Sangre y sería, en fin, faltar a mis leyes.

Yo, Dios Uno y Trino, he dicho que lo que está destinado al Infierno, quedará en él eternamente, porque de esa muerte no se surge a una nueva resurrección. He dicho que ese fuego es eterno y que acogerá a todos los que cometieron escándalos e iniquidades. Y no creáis que esto dure hasta el momento del fin del mundo. No; al contrario, tras la tremenda reseña, esa morada de llanto y de tormento se hará más despiadada, porque el infernal solaz que aún se concede a sus huéspedes –poder dañar a los vivos y ver precipitar en el abismo a nuevos condenados– ya no será posible y la puerta del abominable reino de Satanás será remachada y clausurada por mis ángeles para siempre, para siempre; será ése un siempre cuyo número de años no tiene número; un siempre tan ilimitado que, si los granillos de arena de todos los océanos de la tierra se convirtieran en años, formarían menos de un día del mismo, de esta inconmensurable eternidad mía, hecha de luz y gloria en las alturas para los benditos; de tinieblas y horror en el abismo para los malditos.

Te he dicho que el Purgatorio es fuego de amor. Y que el Infierno es fuego de rigor.

El Purgatorio es un lugar en el cual expiáis la carencia de amor hacia el Señor Dios vuestro mientras pensáis en Dios, cuya Esencia brilló ante vosotros en el instante del juicio particular y despertó en vosotros un incolmable deseo de poseerla. A través del amor conquistáis el Amor y, por niveles de caridad cada vez más viva, laváis vuestras vestiduras hasta hacerlas cándidas y brillantes para entrar en el reino de la Luz, cuyos fulgores te hice ver días atrás.

El Infierno es un lugar en el cual el pensamiento de Dios, el recuerdo del Dios entrevisto en el juicio particular no es, como para los que están en el Purgatorio, deseo santo, nostalgia dolorida más plena de esperanza, esperanza colma de serena espera, de segura paz, que será perfecta cuando llegue a convertirse en conquista de Dios, pero que ya va dando al espíritu que purga sus faltas una jubilosa actividad purgativa porque cada pena, cada instante de pena, le acerca a Dios, su único amor. En cambio, en el Infierno, el recuerdo de Dios es remordimiento, es resquemor, es tormento, es odio; odio hacia Satanás, odio hacia los hombres, odio hacia sí mismos.

Tras haber adorado en la vida a Satanás en vez que a Mí, ahora que le poseen y ven su verdadero aspecto, que ya no se oculta bajo la hechicera sonrisa de la carne,

bajo el brillante refulgir del oro, bajo el poderoso signo de la supremacía, ahora le odian porque es la causa de su tormento.

Tras haber adorado a los hombres –olvidando su dignidad de hijos de Dios– hasta llegar a ser asesinos, ladrones, estafadores, mercantes de inmundicias por ellos, ahora que se encuentran con esos patrones por los que mataron, robaron, estafaron, vendieron el propio honor y el honor de tantas criaturas infelices, débiles, indefensas –que convirtieron en instrumento de la lujuria, un vicio que las bestias no conocen, pues es atributo del hombre envenenado por Satanás–, ahora, les odian porque son la causa de su tormento.

Tras haber adorado a sí mismos otorgando todas las satisfacciones a la carne, a la sangre, a los siete apetitos de su carne y de su sangre y haber pisoteado la Ley de Dios y la ley de la moralidad, ahora se odian porque ven que son la causa de su tormento.

La palabra “Odio” tapiza ese reino inconmensurable; ruge en esas llamas; brama en las risotadas de los demonios; solloza y aúlla en los lamentos de los condenados; suena, suena y suena como una eterna campana que toca a rebato; retumba como un eterno cuerno pregonero de muerte; colma todos los recovecos de esa cárcel; es, por sí misma, tormento porque cada sonido suyo renueva el recuerdo del Amor perdido para siempre, el remordimiento de haber querido perderlo, la desazón de no poder volver a verlo jamás.

Entre esas llamas, el alma muerta, al igual que los cuerpos arrojados a la hoguera o en un horno crematorio, se retuerce y grita como si la animara de nuevo una energía vital y se despierta para comprender su error, y muere y renace a cada instante en medio de atroces sufrimientos, porque el remordimiento la mata con una maldición y la muerte la vuelve a la vida para padecer un nuevo tormento. El delito de haber traicionado a Dios en el tiempo terrenal está integralmente frente al alma en la eternidad; el error de haber rechazado a Dios en el tiempo terrenal está presente integralmente para atormentarla, en la eternidad.

En el fuego, las llamas simulan los espectros de lo que adoraron en la vida terrena, por medio de candentes pinceladas las pasiones se presentan con las más apetitosas apariencias y vociferan, vociferan su memento: “Quisiste el fuego de las pasiones. Experimenta ahora el fuego encendido por Dios, cuyo santo Fuego escarneciste”.

A fuego corresponde fuego. En el Paraíso es fuego de amor perfecto. En el Purgatorio es fuego de amor purificador. En el Infierno es fuego de amor ultrajado.

Dado que los electos amaron a la perfección, el Amor se da a ellos en su Perfección. Dado que los que están en el Purgatorio amaron débilmente, el Amor se hace llama para llevarles a la Perfección. Dado que los malditos ardieron en todos los fuegos menos que en el Fuego de Dios, el Fuego de la ira de Dios les abrasa por la eternidad. Y en ese fuego hay hielo.

¡Oh, no podéis imaginar lo que es el Infierno! Tomad fuego, llamas, hielo, aguas desbordantes, hambre, sueño, sed, heridas, enfermedades, plagas, muerte, es decir,

todo lo que atormenta al hombre en la tierra, haced una única suma y multiplicadla millones de veces. Tendréis sólo una sombra de esa tremenda verdad.

Al calor abrasador se mezcla el hielo sideral. Los condenados ardieron en todos los fuegos humanos y tuvieron únicamente hielo espiritual para con el Señor su Dios. Y el hielo les espera para congelarles una vez que el fuego les haya sazonado como a los pescados puestos a asar en la brasa. Este pasar del ardor que derrite al hielo que condensa es un tormento en el tormento.

¡Oh, no es un lenguaje metafórico, pues Dios puede hacer que las almas, ya bajo el peso de las culpas cometidas, tengan una sensibilidad igual a la de la carne, aún antes de que vuelvan a vestir dicha carne! Vosotros no sabéis y no creéis. Mas en verdad os digo que os convendría más soportar todos los tormentos de mis mártires que una hora de esas torturas infernales.

El tercer tormento será la oscuridad, la oscuridad material y la oscuridad espiritual. ¡Será permanecer para siempre en las tinieblas tras haber visto la luz del paraíso y ser abrazado por la Tiniebla tras haber visto la Luz que es Dios! ¡Será debatirse en ese horror tenebroso en el que solamente se ilumina, por el reflejo del espíritu abrasado, el nombre del pecado que les ha clavado en dicho horror! Será encontrar apoyo, en medio de ese revuelo de espíritus que se odian y se dañan recíprocamente, sólo en la desesperación que les enloquece y cada vez más les hace malditos. Será nutrirse de esa desesperación, apoyarse en ella, matarse con ella. Está dicho: La muerte nutrirá a la muerte. La desesperación es muerte y nutrirá a estos muertos eternamente.

Y os digo que, a pesar de que Yo creé ese lugar, cuando descendí a él para sacar del Limbo a los que esperaban mi venida, sentí horror de ese horror. Lo sentí Yo mismo, Dios; y si no hubiera sido porque lo que ha hecho Dios es inmutable por ser perfecto, habría intentado hacerlo menos atroz, porque Yo soy el Amor y ese lugar horroroso produjo dolor en Mí.

¡Y vosotros queréis ir allí!

¡Oh hijos, reflexionad sobre esto que os digo! A los enfermos se les da una amarga medicina; a los cancerosos se les cauteriza y cercena el mal. Ésta es para vosotros, enfermos y cancerosos, medicina y cauterio de cirujano. No la rechacéis. Usadla para sanaros. La vida no dura estos pocos días terrenos. La vida comienza cuando os parece que termina, y ya no acaba más.

Haced que para vosotros la vida se deslice donde la luz y el júbilo de Dios embellecen la eternidad y no donde Satanás es el eterno Torturador”.¹⁸⁹

189. El pasado siglo tuvo una gran difusión “la carta del más allá” que refiere la condenación eterna de una joven en sueños a una religiosa que había sido amiga suya. El original de esta carta fue encontrado entre los papeles de una religiosa fallecida, amiga de la joven condenada publicada como *Testimonio de un alma condenada, acerca de lo que la llevó al Infierno*. que recuerda la conocida experiencia de San Bruno de un amigo que supo condenado tras una muerte violenta, que le condujo a una conversión radical que está en los orígenes de la fundación de la Cartuja.

EL LIMBO DE LOS NIÑOS

La tradición teológica ha afirmado la existencia de 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

A primera vista parece una historia novelada. Pero considerando las circunstancias se llega a la conclusión de que no deja de tener su fondo histórico, a partir de su sentido moral y su alcance trascendental. Allí cuenta la monja los acontecimientos de la vida de su compañera como si fueran hechos conocidos y verificados, así como su condenación eterna comunicada en un sueño.

La Curia diocesana de Tréveris (Alemania) autorizó su publicación como lectura sumamente instructiva, con el “Imprimatur” del original alemán: *Brief aus dem Jenseits*. Tréveris, 9–11–1953.N.4/53.

(La “carta del más allá” apareció por primera vez en un libro de revelaciones y profecías, junto con otras narraciones. Fue el Rvdo. Padre Bernhardin Krempel C.P., doctor en teología, quien la publicó por separado y le confirió mayor autoridad al encargarse de probar, en las notas, la absoluta concordancia de la misma con la doctrina católica).

“En el momento de mi muerte -leemos en ella- , me encontré inundada por una luz ofuscante. Era el mismo sitio donde había caído mi cadáver. Sucedió como en el teatro, cuando se apagan las luces de la sala, sube el telón y aparece una escena trágicamente iluminada. La escena de mi vida.

“Como en un espejo, mi alma se mostró a sí misma. Vi las gracias despreciadas y pisoteadas, desde mi juventud hasta el último “no” frente a Dios. en el momento de mi muerte. Me encontré inundada por una luz ofuscante. Era el mismo sitio donde había caído mi cadáver. Sucedió como en el teatro, cuando se apagan las luces de la sala, sube el telón y aparece una escena trágicamente iluminada. La escena de mi vida. Como en un espejo, mi alma se mostró a sí misma. Vi las gracias despreciadas y pisoteadas, desde mi juventud hasta el último “no” frente a Dios. Me sentí como un asesino, al que llevan ante el tribunal para ver a la víctima exánime. ¿Arrepentirme? ¡Nunca! ¿Avergonzarme? ¡Jamás! Mientras tanto, no conseguía permanecer bajo la mirada de Dios, a quien rechazaba. Sólo tenía una salida: la fuga. Así como Caín huyó del cadáver de Abel, así mi alma se proyectó lejos de esta visión de horror. (Este era el Juicio particular).

“¿Comprendes ahora por qué el infierno dura eternamente? Porque nuestra obstinación nunca se derrite, nunca termina. Y contra mi voluntad agregó que Dios es misericordioso, aun con nosotros. Digo “contra mi voluntad” porque, aunque diga estas cosas voluntariamente, no se me permite mentir, que es lo que querría. Dejo muchas informaciones en el papel contra mis deseos. Debo también estrangular la avalancha de palabrotas que querría vomitar. Dios fue misericordioso con nosotros porque no permitió que derramáramos sobre la tierra el mal que hubiéramos querido hacer. Si nos lo hubiera permitido, habríamos aumentado mucho nuestra culpa y castigo.

“Nos hizo morir antes de tiempo, como hizo conmigo, o hizo que intervinieran causas atenuantes. Dios es misericordioso, porque no nos obliga a aproximarnos a El más de lo que estamos, en este remoto lugar infernal. Eso disminuye el tormento. Cada paso más cerca de Dios me causaría una aflicción mayor que la que te produciría un paso más rumbo a una hoguera. Habló el invisible juez: “APÁRTATE DE MI”. De inmediato mi alma, como una sombra amarilla de azufre, se despeñó al lugar del eterno tormento.(Las últimas palabras eran casi ilegibles, tan torcidas estaban las letras. Cuando terminé de leer la última línea, la carta se convirtió en cenizas”.

¿Qué es lo que escucho? En medio de los duros términos de las palabras que imaginaba haber leído, resonó el dulce tañido de una campana. Me desperté de inmediato. Estaba acostada en mi cuarto. La luz matinal entraba por la ventana. Las sueños?. (Puede consultarse esta “carta de Clara”, muy extensa, en [WWW arcadelaalianza.net](http://WWW.arcadelaalianza.net)).

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; DS 1349). Catecismo Romano, 177).

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 cuasi sacramento (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.

Tras varios años de trabajo, la comisión teológica internacional, publicó en abril de 2007 un documento sobre “El destino de los niños que mueren sin bautismo”, en el que, después de identificar las verdades de fe relevantes para el problema, y de delimitar el alcance de los “datos bíblicos e históricos (patrísticos, teológicos y magisteriales), ofrece una moderna hipótesis teológica con la intención de resolver el problema centrada en la solidaridad con Cristo, nuevo Adán, en el horizonte de la actual teología personalista de comunión. Es obvio que el escrito sobre “La esperanza de salvación para los niños que mueren sin el bautismo” no es un documento vinculante (un acto del magisterio ordinario de la Iglesia). Ofrece, sin duda, elementos suficientes para valorar la importancia que tiene el bautismo como camino ordinario para la salvación. Reitera que administrarlo lo más pronto posible a los niños nacidos en los hogares cristianos, al paso que presenta el Amor misericordioso de Dios revelado en Cristo de tal manera que nos permite esperar que aquellos niños (antes o después de su nacimiento) que mueren sin haber podido recibir este sacramento, alcanzarán la visión beatífica por caminos que sólo Dios conoce y según el misterio de la Redención de Cristo (cf. n. 103).

La clave del Documento es la esperanza en que la “filantropía misericordiosa de Dios” (cf. nn. 80-87), actúe la salvación en esos niños por “otras vías”, distintas del bautismo pero con los mismos efectos propios de todo encuentro salvador con Cristo: liberación del pecado original y donación de la gracia y la consiguiente glorificación en el cielo. El n. 101 cita el Catecismo de la Iglesia Católica (n. 1261), respecto de los niños muertos sin bautismo “la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. La gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tm 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: «Dejad que los niños se acerquen a mí, no se lo impidáis» (Mc 10,14), nos permiten confiar en que haya un camino de

salvación para ellos. Por esto es tan apremiante la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por el don del santo Bautismo”.

Es obvio que el escrito sobre “La esperanza de salvación para los niños que mueren sin el bautismo” no es un documento vinculante (un acto del magisterio ordinario de la Iglesia). Ofrece, sin duda, elementos suficientes para valorar la importancia que tiene el bautismo como camino ordinario para la salvación. Reitera que administrarlo lo más pronto posible a los niños nacidos en los hogares cristianos, al paso que presenta el Amor misericordioso de Dios revelado en Cristo de tal manera que nos permite esperar que aquellos niños (antes o después de su nacimiento) que mueren sin haber podido recibir este sacramento, alcanzarán la visión beatífica por caminos que sólo Dios conoce y según el misterio de la Redención de Cristo (cf. n. 103).

El documento insiste en especial (nn. 91- 95) con la intención de esclarecer el problema, en la relación de solidaridad de todos los hombres a Cristo nuevo Adán a la que hace referencia *Gaudium et spes* n. 22: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. *El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*”. Los hombres y las mujeres de todos los tiempos estamos unidos no sólo por los lazos de sangre y por una misma humanidad (Adán), sino también por haber sido alcanzados por el Amor de Dios manifestado en Jesucristo, el Hombre perfecto que recapitula y explica plenamente nuestra condición humana al encarnarse en el seno de María.

Ahora bien. El polémico texto de GS 22 “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre” -cuya fuente de inspiración es la teología de la recapitulación de todo en Cristo de San Ireneo, y la de los padres griegos de la gran época patristica, de orientación platónica, proclive al realismo de los universales- suele malinterpretarse por no pocos contemporáneos -por influjo, sobre todo de K. Rahner- como una especie de santificación "por contagio" de la humanidad desde la Encarnación, que haría inútil el bautismo y la Iglesia institución en la línea de un falso cristianismo anónimo que no tiene en cuenta que esta misteriosa solidaridad de Cristo nuevo Adán con los hombres en el seno de la nueva Eva, con los que forma una "persona mística" (S. Th III, 48, 31)¹⁹⁰, es un presupuesto que hace posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad distinta (como la virtual de

190Cf. A.ORBE, *Parábolas evangélicas de San Ireneo*, Madrid BAC 1972, t.II, pp.117-177. "Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros". El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J M BOVER, *Teología de S.Pablo* Madrid, 1960, L. MALEVEZ "l'Eglise dans le Christ", RSR, 1935, entre otros. No es una mera unción moral, como opinan los AA. como Galtier.

lo actual) de la que le compete respecto al cuerpo místico formalmente constituido cuando nace del costado abierto de Cristo en la consumación de la Redención objetiva –que había comenzado en el “ecce venio” de la Encarnación (Hb 10,7)- en el misterio pascual; y progresivamente actualizada –en el orden de la Redención aplicada o subjetiva-. por la fe y el bautismo que abre la puertas de la vida de la gracia llamada a un crecimiento sin límites por el ministerio de la Palabra y los y los sacramentos, en aquellos hombres que reciben libremente el fruto de la Redención ya realizada hasta que se complete el número de los elegidos en la Parusía del Señor.¹⁹¹

Algunos teólogos han hecho notar las inoportunas referencias del documento a “los signos de los tiempos”, sin tener en cuenta que en esta época de gran confusión doctrinal, no son precisamente un “lugar teológico”; sino, con demasiada frecuencia, reflejo del espíritu del mundo postcristiano de una sociedad, sobre todo en Europa, empeñada en negar sus raíces cristianas. Se ha criticado también su ambigua referencia al dogma del pecado original; y su tendencia a presentar esas misteriosas vías de salvación extraordinarias, sin suficiente fundamento teológico, como siendo, de hecho, ordinarias.; quizá por influjo –opinan- de un personalismo no bien enfocado, de influjo rahneriano, que relativiza la necesidad del bautismo –de agua, de sangre, o de deseo, al menos implícito, en los capaces de uso de razón- para tener parte en la vida bienaventurada.¹⁹²

Me remito al amplio y ponderado examen y valoración de este documento que hace José ALVIAR (menos crítico que los citados antes).¹⁹³

191 Cf. J.H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París 1986, p.441. F. PRAT, *Teología de S. Pablo*, II., 235 ss. OCÁRIZ, MATEO SECO, RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 1991., 278 y 386.

192. VV. AA., “Fondamenti teologici...”, cit. Cf. también el estudio crítico del documento de M. HAUKE, “Commiato del Limbo?”. *Fides Catholica*, V, 2 (2010)., 213-224.

193. José ALVIAR, “El destino de los niños que mueren sin bautismo. Comentario al documento de la Comisión teológica internacional”, *Scripta Theologica* 41 (2009/3) 711-743. Observa el Prof. Alviar que la Comisión es deudora no sólo de la renovación bíblico-patristica del siglo XX, sino también el influjo de la actual *teología de orientación personalista* (a mi modo de ver no siempre acertada).

Una excelente exposición de conjunto y valoración del personalismo -alemán, francés, polaco, italiano y español- ofrece J. M. BURGOS, *La Filosofía personalista*, 2ª ed. Palabra, Madrid 2011, e *Introducción al personalismo. Sobre la influencia del personalismo en la teología del s. XX* cf. Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra 1996. 156 ss. Muestra el A. la profunda influencia que han ejercido en el Cc. Vaticano II, especialmente en *Gaudium et Spes*, y en el pensamiento de JUAN PABLO II, tanto los filósofos del diálogo (F. EBNER, M. BUBER, E. LEVINAS), el personalismo francés (G. MARCEL, J. MARITAIN, E. MOUNIER, M. NÉNDONCELLE), y la fenomenología a través del círculo de Gotinge (A. Von REINACH, Th. CONRAD, E. MARTIUS, E. STEIN), y el e los filósofos del círculo en torno a la Universidad católica de Lublín, la única permitida por el régimen comunista.

Con frecuencia esos autores no aúnan la brillantez de sus descripciones fenomenológicas con la profundidad y el rigor metafísico que sólo se alcanza enraizando la fenomenología del puesto del hombre en el cosmos en la metafísica del orden de participación en el ser como la de de Sto. Tomás. Es lo que he intentado en numerosas monografías, como: *Persona y respectividad*, en *Actas del Congreso internacional de Filosofía de México*, 1963, XIII, 126–139; “Fundamento ontológico de la persona”, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 893–922, etc.; especialmente en *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación* Pamplona 1998, y en *Filosofía y fenomenología de la Religión*, Palabra, Albatros, 2ª ed., Madrid, 2012.

Sobre el personalismo del Beato JUAN PABLO -en su interesante contexto cultural polaco de orientación personalista del pasado siglo de resistencia a las ideologías totalitarias del nazismo y el comunismo, en torno a la Universidad católica de Lublín- (*Persona y acción, Amor y responsabilidad*, etc) cf. Rocco

Se comprende que Benedicto XVI en su discurso de 5.X.2007 a la reunión plenaria de la CTI dijera que harán falta más estudios exegéticos, históricos y teológicos, antes de alcanzar una respuesta plenamente convincente: “Los trabajos de este séptimo quinquenio de la CTI (...) ya han dado un fruto concreto (...). Confío en que este documento (sobre “El destino de los niños que mueren sin bautismo”) constituya un punto de referencia útil para los pastores de la Iglesia y para los teólogos, y también una ayuda y una fuente de consuelo para los fieles que han sufrido en sus familias la muerte inesperada de un niño antes de que recibiera el baño de regeneración. Vuestras reflexiones podrán ser también una oportunidad para profundizar e investigar ulteriormente ese tema (...)”.

No faltan, por otra parte revelaciones privadas, en torno al mismo (p. e. bautismo de sangre –martirial, “non loquendo sed patiendo”, como víctimas inocentes, de multitudes de vidas abortadas “in odium fidei” –con verdadera “cristofobia” a veces- de los modernos Herodes parlamentarios de las naciones apóstatas de vieja Cristiandad; o de los aprendices de brujo de la actual revolución biológica “in vitro” que “juegan a Dios”, como creadores inspirados por “la mona de Dios”; posible bautismo de agua a distancia, etc...). En cualquier caso, está claro que nada se sabe con certeza sobre el secreto arcano de los planes salvíficos acerca de las posibles y misteriosas vías de salvación del Creador y salvador de la humanidad caída bajo el imperio despótico del príncipe de este mundo.

Desde las reflexiones ofrecidas por este documento, pienso que no se puede afirmar propiamente que la doctrina del limbo de los niños ha quedado “superada”, como suele afirmarse con reiteración. La Comisión teológica internacional no ofrece (no podría hacerlo) ninguna indicación concreta para “prohibir” la defensa de la existencia del limbo, de tan larga tradición en el magisterio ordinario (no vinculante), en la teología doctrinal, -e incluso sapiencial y mística- desde san Agustín-; y -mucho más matizada- desde el Medioevo. Dios, rico en misericordia, ardientemente desea –eso sí que es una consoladora certeza- poblar la celestial Jerusalén de multitudes de hijos suyos rescatados al precio de su sangre.

Creo preferible no especular, rezar y confiar en la misericordia de un Dios redentor que quiere la salvación de todos los hombres que no se obstinan en rechazarla. Que no es el caso de los niños muertos sin bautismo. (Conviene tener presente, por otra parte, que el eventual estado de término del limbo de los niños muertos sin bautismo lo concebían los teólogos escolásticos como gozando de una extraordinaria felicidad natural, no como de almas dolientes y frustradas en sus aspiraciones de felicidad. Nadie desea lo que no conoce, pues trasciende la capacidad natural de deseo de cualquier creatura creada o creable (“no vino al corazón del hombre...”). Volveremos sobre el tema en el próximo capítulo al

BUSTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, 2011, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990; y J. BURGOS, (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła (2ª ed.)*, Palabra, Madrid, en *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009, pp. 187-223.

exponer la teología de H. de Lubac que negaba erróneamente la posibilidad de un espíritu creado no elevado al orden sobrenatural).

No creo que Dios quiera –tal es mi opinión, que no pocos comparten– que se conozca nunca en la fase histórica de la Iglesia peregrina, cuales son esas vías extraordinarias, con certeza de fe divina (que no pueden alcanzar ni las presuntas revelaciones privadas ni las intuiciones de los teólogos); pero, siempre, con la firme espera confiada en la Providencia paternal de Dios, rico en misericordia, que desea ardientemente –eso sí que es una consoladora certeza– poblar la celestial Jerusalén de multitudes de hijos suyos rescatados al precio de su sangre. Creo preferible no especular, rezar y confiar en la misericordia de un Dios redentor que quiere la salvación de todos los hombres que no se obstinen en rechazarla. Que no es el caso de los niños muertos sin bautismo.

ANEXO II

SACRAMENTALES Y EXORCISMOS.¹⁹⁴

Es una grave falta de omisión el abandono de muchos Pastores, por falta de fe, de las armas espirituales de la Iglesia, como los sacramentales –tales como el agua bendita y los exorcismos– en la constante lucha contra las insidias de satanás y los otros espíritus malignos que andan vagando por el mundo para la perdición de las almas.

“Por el pecado de los primeros padres –leemos en el CEC (407–9)– el diablo adquirió un cierto dominio sobre el hombre, aunque éste permanezca libre”. El pecado original entraña "la servidumbre bajo el poder del que poseía el imperio de la muerte, es decir, del diablo" (Cc. de Trento: DS 1511, cf. Hb 2,14). *Esta situación dramática del mundo* que "todo entero yace en poder del maligno" (1 Jn 5,19; cf. 1 P 5,8), *hace de la vida del hombre un combate*. A través de toda la historia del hombre se extiende *una dura batalla contra los poderes de las tinieblas* que, iniciada ya desde el origen del mundo, durará hasta el último día según dice el Señor. Inserto en esta lucha, *el hombre debe combatir continuamente para adherirse al bien*, y no sin grandes trabajos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de lograr la unidad en sí mismo (GS 37,2).

“Si el amor se puede comparar con un brasero ardiente –leemos en el conocido e inspirado libro de Mons. O. Michelini que recoge las confidencias que recibió del Señor para la iglesia contemporánea *Líbranos del maligno*– “el agua arrojada sobre él apaga el fuego, atenúa el calor, levanta una columna de denso vapor, y no deja más que carbones negros. Esto le sucede al alma ardiente de amor cuando está bajo *la acción de satanás*, si no se sabe salvaguardar de la péfida acción de él. Del amor y del fuego que le ardía en el corazón, no queda ya nada.

¹⁹⁴ Tomado de J. FERRER ARELLANO, *El sacerdocio, don y misterio. Teología y espiritualidad del sacerdocio ministerial*, ed. Arca de la Alianza, Madrid 2010., 265 ss.

Hoy son pocos los que tienen conciencia de las peligrosas astucias y artes del Maligno porque en él apenas se cree (excepción hecha de pocos). *Una nube de humo envuelve al alma*, llena de carbones negros, porque negra se ha vuelto el alma bajo la acción). *Nadie se preocupa de defenderse*. Así el Maligno puede cosechar numerosas víctimas incluso entre los sacerdotes. *La ignorancia* de quien no cree, las lagunas de la fe, la falta de entrenamiento en la lucha, la inexperiencia y *el abandono total de los medios de defensa*, señala a favor del enemigo numerosas victorias. ¡Pobres almas inexpertas y no solo de simples fieles sino también *de muchos ministros míos!* *Estos por el carácter impreso en sus almas, por la potencia con la cual han sido dotados, por la autoridad que los reviste, deberían conducir las tropas de militantes a espléndidas y fulgurantes victorias contra Satanás y sus tenebrosas legiones diabólicas.*

“La casi totalidad de los cristianos ignoran a su más grande enemigo: satanás y sus diabólicas legiones. Ignoran al que quiere su ruina eterna: ignoran la inmensidad del mal que satanás les hace; en cuya comparación, las más grandes y graves desventuras humanas son una nada. Ignoran que se trata de la única cosa importante en la vida: la salvación de la propia alma. Ante esta trágica situación está la indiferencia, a veces la incredulidad de muchos sacerdotes. Está la inconsciencia de muchos otros que no se cuidan de su principal deber que es el de instruir a los fieles, de ponerlos al corriente del peligro de esta tremenda lucha que se combate desde los albores de la humanidad.

No se preocupan de educar a los fieles en el uso eficaz de los medios de defensa, numerosos y a disposición en Mi Iglesia. Tienen vergüenza hasta de solo hablar de ello, temen ser considerados como retrógradas; como ves se trata de verdadero y propio respeto humano. Pero si en el ejército un oficial deserta de su puesto de responsabilidad es marcado con el título de traidor y la justicia humana lo persigue. ¿Qué decir entonces de lo que está ocurriendo en Mi Iglesia? ¿No es quizá la más trágica y terrible traición tendida a las almas, el dejarlas a expensas del Enemigo que quiere su perdición?

“Mi Vicario en la tierra, Pablo VI, no hace mucho tiempo ha dicho que en la Iglesia se están verificando hechos y acontecimientos que no se pueden humanamente explicar, sino con la intervención del Demonio. Si hoy el Enemigo está más arrogante que nunca y domina sobre las personas, sobre las familias, sobre los pueblos, y sobre los gobiernos, en todas partes, ¡es natural! Tiene el campo libre y casi sin oposición.

“Para combatir a Satanás se necesita querer ser santos; para vencerlo eficazmente se necesitan penitencias, mortificaciones, oraciones, exorcismos. Tal es mi precepto para todos y en particular para mis consagrados.

“¿Por qué no se hacen los exorcismos privadamente? Para esto no se necesitan particulares autorizaciones.

“¡Cuántos sacerdotes míos no conocen su propia identidad! No saben quiénes son, no saben con qué potencia tan formidable han sido dotados. De esta ignorancia son culpables y responsables. Son exactamente igual que los oficiales de un ejército

que desertan de sus puestos de responsabilidad, haciéndose culpables del caos que de ahí se sigue.

“Hay en la tierra no millares, sino millones de personas que sufren físicamente, moralmente y espiritualmente por culpa de él. Hay algunas personas en los manicomios no por verdadera enfermedad, sino por culpa de él, que ha sabido camuflar su presencia hasta el punto de llevarlas al envilecimiento y a la desesperación. Tiene al mundo bajo su odiosa tiranía, y el mundo estúpidamente no cree en él. Lo que se ha dicho de Satanás, se ha de decir también de las innumerables legiones de sus secuaces: un número impresionante”.

(Pueden confrontarse estos párrafos de la obra de Mons. Michelini *Libranos del Maligno* – recomendada a sus sacerdotes por no pocos Obispos del mundo entero–, con las observaciones de Gabriele Maria Amorth –que coinciden punto por punto– en su conocida obra *Habla un exorcista* (Planeta Testimonio), muy difundida en varios idiomas).

Recientemente ha salido, con gran eco mediático, un interesante libro de testimonios de exorcistas y posesos liberados escrito por el conocido periodista José María ZAVALA: *Así se vence al demonio. Hablan los poseídos. Hablan los exorcistas*. (Editorial Libros Libres, Madrid, 2012). Ofrece al lector el testimonio de quienes han sufrido esa devastadora invasión y de quienes les han librado de ella. Es una lucha singular que nos asoma de forma directa al abismo del mal y nos invita a no tomar a broma nada que tenga que ver con Lucifer ni con sus trampas: el satanismo, las hechicerías, el espiritismo, la adivinación, la magia negra. Los testimonios que J. M. Zavala da a conocer en este libro, venciendo tantas dificultades –que él mismo, buen amigo mío, me ha confiado- y recorriendo muchos kilómetros, aportan un torrente de esperanza, y nos recuerdan que el poder del diablo es inmenso frente al hombre aislado, pero se esfuma ante el nombre de Jesús y la realidad palpable del amor de Dios¹⁹⁵.

¹⁹⁵ De la presentación del libro, que hace su principal protagonista, D. Salvador HENÁNDEZ RAMÓN, buen amigo mío, exorcista de la diócesis de Cartagena, que nos dice, desde su larga experiencia en este ministerio tan sacrificado:

“En esta hora histórica de tentaciones del demonio hacia la increencia, apostasía de la fe y todo tipo de aberraciones y perversiones, el antídoto para vencerlas está en los mismos testimonios que tan generosamente nos brindan ahora en este libro escrito por José María Zavala –fina pluma del Espíritu Santo– las personas liberadas de las garras del Maligno.

Nuestro Señor sigue obrando hoy milagros mediante este humilde ministerio exorcista, expulsando a los demonios de los cuerpos de sus víctimas. Igual que hizo durante su estancia en la tierra, hace ya más de veinte siglos.

Hoy, como ayer, los liberados no pueden callar los milagros y portentos que Dios Padre sigue realizando por medio de Jesucristo su Hijo en los poseídos por el Maligno. Po eso, éstos nos ofrece ahora sus valiosos testimonios en acción de gracias al Señor y a su Iglesia, y para que sirvan también de ejemplo a numerosos incrédulos.

Porque, “si ellos callan, gritarán las piedras” (Lc 10, 40).

EXORCISMO DEL PAPA LEÓN XIII.

Según testimonian sus biógrafos, León XIII tuvo una manifestación sobrenatural sobre la dura prueba de los inminentes ataques e insidias diabólicas, por permisión divina, a la Iglesia, cuando celebraba la santa Misa el día 13 de octubre de 1884. Al finalizar la santa Misa prescribió el rezo de la oración a San Miguel, y escribió y publicó el exorcismo que aquí reproducimos.

Se trata del texto original completo, sin omisiones, como suele encontrárselo en algunas versiones. Se trata de un exorcismo de devoción, que puede ser realizado por cualquier fiel, sacerdote o laico.

No se realiza en virtud de un poder propio, como en el caso del sacerdote exorcista nombrado por el Obispo –es sabido que la Santa Sede estudia remediar esa lamentable carencia en tantas diócesis del mundo–, sino que se invoca la ayuda celestial para alejar al demonio de los lugares exorcizados y de los habitantes que en él moran.

En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo.

Salmo 67. Levántese Dios y sean dispersados sus enemigos y huyan de su presencia los que le odian. Como se disipa el humo se disipen ellos, como, se derrite la cera ante el fuego, así perecerán los impíos ante Dios.

Salmo 34. Señor, pelea contra los que me atacan; combate contra los que me hacen la guerra. Sufran una derrota y queden avergonzados los que me persiguen a muerte. Vuelvan la espalda llenos de confusión los que tramán mi daño. Sean como polvo frente al viento cuando el Ángel del Señor los desbarate. Sea su camino oscuro y resbaladizo, cuando el Ángel del Señor los persiga. Porque sin motivo me tendían redes de muerte, sin razón me abrían trampas mortales. Que les sorprenda un desastre imprevisto, que los enrede la red que escondían; que caigan en la misma trampa que me abrieron. Mi alma se alegra con el Señor y gozará de su salvación.

Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo.

Como era en el principio, ahora y siempre, y por los siglos de los siglos. Amén.

Oración a San Miguel Arcángel.

Gloriosísimo príncipe de la milicia celestial, Arcángel San Miguel, defiéndenos en la lucha que mantenemos combatiendo "contra los principados y potestades, contra los caudillos de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos esparcidos por los aires" (Ef. 6, 12). Ven en auxilio de los hombres que Dios creó incorruptibles a su imagen y semejanza (Sap. 2, 23), y a tan "alto precio rescatados"

(I Cor. 6, 20) de la tiranía del demonio. Con las huestes de los ángeles buenos pelea hoy los combates del Señor, como antaño luchaste contra Lucifer, corifeo de la soberbia y contra sus ángeles apóstatas. Ellos no pudieron vencer, y perdieron su lugar en el Cielo. "Fue precipitado el gran dragón, la antigua serpiente el denominado diablo y Satanás, el seductor de todo el mundo: fue precipitado a la tierra y con él cayeron sus ángeles" (Apoc. 12., 8-9).

He aquí que el antiguo enemigo y homicida se ha erguido con vehemencia. Disfrazado de "ángel de luz" (II Cor. 11, 14) con la escolta de todos los espíritus malignos rodea e invade la tierra entera, y se instala en todo lugar, con el designio de borrar allí el nombre de Dios y de su Cristo, de arrebatar las almas destinadas a la corona de la gloria eterna, de destruirlas y perderlas para siempre. Como el más inmundo torrente, el maligno dragón derramó sobre los hombres de mente depravada y corrompido corazón, el veneno de su maldad: el espíritu de la mentira, de la impiedad y de la blasfemia; el letal soplo de la lujuria, de todos los vicios e iniquidades.

Los más taimados enemigos han llenado de amargura a la Iglesia, esposa del Cordero Inmaculado, le han dado a beber ajeno, han puesto sus manos impías sobre todo lo que para Ella es más querido. Donde fueron establecidas la Sede de San Pedro y la Cátedra de la Verdad como luz para las naciones, ellos han erigido el trono de la dominación de la impiedad, de suerte que, golpeado el Pastor, pueda dispersarse la grey. Oh invencible adalid, ayuda al pueblo de Dios contra la perversidad de los espíritus que le atacan y dale la victoria.

La Iglesia te venera como su guardián y patrono, se gloria que eres su defensor contra los poderes nocivos terrenales e infernales; Dios te confió las almas de los redimidos para colocarlos en el estado de la suprema felicidad. Ruega al Dios de la paz que aplaste al demonio bajo nuestros pies, para que ya no pueda retener cautivos a los hombres y dañar a tu Iglesia. Ofrece nuestras oraciones al Altísimo, para que cuanto antes desciendan sobre nosotros las misericordias del Señor (Salmo 78, 8), y sujeta al dragón, la antigua serpiente, que es el diablo y Satanás, y, una vez encadenado, precipítalo en el abismo, para que nunca jamás pueda seducir a las naciones (Apoc. 20).

Después de esto, confiados en tu protección y patrocinio, con la sagrada autoridad de la Santa Madre Iglesia, nos disponemos a rechazar la peste de los fraudes diabólicos, confiados y seguros en el Nombre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor.

He aquí la Cruz del Señor, huid poderes enemigos

R. Ha vencido el León de la tribu de Judá, la raíz de David.

Señor, que tu misericordia venga sobre nosotros.

R. Como lo esperamos de Ti

Señor, escucha nuestra oración.

R. Y llegue a Ti nuestro clamor.

El Señor esté con vosotros.

R. Y con tu espíritu

Oremos. Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, invocamos tu santo Nombre y suplicantes imploramos tu clemencia, para que, por la intercesión de la Inmaculada siempre Virgen María Madre de Dios, del Arcángel San Miguel, de San José Esposo de la Santísima Virgen, de los santos Apóstoles Pedro y Pablo y de todos los Santos, te dignes prestarnos tu auxilio contra Satanás y todos los demás espíritus inmundos que vagan por el mundo para dañar al género humano y para la perdición de las almas. Amén.

Exorcismo:

Te exorcizamos todo espíritu maligno, poder satánico, ataque del infernal adversario, legión, concentración y secta diabólica, en el nombre y virtud de Nuestro Señor Jesucristo +, para que salgas y huyas de la Iglesia de Dios, de las almas creadas a imagen de Dios y redimidas por la preciosa Sangre del Divino Cordero +. En adelante no oses, perfidísima serpiente, engañar al género humano, perseguir a la Iglesia de Dios, zarandear a los elegidos y cribarlos como el trigo +. Te lo manda Dios Altísimo, a quien en tu insolente soberbia aún pretendes asemejarte, "el cual quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (II Tim. 2). Te lo manda Dios Padre + te lo manda Dios Hijo +; te lo manda Dios Espíritu Santo +. Te lo manda la majestad de Cristo, el Verbo eterno de Dios hecho hombre, quien para salvar a la estirpe perdida por tu envidia, "se humilló a sí mismo hecho obediente hasta la muerte" (Fil. 2); el cual edificó su Iglesia sobre roca firme, y reveló que los "poderes del infierno nunca prevalecerían contra ella, Él mismo había de permanecer con ella todos los días hasta el fin de los tiempos" (Mat. 28, 20). Te lo manda el santo signo de la Cruz y la virtud de todos los Misterios de la fe cristiana +. Te lo manda la excelsa Madre de Dios, la Virgen María, quien con su humildad desde el primer instante de su Inmaculada Concepción aplastó tu orgullosa cabeza +.

Te lo manda la fe de los santos Apóstoles Pedro y Pablo y de los demás Apóstoles +. Te lo manda la sangre de los mártires y la piadosa intercesión de todos los Santos y Santas +. Por tanto, maldito dragón y toda legión diabólica, te conjuramos por Dios + vivo, por Dios + verdadero, por Dios + santo, que "de tal modo amó al mundo que entregó a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que viva la vida eterna" (Juan 3); cesa de engañar a las criaturas humanas y deja de suministrarles el veneno de la eterna perdición; deja de dañar a la Iglesia y de poner trabas a su libertad. Huye Satanás, inventor y maestro de toda

falacia, enemigo de la salvación de los hombres. Retrocede ante Cristo, en quien nada has hallado semejante a tus obras. Retrocede ante la Iglesia una, santa, católica y apostólica, la que el mismo Cristo adquirió con su Sangre. Humíllate bajo la poderosa mano de Dios. Tiembla y huye, al ser invocado por nosotros el santo y terrible Nombre de Jesús, ante el que se estremecen los infiernos, a quien están sometidas las Virtudes de los cielos, las Potestades y las Dominaciones; a quien los Querubines y Serafines alaban con incesantes voces diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios de los Ejércitos.

Señor, no recuerdes nuestros delitos ni los de nuestros padres, ni tomes venganza de nuestros pecados (Tobías 3, 3).

Padre nuestro...

Señor, escucha mi oración.

R. Y llegue a Ti mi clamor.

El Señor esté con vosotros.

R. Y con tu espíritu.

Oremos. Dios del Cielo y de la tierra, Dios de los Ángeles, Dios de los Arcángeles, Dios de los Patriarcas, Dios de los Profetas, Dios de los Apóstoles, Dios de los Mártires, Dios de los Confesores, Dios de las Vírgenes, Dios que tienes el poder de dar la vida después de la muerte, el descanso después del trabajo, porque no hay otro Dios fuera de Ti, ni puede haber otros sino Tú mismo, Creador de todo lo visible y lo invisible, cuyo reino no tendrá fin: humildemente te suplicamos que tu gloriosa Majestad se digne libramos eficazmente y guardamos sanos de todo poder, lazo, mentira y maldad de los espíritus infernales. Por Cristo Nuestro Señor. Amén.

De las asechanzas del demonio.

R. Líbranos, Señor.

Haz que tu Iglesia te sirva con segura libertad

R. Te rogamos, óyenos.

Dígnate humillar a los enemigos de tu Iglesia.

R. Te rogamos, óyenos.

Se asperge agua bendita.

“AUGUSTA REINA DEL CIELO”.

El Venerable Luis Eduardo Cestac, fundador de la Congregación de las Siervas de María: escribe acerca de la Reina de los Ángeles, escribe lo siguiente:



En 1863 un alma... sintió su mente elevada hacia la Santísima Virgen, quien le dijo que efectivamente, los demonios andaban sueltos por el mundo, y que había llegado la hora de rogarle como Reina de los Ángeles pidiéndole las legiones santas para combatir y aplastar los poderes infernales.

–"Madre mía", dijo esta alma, "¿ya que sois tan buena, no podrías enviarlas sin que os rogáramos?"

–"No", respondió la Santísima Virgen, "la oración es condición impuesta por Dios para alcanzar las gracias".

"Entonces, Madre mía", dijo el alma "¿querrías enseñarme Vos la manera de rogaros?"

Y creyó escuchar la oración "Oh Augusta Reina..."

El señor Cestac fue el depositario de esta oración. Lo primero que hizo fue presentarla a Monseñor Lacroix, obispo de Bayona, quien le dio su aprobación. Inmediatamente mandó imprimir medio millón de ejemplares, que distribuyó gratis por todas partes.

No estará demás advertir que, durante la primera impresión, las máquinas se rompieron dos veces. La oración a la Reina de los Ángeles se extendió rápidamente y fue aprobada por muchos obispos y arzobispos.

San Pío X concedió trescientos días de indulgencia a quienes la rezaren. (Imprimatur del Vicario General de Buenos Aires, 29 de febrero de 1912).

Augusta Reina de los Cielos y Señora de los Ángeles, a Ti que has recibido de Dios el poder y la misión de aplastar la cabeza de Satanás, pedimos humildemente que envíes legiones celestiales para que, bajo Tus órdenes, persigan a los demonios, los combatan por todas partes, repriman su audacia y los precipiten en los abismos.

¿Quién como Dios?

!Oh buena y tierna Madre, siempre serás nuestro amor y nuestra esperanza!

!Oh Divina Madre, envía a los Santos Ángeles para defenderme, y aleja de mi al cruel enemigo!

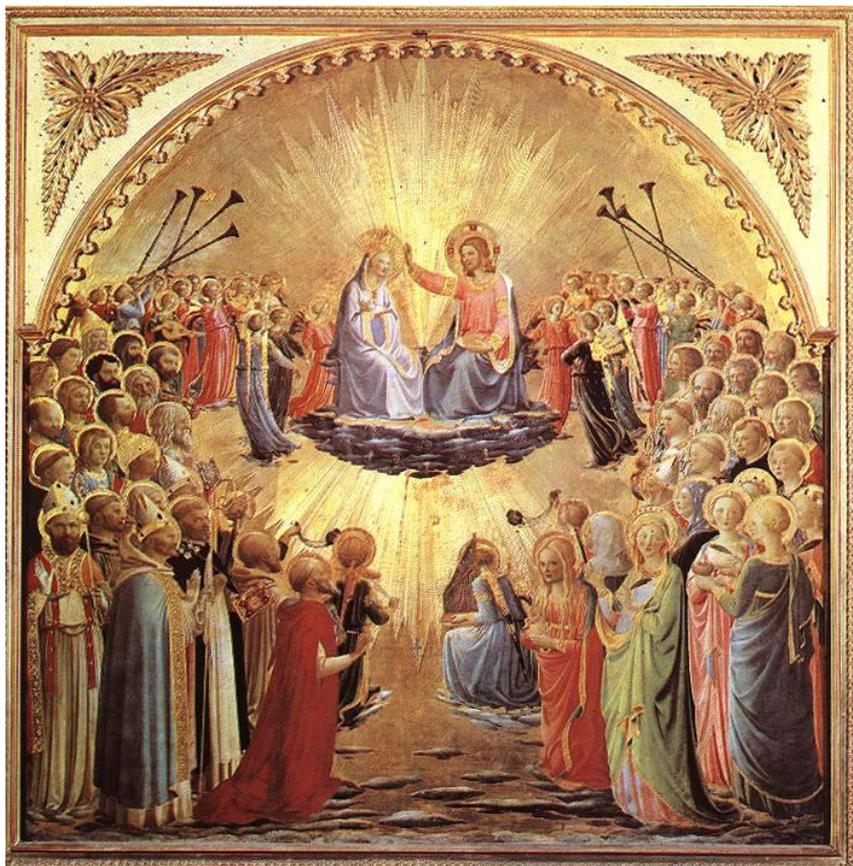
Santos Ángeles y Arcángeles defendednos y guardadnos.

Amén.

Pueden encontrarse numerosas oraciones de liberación, de uso privado, en www.reinadelcielo.org.

CAPÍTULO V

EL 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).

Por su muerte y su Resurrección Jesucristo nos ha “abierto” el cielo. La vida de los bienaventurados consiste en la plena posesión de los frutos de la redención

realizada por Cristo quien asocia a su glorificación celestial a aquellos que han creído en El y que han permanecido fieles a su voluntad.

El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas – gratuita y a ellas trascendente– del hombre: el estado supremo y definitivo de dicha o bienaventuranza: “entra en el gozo de tu Señor”. Pues la vida es estar con Cristo; donde está Cristo, allí está la vida, allí está el reino (San Ambrosio, Luc. 10,121). (Cf. CEC 1024).

El cielo es, también, la comunidad bienaventurada de todos los que están perfectamente incorporados a El. (CEC 1026). Vivir en el cielo es “estar con Cristo” (cf. Jn 14, 3; Flp 1, 23; 1 Ts 4,17). Los elegidos viven “en El”, aún más, tienen allí, o mejor, encuentran allí su verdadera identidad, su propio nombre (cf. Ap 2, 17). (CEC 1025).

¿Es el cielo “un lugar” además de un estado?

Las categorías topográficas en la Biblia, como el Cielo, o el jardín del Edén o paraíso, significan, en el lenguaje bíblico, el ámbito de Dios¹⁹⁶. Son muchos los AA. modernos que piensan que tales categorías tienen un significado que va más allá de lo físico: poseen un sentido metafórico, metafísico, religioso, soteriológico. H. Urs von Balthasar hace ya medio siglo recomendaba operar una sana descosmologización de la doctrina escatológica¹⁹⁷. Esta recomendación no puede dudarse que ha sido muy tenida en cuenta por una gran parte de la actual teología, yendo más allá de sus justos límites.

Esta perspectiva se remonta a la más venerable tradición. San Agustín escribió esta célebre sentencia: “*Sea Dios mismo, después de esta vida, nuestro sitio*”. Dios es la “realidad última” de la criatura... “*Como alcanzado es el cielo; como perdido, el infierno; como examinante, juicio; como purificante, el purgatorio*”.

*San Julián de Toledo, autor del primer tratado que se escribió en la Iglesia sobre los Novísimos*¹⁹⁸. Decía, en esta misma línea interpretativa, que “cielo” significa etimológicamente lo elevado y excelso –la gloria de Dios alcanzada–; como “infierno”, a su vez, significa lo que está debajo, invitando a *que no se tomara la expresión al pie de la letra como una localización* concreta en el sentido convencional, sino entendiendo “lo bajo” en un sentido espiritual: “lo triste”. De la misma manera que en lo corporal lo pesado va abajo, así lo que apesadumbra el alma, lo deprimente, lo triste, es lo que espiritualmente se considera abajo. La categoría “Cielo”, a su vez, tomada de la cosmología judía primitiva, sirve como

196. Cfr. J. MICHEL, "Cielo", en J. B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, col. 193; M. CARREZ, "Paraíso", en P.-M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Bar. 75 ("se pasa del sentido profano al sentido religioso").

197. H. Urs von BALTHASAR, "Escatología", en *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961., 504–505 (orig. alemán: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957).

198. El P. Cándido POZO, que ha estudiado a fondo este tema, nos informa que San JULIÁN DE TOLEDO lo escribió en España, el año 688, después de una conversación en Toledo con IDALIO, obispo de Barcelona, que se había desplazado a la capital del reino visigodo con ocasión del XV Concilio de Toledo.

vehículo para expresar la trascendencia divina: sugiere un Dios que está por encima de los hombres, vivos (tierra) o muertos (sheol). El Cielo es el ámbito superior donde se encuentran la divinidad y su corte, y a donde los hombres están invitados a “subir”¹⁹⁹.

Yo opino que estos AA. contemporáneos *tienen parte de razón, pero no toda*. Aunque el Cielo *es esencialmente un estado –de bienaventuranza*, del que trato monográficamente en la III parte–*es también el lugar* de una presencia especial: no sólo de la Humanidad gloriosa de Cristo, primogénito de los muertos, que abre las puertas del Paraíso cerrado por el pecado (y –en dependencia de Él– de los demás cuerpos resucitados, por su orden), sino también de las almas de los bienaventurados antes de la resurrección gloriosa de sus cuerpos; pues, si, como realidades espirituales, no tienen cantidad dimensiva ni, por consiguiente, localización circumscriptiva respecto al universo corpóreo, tienen un tipo distinto de presencia fundada en el influjo causal en su glorificación –su luminaria es el Cordero (Ap 21, 13)– que proviene de la Humanidad del Señor, Cabeza de aquellos cuerpos glorificados: una presencia que denominaban *virtual o definitiva* los grandes Doctores de la Teología clásica, como Tomás de Aquino –que nada tenían, por cierto, de fundamentalistas (palabra descalificadora, si las hay, de cuantos atribuyen al Cielo también la condición de lugar, recientemente puesta en duda –o negada, sin ningún fundamento–, por el actual ambiente teológico dominante).

No es de fe, por supuesto, pero ayuda a evitar –tal es mi convicción personal– posibles desviaciones o ambigüedades doctrinales. Así lo razonaremos en el capítulo II de la II parte de este libro, cuando tratamos de las características de *los cuerpos gloriosos, que no pueden perder su relación con el espacio y el tiempo, si bien de modo singular, trascendente al nuestro, en virtud del peculiar dominio respecto a ambas categorías de lo material propias del cuerpo glorificado*, que la tradición teológica describe en la conocida sistematización de *las cuatro dotes* o propiedades (*claridad, sutileza, agilidad, impasibilidad*) fundada en la teología de San Pablo

199. En esta misma hermenéutica, *no es obligatorio aceptar la doctrina de los grandes Doctores escolásticos sobre la índole material del fuego del purgatorio*; sino que puede ser entendido –como afirman los Orientales– como *una metáfora para expresar el sufrimiento del alma que se purifica*. Yo, personalmente creo –como explico más adelante (parte II, cap. II) que hay un fuego real, no metafórico, instrumento de purificación del alma después de la muerte, muy distinto del propio del infierno de los condenados, que exigiría –como este último– una localización en algún sitio. Pero sería propio sólo de una de las formas de purificación. No la única. En otras –así parece confirmarlo la fenomenología de la experiencia religiosa– se trataría de fuego purificador en sentido no real, sino simbólico o metafórico.

Tampoco el valle de Josafat es una denominación geográfica, ya que Josafat significa el juicio del Señor. El P. POZO considera que una *mentalidad fundamentalista* sería la que verdaderamente crea dificultades. “¿Se ha pensado en serio la impresión de aglomeración de un cielo concebido como lugar para todas las generaciones que han existido desde la creación del hombre? El alma que sobrevive al hombre, es una realidad espiritual (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 14; PABLO VI, *Profesión de fe*, 8)” (cf. “Semana Alfa y Omega”, de la diócesis de Madrid, n.177, 9 – IX – 1999).

Pero *no es fundamentalista admitir, con toda la tradición, una relación de presenciano circumscriptiva, sino virtual o “per alligationem”*, en su caso de las almas separadas, con el lugar propio de otras realidades materiales, como sostiene , con toda la tradición teológica, Sto. Tomás de Aquino. (Cf. infra, parte II, Cap. II).

(1Cor 15). “La figura de este mundo pasa”, pero no su naturaleza –sustancia–corpórea material con sus propiedades esenciales.

1. Fuentes teológicas.²⁰⁰

1.1. Magisterio

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, 696.²⁰¹

1.2. Sagrada Escritura.

La escatología de los *libros más antiguos del Antiguo Testamento* es todavía imperfecta. Según ella, las almas de los difuntos bajan a los infiernos (sheol), donde llevan una existencia sombría y triste. No obstante, la suerte de los justos es mejor que la de los impíos.

A muchos estudiosos de la Biblia les sorprende que en la mayoría de los libros del Antiguo Testamento, la creencia en la vida futura sea escasa o nula. (Recuérdese, por ejemplo, aquella lamentación del salmista: «¿Por qué has creado a los hombres para nada?» O bien: «Muerto, ningún hombre te recordará»). Me ha parecido muy acertada la explicación de L. S. Lewis²⁰²: «Parece como si Dios no quisiera que el pueblo elegido siguiera el ejemplo de sus vecinos. Cuando llegaron los judíos a la tierra de Canaán, la creencia en el más allá degeneró en diversas formas de espiritismo y superstición pagana. La ansiedad malsana acerca de la muerte era un

200. Sigo libremente, con glosas y añadidos, la acertada exposición sintética de la tradición teológica católica del CEC, y del manual de L. OTT, al que me referí en la Introducción.

201. “Definimos con la autoridad apostólica: que, según la disposición general de Dios, las almas de todos los santos y de todos los demás fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purificar cuando murieron; o en caso de que tuvieran o tengan algo que purificar, una vez que estén purificadas después de la muerte, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio final, después de la Ascensión al cielo del Salvador, Jesucristo Nuestro Señor, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, admitidos en la compañía de los ángeles. Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna criatura” (Benedicto XII: DS 1000; cf. LG 49)”. (cit. en CEC 1023).

202. L. S. LEWIS, *Reflexiones sobre los santos*, traducido al español por Planeta Testimonio, 2011. Lo mismo dice con palabras parecidas C. POZO, VSG., 76.

signo distintivo de muchos pueblos que rodeaban Israel. Piénsese en las depuradas técnicas de momificación en Egipto, de quien Lewis dice que «a uno le queda la impresión de que era una cultura en la que lo principal en la vida era asegurar el bienestar de los muertos». Esta sería la razón de que la Providencia salvífica de Dios dispusiera que la esperanza en la vida eterna llegara «más tarde, cuando tras siglos de entrenamiento espiritual, los hombres hubieran aprendido a desear y adorar a Dios, a suspirar por Él», a comprender que el Cielo es estar con Dios, y el infierno, vivir en su ausencia.

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 abraza 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 Él (3, 1–9; 5, 16 s).

En el Nuevo testamento, sobre todo, la Escritura describe en mil imágenes el contenido de la vida bienaventurada de los muertos en el cielo, como quietud y paz, como banquete y gloria, como un estar en la casa del Padre, como reino del dominio eterno de Dios, como comunidad de todos los bienaventurados consumados, como herencia de la gloria de Dios, como día sin ocaso, como saciedad sin tedio.

“Este misterio de comunión bienaventurada con Dios y con todos los que están en Cristo sobrepasa toda comprensión y toda representación. La Escritura nos habla de ella en imágenes: vida, luz, paz, banquete de bodas, vino del reino, casa del Padre, Jerusalén celeste, paraíso: “Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman” (1 Co 2, 9). CEC 1027.

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 consuma en la visión inmediata de Dios; I Ioh 3,2: “Seremos semejantes a Él, 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, 37.

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 incoativamente 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 (ICor 13,12; 2 Cor 5,7).

1.3. Testimonios de la Tradición.

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 es ya doctrina común.

“¡Cuál no será tu gloria y tu dicha!: Ser admitido a ver a Dios, tener el honor de participar en las alegrías de la salvación y de la luz eterna en compañía de Cristo, el Señor tu Dios, gozar en el Reino de los cielos en compañía de los justos y de los amigos de Dios, las alegrías de la inmortalidad alcanzada” (San Cipriano, ep. 56,10,1).

2. Teología sistemática.²⁰³

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

Los actos que integran la bienaventuranza celestial son según las fuentes teológicas, de entendimiento (visio), de amor (amor, caritas) 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

203. Cf. la acertada exposición sintética, con las oportunas calificaciones teológicas, que hace L, OTT en MTD cit., pp. 699 ss. y el manual más reciente de C, POZO, *La venida del Señor en la gloria* (aquí cit. VSG)., 71 ss. que tomo como guía orientadora de mis propias propuestas en la redacción de los apartados 2 y 3 de este capítulo.

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.

2.1 Realidad de la visión inmediata e intuitiva de la esencia divina de que gozan los bienaventurados.

A causa de su transcendencia, Dios no puede ser visto tal cual es más que cuando El mismo abre su Misterio a la contemplación inmediata del hombre y le da la capacidad para ello. Esta contemplación de Dios en su gloria celestial es llamada por la Iglesia “la visión beatífica”.

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” (immediate, 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. 10231023 Los que mueren en la gracia y la amistad de Dios y están perfectamente purificados, viven para siempre con Cristo. Son para siempre semejantes a Dios, porque lo ven “tal cual es” (1 Jn 3, 2), cara a cara (cf. 1 Co 13, 12; Ap 22, 4).

“Definimos con la autoridad apostólica: que, según la disposición general de Dios, las almas de todos los santos y de todos los demás fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purificar cuando murieron; o en caso de que tuvieran o tengan algo que purificar, una vez que estén purificadas después de la muerte, antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio final, después de la Ascensión al cielo del Salvador, Jesucristo Nuestro Señor, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, admitidos en la compañía de los ángeles. Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna criatura (Benedicto XII: DS 1000; cf. LG 49)”. (Cit. en CEC 1023).

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 dirigían 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.

Entre los ortodoxos se ha extendido mucho la doctrina de Gregorio Pálamas (s. XIV)²⁰⁴. Afirmó que la esencia divina es absolutamente trascendente e “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 la esencia de Dios, sino las “energías increadas”, gloria y esplendor de la esencia divina enviadas a los santos, incoada ya en la tierra por la experiencia contemplativa. Se la puede llamar divinidad, pero no es la esencia divina, sino su resplandor (luz thabórica). 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 palamista.

2.2. 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. 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). No solamente es gratuita, en el sentido en que lo es ya el milagro, como preternatural, sino, como la gracia que ella supone, un misterio esencialmente sobrenatural, trascendente a toda naturaleza creada y creable.

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

204. Cf. el extenso y crítico artículo de JUGIE sobre “PALAMAS” en el *Dictionaire de Theologie Catholique*. Como es frecuente en los teólogos orientales, Palamas emplea un lenguaje místico, experiencial, poco preciso y ambiguo; se expresa a veces con falta de rigor filosófico de manera demasiado física, sin la valiosa ayuda de la metafísica de la participación. Las “energías divinas” pueden interpretarse de manera correcta como acciones “ad extra”, con las que Dios crea, santifica y glorifica al cristiano, que son *formalmente inmanentes* –identificadas con la *Esencia divina*– y *virtualmentetranséúntes*, en cuanto *de Ella participan terminativamente*: divinizando (*zoiosis*) a la criatura dócil al Espíritu Santo, y glorificándola con la “luz tabórica” después de la muerte.

Véase la acertada exposición crítica que hace del palamismo J. L. LORDA, *Antropología teológica*. Pamplona, Eunsu, 2009, 417–421, que relaciona esta teología de las “energías divinas” con la *hesychia*, la práctica de la oración de Jesús, medio para alcanzar la *experiencia de quietud* que viven los anacoretas, muy extendida por toda la ortodoxia, como lo demuestra el *Relato de un peregrino ruso*, anónimo espiritual del XIX, de enorme difusión, y la *Filocalia*, antología clásica de textos bizantinos y rusos sobre la contemplación y la oración de Jesús. (Sabido es que “la oración de Jesús” es recogida también en el Catecismo de la Iglesia Católica (nn. 2067, 2616, 2665–2669).

de Dios es sobrenatural para todo intelecto creado y creable (absolutamente sobrenatural).

La Sagrada Escritura testimonia 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 vio 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”²⁰⁵. 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 Lubac²⁰⁶, 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 creatura intelectual y no destinarla a la visión de Dios.

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

La luz de la gloria consiste en un perfeccionamiento sobrenatural y permanente de la facultad cognoscitiva del hombre, con el cual queda internamente capacitada

205. Cf. C. Gentes, L. III, c. 50; cf. S. Th. I, q. 12, a. 1.

206. H. De LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, París 1946. *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991. Puede verse un acertado resumen del estado de la cuestión en J. L. LORDA, *Antropología teológica*, Eunsa, Pamplona 2009. Cf. también sobre esta controvertida temática el “excursus” sobre K. Rahner (infra, al final de la II parte).

para realizar el acto de la intuición inmediata del misterio de Dios en su intimidad trinitaria.²⁰⁷

La luz de la gloria (*lumen gloriae*) es tan necesaria para el modo de conocer propio del estado de glorificación –de gracia consumada en visión propio de los ciudadanos del Cielo– como *la luz de la razón* lo es para el modo propio del estado de naturaleza, y *como la luz de la fe* lo es para el modo de conocer de las realidades sobrenaturales que es propio del estado de elevación a la vida sobrenatural de la gracia, *mientras peregrinamos* en el *claroscuro* que le es propio hacia su plena consumación en la vida bienaventurada en la claridad radiante y el gozo de la visión: “entra en el gozo de tu Señor”. Ontológicamente hay que definirla –de modo analógico, se entiende– como *un hábito sobrenatural infuso que viene a suplantar al hábito de la fe* (“*lumen fidei*”). 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).

2.4 Objeto primario y secundario de la visión beatífica.

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 contempladas 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.

3.1 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

207. S. Th. I 12, 5 ad 2.

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”.²⁰⁸

3.2. 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) dará 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 (Jn 14,2).

3.3. 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.

208. Cf. S. Th. I, 12, 7 ad 3.

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; Rm 2,7; Jn 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 P 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?”²⁰⁹.

4. *Las otras dimensiones de la bienaventuranza.*

4.1. **El amor beatífico y el gozo que de él resulta.**

San Pablo dice (I Cor 13,8): “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 amará incesantemente a Dios por sí mismo, hecho de admiración, de respecto, 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.²¹⁰

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.

209. *De civ. Dei* XII 13,I; cf. X 30; XI 13).

210. S. Th. I-II, 184, 2

La infinita Bondad, vista inmediatamente, colmará tan perfectamente nuestra capacidad de amar, dice Santo Tomás, que la atraerá irresistiblemente. Será una feliz necesidad de amar²¹¹, 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.

4.2 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 hazañas realizadas por cada uno en la lucha contra los enemigos de la salvación.²¹² A propósito del término “aura” (corona) véase Apoc 4, 4; y sobre la expresión “aureola”, véase Ex 24,25.

Como expondremos en la III parte sobre el “estado de bienaventuranza en la escatología intermedia, antes de la Parusía del Señor”, esta doctrina de la teología clásica debe ser revisada. Como dice el CEC (n. 1029), “En la gloria del cielo, los bienaventurados continúan cumpliendo con alegría la voluntad de Dios con relación a los demás hombres y a la creación entera. Ya reinan con Cristo; con El “ellos reinarán por los siglos de los siglos” (Ap 22, 5; cf. Mt 25, 21.23), como profundo descanso en la suprema actividad, hasta que se complete el número de los elegidos. El alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, 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 (el “todavía

211. Cf. S. Th. I-II, q. 2, a. 2.

212. S. Th. Suppl. 96, 1.

no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu –que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe–; separación que sólo cesará cuando se complete el número de los hermanos.

Los bienaventurados “esperan”, por ello, la consumación del reino de Dios en la recapitulación escatológica de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1, 10).²¹³ Según afirma, acertadamente, en mi opinión, S. Agustín –no así St. Tomás–, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica²¹⁴ por una nueva comunicación del Espíritu, que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redonda en la redención –transformación– del cuerpo (cf. Rm 8), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos.

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 9.86 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 hayamos 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, Ap 4,8 y 8,3, los ángeles y santos del cielo presentan a Dios las oraciones de

213. Cfr. H. De LUBAC, o.c., 101.

214. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid BAC, 2 ed., 1992. ASDF

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 improcedente 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 latréutico tributado a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu, sino que más bien lo enriquece copiosamente. El Catecismo Romano sale al paso de “los que dicen que el patrocinio de los Santos es superfluo”, con aquel dicho de San Agustín: “No concede Dios muchas cosas sin el favor y oficio de algún medianero o rogador” (*Quaest.* 149, *supr. Exod.*). Y si se alega que es falta y poquedad de fe echar a los Santos por valedores y patronos, ¿que responderán al hecho del Centurión, quien aún elogiado de fe singular por Cristo Señor nuestro, todavía envió a su Majestad los ancianos de los judíos, a fin de que alcanzasen la salud para su siervo enfermo? (*Mat.* 8, *Luc.* 7). Aunque debamos confesar por

medianero único Cristo Señor nuestro, en manera ninguna se sigue de ahí que no podamos acogernos a la gracia de los Santos”.²¹⁵

Algunos restringen la ayuda de los Santos a la simple ejemplaridad, limitándola a veces a la conducta que debe observarse en el terreno de lo social y del servicio a la humanidad con la propuesta de nuevos modelos que presentar al “hombre moderno”, tales como –recuérdese la moda de los años setenta y ochenta, en algunos ambientes liberacionistas, felizmente declinantes– Marx, Che Guevara, Mao, etc.

Pero “no veneramos la memoria de los que están en el cielo sólo porque son un ejemplo, sino, más todavía, para reforzar la unión de toda la Iglesia en el Espíritu por el ejercicio de la caridad fraterna. Todo auténtico testimonio de amor que ofrecemos a los que viven en el cielo, por su misma naturaleza, tiende a Cristo y en El termina, que es la corona de todos los Santos, y a través de El, en Dios Padre, que es admirable en sus Santos y glorificado en ellos.”²¹⁶

Recuerdo que San Josemaría comentando la ejemplaridad de los santos en nuestro caminar cristiano, solía distinguir entre el fondo de sus virtudes heroicas, y el modo de manifestarse externamente: “hay cosas, en la vida de algunos santos, que son para que las admiremos; no para que las imitemos” (en sus manifestaciones externas, se entiende)

No puede confundirse este concepto de invocación de los santos con la idea de la *evocación de los espíritus*, severamente reprobada por la Biblia y por la Iglesia. El C. Vaticano II así lo hace, en el mismo texto de la *Lumen Gentium* que recomendó invocar a las almas de los bienaventuradas²¹⁷, en el que aduce en la nota 148 los documentos desde los más antiguos hasta el último Concilio contra todas las formas de evocación de los espíritus.²¹⁸

215. *Catec. Romano* III, II, nn. 13 y 14.

216. Conc. Vaticano II, Const, Dogm. *Lumen gentium*, n. 50.

217. “Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que ella ofrece a Dios aquí en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación (cf. 1 Co 12, 12–27) Porque ellos, habiendo llegado a la patria y estando «en presencia del Señor» (cf. 2 Co 5, 8), no cesan de interceder por El, con El y en El a favor nuestro ante el Padre ofreciéndole los méritos que en la tierra consiguieron por el «Mediador único entre Dios y los hombres, Cristo Jesús» (cf. 1 Tm 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). Su fraterna solicitud contribuye, pues, mucho a remediar nuestra debilidad”.

218. Cf. un comentario de esos documentos desde Alejandro IV (27 septiembre 1258), cf. S. C. S. Oficio, De magnetismi abusu, 4 agos. 1856: AAS (1865) 177–178. Denz. 1653–1654 (2823–2825); y la respuesta de la S. C. S. Oficio, 24 abr. 1917: AAS 9 (1917) 268: Denz. 2182 (3642), con los fundamentos bíblicos y patrísticos sobre la severa prohibición de este inquietante tema de la evocación de los espíritus de las prácticas mágicas de origen diabólico, tan extendidas antes de la evangelización cristiana, o las de espiritismo, tan frecuentes hoy como consecuencia del neopaganismo que ha seguido a la descristianización del Occidente, en C. POZO, VSG, 138 ss. Recoge interesantes testimonios tertuliano, San Agustín y Eusebio de Cesarea. Cf. también Manuel GUERRA GÓMEZ, *Las sectas*, Madrid 2011., 185 ss.; gran conocedor del tema.

ANEXO I

¡Bienvenido sea el hombre al seno del Padre! (El misterio del Sábado santo).



He querido incluir en este contexto este inspirado escrito testimonial de la Madre Trinidad de la Santa Madre Iglesia –a mi parecer, una de las más elevadas escritoras místicas de todos los tiempos²¹⁹– sobre la entrada del alma de Cristo en la

219. Nacida en Dos Hermanas (Sevilla) en 1929. A los 17 años, en la víspera de la Inmaculada de 1946, fue agraciada con una profunda experiencia espiritual mariana en la Parroquia de su pueblo natal ante la imagen de nuestra Señora de Valme, que cambió radicalmente el curso de su vida. Doce años después –el 18 de Marzo de 1959, según su reiterado testimonio personal– Dios la introdujo en el secreto de su vida íntima en lo profundo –“el Sancta sanctorum”– de “La Familia” Trinitaria –como a ella le complacía llamarla– haciéndole contemplar, vivir y participar de los tesoros infinitos que se encierran en el misterio de la Iglesia, enviándola a proclamarlos con el mandato de: “¡vete y dilo! Esto es para todos”.

“Yo sólo soy Iglesia Católica y Apostólica, que, cimentada en la Sede de Pedro y bajo la Sede de Pedro y en adhesión incondicional a los demás Sucesores de los Apóstoles que, unidos a él, son las columnas de la Iglesia; sintiéndome más Iglesia que alma, experimento el “Eco” diminuto y palpitante de la Santa Madre Iglesia ; y necesito expresar, desde la pequeñez, pobreza, ruindad de mi nada, cuanto, apoyada en el pecho de Jesús, como el Apóstol San Juan en la última Cena, he aprendido, en sabiduría amorosa, sobre el misterio de Dios, María y la Iglesia, repleta y saturada de Divinidad, para que lo manifieste”.

gloria, que le fue dado contemplar en el “sancta sanctorum” (en hebreo *kodesh ha-kodashim*) de la Trinidad, con el mandato de proclamarlo con urgencia; “¡Vete y dilo! “Esto es para todos”. Es el misterio del Sábado Santo en torno a la actividad salvífica del alma de Cristo separada de su Cuerpo enterrado –en espera de su resurrección gloriosa al tercer día– en su descenso a los infiernos y la apertura de las puertas del Cielo al Primogénito de los hombres, con el cortejo de los justos que esperaban ser liberados del “seol” en su santo advenimiento.

Este es su testimonio transcrito –no por entero, sino en algunos párrafos que transmiten, creo, lo esencial de un texto más amplio recogido en el nº 11 (pp. 96 ss.) de la difundida colección de 17 folletos titulada: “Luz en la noche. El misterio de la fe”, que divulgan el mensaje a la Iglesia que transmite desde hace no pocos años, acuciada por una imperiosa necesidad interior.²²⁰

“Hoy, bajo el impulso del Omnipotente y por el poder de su gracia, que, del modo que Él sólo sabe, me introduce en sus misterios para que los manifieste; expreso algo –tan sólo de lo que me es posible bajo el pudor espiritual de mi *alma-Iglesia* y como el Eco de esta Santa Madre antes de irme con Cristo a la Eternidad– de cuanto mi alma vivió y contempló el 28 de marzo de 1959, sumergida en *el misterio de la entrada del alma de Cristo en la Gloria*, y cobijada en el regazo de la Virgen bajo el amparo de su Maternidad divina, hecha una cosa con Ella, e invadida de la luz de la contemplación de María”.

“Con la consumación de la restauración del hombre caído mediante la inmolación cruenta del divino Redentor, manifestación majestuosa de la excelencia del infinito Poder en un derroche de su amor eterno para la gloria de su Nombre y salvación de las almas, culminó la Redención del Mesías prometido a los Santos Patriarcas y anunciado por los Profetas del Antiguo Testamento, como Cordero Inmaculado que fue inmolado para quitar los pecados del mundo; tras lo cual vino la resurrección y la vida por el triunfo de Cristo resucitado: «Subimos a Jerusalén, y se cumplirán todas las cosas escritas del Hijo del hombre, que será entregado a los gentiles, y escarnecido e insultado y escupido, y después de azotado le quitarán la vida y al tercer día resucitará» (Lc 18, 31b–33).

Y mientras que «el velo del templo se rasgó de arriba a abajo en dos partes, y la tierra tembló, y se hendieron las rocas, y se abrieron los monumentos, y muchos cuerpos de Santos que habían muerto resucitaron, y, saliendo de los sepulcros,

Las luces que recibió del misterio de la Iglesia (“repleta y saturada de Divinidad”), contemplado siempre en perspectiva trinitaria, cristológica y mariológica (“¡Misterio de misterios es María, milagro de milagros del Inmenso!”...), es de singular profundidad y arrebatadora belleza, expuesta a veces en inspirados versos de gran aliento poético. Su obra y doctrina fueron muy apreciadas por el Beato Juan Pablo II, que la visitó personalmente en su casa, en Roma, de “la Obra de la Iglesia” –por ella fundada– cuando se encontraba enferma. (Cfr. www.laobradelaiglesia.org).

220. Se siente “siempre con la impronta de Dios grabada en mi alma”: “Vete y dilo...!”; “¡eso es para todos...!”; “Después de haberme visto, te tenías que haber muerto, pero te has quedado aquí para que lo digas”...”con ocasión y sin ella”. “Todo esto que Dios me ha manifestado, como el apóstol San Juan, lo he recibido apoyada en el pecho de Cristo, donde se manifiestan y se descubren “los misterios escondidos y ocultos en Dios” (cf. Ef 3, 9b), en su subsistencia infinita de divinidad trinitaria y Familia eterna”.

después de la resurrección de Él vinieron a la ciudad y se aparecieron a muchos; y el centurión y los que con él guardaban a Jesús, viendo el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobre manera y se decían: "Verdaderamente Éste era Hijo de Dios"» (Mt 27, 51-54), «mientras que Jesús, dando una gran voz dijo: "Todo está cumplido, e inclinando la cabeza entregó el espíritu" (Jn 19, 30), *el alma del divino Crucificado triunfante y gloriosa, remonta su vuelo en triunfo de majestad soberana, y liberando a los Santos Padres que estaban esperando su santo advenimiento*²²¹ *y llevándolos tras de sí, llega a los umbrales anchurosos de la Eternidad abriéndolos con el fruto de su redención gloriosa como "Rey de reyes y Señor de los que dominan" (Ap 19, 16), entrando en la gloria; y con Él el cortejo nupcial de una multitud de cautivos, tras los cuales entrarán ya los demás hombres. «Por eso dice: Subiendo a las alturas llevó cautiva a la cautividad, repartió dones a los hombres. Eso de "subir" ¿qué significa sino que primero bajó a lo más profundo de la tierra? El mismo que bajó es el que "subió" por encima de los cielos, para llenar el universo» (Ef 4, 8-10).*

221. Como dice el Catecismo de la Iglesia Católica (nn. 632 a 635), "las frecuentes afirmaciones del Nuevo Testamento según las cuales Jesús "resucitó de entre los muertos" (Hch 3, 15; Rm 8, 11; 1 Co 15, 20) presuponen que, *antes de la resurrección, permaneció en la morada de los muertos* (cf. Hb 13, 20). Es el primer sentido que dio la predicación apostólica al *descenso de Jesús a los infiernos; Jesús conoció la muerte como todos los hombres y se reunió con ellos en la morada de los muertos*. Pero ha descendido como Salvador proclamando la buena nueva a los espíritus que estaban allí detenidos (cf. 1 P 3,18-19).

La Escritura llama *infiernos, sheol, o hades* (cf. Flp 2, 10; Hch 2, 24; Ap 1, 18; Ef 4, 9) a la morada de los muertos donde bajó Cristo después de muerto, porque los que se encontraban allí estaban privados de la visión de Dios (cf. Sal 6, 6; 88, 11-13). Tal era, en efecto, a la espera del Redentor, el estado de todos los muertos, malos o justos (cf. Sal 89, 49; 1 S 28, 19; Ez 32, 17-32), lo que no quiere decir que su suerte sea idéntica, como lo enseña Jesús en la parábola del pobre Lázaro recibido en el "seno de Abraham" (cf. Lc 16, 22-26). "Son precisamente estas almas santas, que esperaban a su Libertador en el seno de Abraham, a las que Jesucristo liberó cuando descendió a los infiernos" (Catech. R. 1, 6, 3). *Jesús no bajó a los infiernos para liberar allí a los condenados (cf. Cc. de Roma del año 745; DS 587) ni para destruir el infierno de la condenación, (cf. DS 1011; 1077) sino para liberar a los justos que le habían precedido (cf. Cc de Toledo IV en el año 625; DS 485; cf. también Mt 27, 52-53).*

"Hasta a los muertos ha sido anunciada la Buena Nueva ..." (1 P 4, 6). *El descenso a los infiernos es el pleno cumplimiento del anuncio evangélico de la salvación*. Es la última fase de la misión mesiánica de Jesús, fase condensada en el tiempo pero inmensamente amplia en su significado real de extensión de la obra redentora a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares porque todos los que se salvan se hacen partícipes de la Redención (632-634). Cristo, por tanto, *bajó a la profundidad de la muerte (cf. Mt 12, 40; Rm 10, 7; Ef 4, 9) para "que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivan" (Jn 5, 25). Jesús, "el Príncipe de la vida" (Hch 3, 15) aniquiló "mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo y libertó a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud" (Hb 2, 14-15). En adelante, Cristo resucitado "tiene las llaves de la muerte y del Hades" (Ap 1, 18) y "al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos" (Flp 2, 10).*

"Un gran silencio reina hoy en la tierra, un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio porque el Rey duerme. La tierra ha temblado y se ha calmado porque Dios se ha dormido en la carne y ha ido a despertar a los que dormían desde hacía siglos. Va a buscar a Adán, nuestro primer Padre, la oveja perdida. Quiere ir a visitar a todos los que se encuentran en las tinieblas y a la sombra de la muerte. Va para liberar de sus dolores a Adán encadenado y a Eva, cautiva con él, El que es al mismo tiempo su Dios y su Hijo... 'Yo soy tu Dios y por tu causa he sido hecho tu Hijo. Levántate, tú que dormías porque no te he creado para que permanezcas aquí encadenado en el infierno. Levántate de entre los muertos, yo soy la vida de los muertos'" (Antigua homilía para el Sábado Santo de autor anónimo, en griego, que se lee en la liturgia de las horas del sábado santo en el oficio de lecturas).

(...) ¡Qué sábado de triunfo tan glorioso!, en el cual el alma del Unigénito de Dios, que al mismo tiempo es el Hijo del hombre, abre por el fruto de su Redención los portones suntuosos de la Eternidad, cerrados desde el Paraíso terrenal por el pecado en rebelión de nuestros Primeros Padres; y se alzan las antiguas compuertas ante el paso impetuoso de irresistible poderío del alma del Unigénito de Dios inmoldado, en triunfo de gloria. Mientras que un jubiloso himno de alabanza resuena por los ámbitos del, cielo y hasta los últimos confines de la tierra:

«Portones, alzad los dinteles, que alcen las antiguas compuertas que va a entrar el Rey de la gloria. ¿Quién es el Rey de la gloria? Es Yahvé, fuerte y poderoso, es el Señor héroe de la guerra. Portones, alzad los dinteles, que se alcen las antiguas compuertas, que va a entrar el Rey de la gloria. ¿Quién es ese Rey de la gloria? Yahvé de los Ejércitos, Él es el Rey de la gloria» (Sal 23, 7 10). El Ungido de Yahvé, ante el cual los Ángeles de Dios adorando, llenos de expectación en júbilo glorioso, *contemplaban el alma del Cristo que, triunfante, abría, por el fruto de su Redención con sus cinco llagas, el Seno del Padre; trayendo detrás de sí al júbilo eterno, la corte gloriosa y triunfante de los antiguos Padres: Abraham, Isaac y Jacob, con los Santos Profetas, con los hermanos de raza de Cristo del Pueblo de Israel, elegidos primogénitos para ser depositarios de las promesas de Dios al hombre, y con la legión de cautivos rescatados por el precio de su Sangre y que esperaban su santo advenimiento.*

Oyéndose en las alturas de los ámbitos anchurosos de la Eternidad como un himno de triunfo: ¡Bienvenido sea el Hombre que ha abierto con sus cinco llagas el Seno del Padre! Ya se cumplieron todas las promesas de la Antigua Alianza de Dios con la humanidad, siendo Cristo la Promesa cumplida y terminada en triunfo glorioso y definitivo de conquista de gloria, que entra en la Eternidad vencedor del pecado y triunfador sobre la muerte (...).

A pesar de estar María en el destierro, su alma, trascendida y translimitada, estaba con la de su Hijo; motivo por el cual la Virgen no necesitó ir al sepulcro (...) Pues, antes que a nadie, a Ella se le apareció el Señor el día de la resurrección. Porque Jesús metió a su Madre Santísima de tal modo en los misterios de su vida, muerte y resurrección, que, antes que a nadie se le descubrieran. Ella los vivía en contemplación amorosa de gozo, o dolor, en la unión participativa del misterio del Unigénito de Dios y su Hijo. (...) Y por ello gozaba con Jesús y sufría con los Apóstoles; gozaba, como Madre de la Iglesia, con la Iglesia gloriosa, y sufría con la Iglesia penante y dolorida. ¡Qué grande y desconocida es María con relación a los planes eternos de Dios sobre Ella...!».(...)

¡Se rasgó el velo del templo porque se abrió el Seno de Padre! ¡El alma de Cristo, en el Seno del Padre, como Verbo y como Hombre, gloriándose..! Su cuerpo reposa en el sepulcro...¡Se rompió la antigua ley al rasgarse el velo del templo...! Cristo ha perfeccionado la ley al reventar en la cruz... “¡Todo está consumado!”.

¡Bienvenido sea el Hombre al Seno del Padre...!; el Hombre que abrió con sus cinco llagas el Seno del Padre por el derramamiento de su Sangre divina, cual Cordero Inmaculado, en el ara de la cruz. “Cuando entregue su vida en sacrificio por el pecado, verá su descendencia, prolongará sus años; lo que el Señor quiere

prosperará por sus manos. A causa de los trabajos de su alma verá y se saciará de su conocimiento. El Justo, mi Siervo, justificará a la multitud; cargando con las iniquidades de ellos. Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres” (Is 53, 2).

(...) El Hombre ha dado a Dios toda la infinita gloria de reparación que Él se merece, y deja su costado abierto, manantial de agua viva que salta del Seno del Padre por Cristo a los hombres... Con Cristo empieza la Iglesia triunfante... Hija de Jerusalén, avanza gloriosa como Esposa del Cordero Inmaculada, que no habrá quien se ponga delante y corte tu pasó de Reina. ¡Es la primera la Iglesia triunfante...! ¡Qué gozo...! ¡Qué gozo...! ¡Gloria a Dios en el Cielo...! ¡Ya se abrió el Seno del Padre para todos los hijos de buena voluntad...! ¡Nunca más se cerrará...! Cristo lo ha abierto... y está esperando a todos los hombres... Él lo abrió y se puso en la “puerta” con los brazos extendidos, para que nunca más se cierren los portones suntuosos de la Eternidad.[...]

Ya el hombre está cantando redimido, y el Padre mira a los hombres con amor. Cada hombre le habla de su Cristo y está injertado en Él; y al abrazar a Cristo en su Seno, abraza a todos los hombres.

Ya el hombre tiene una tonalidad nueva y distinta, y ofrece al Padre con Cristo, por Él y en Él, en sacrificio infinito, la Sangre del Cordero Inmaculado... ¡Ya se rompieron las normas de la antigua ley, el símbolo del Cordero Pascual! Ahora es Cristo el Cordero Inmaculado que, en oblación perenne, se ofrece al Padre por los hombres.

(...) Ya entra el Hombre en el Cielo, y entra como Hijo del Rey, no como ministro; y cada hombre es un hijo de Dios por Cristo. Y el Padre recibe con gozo la Misa, porque recibe a su Cristo, a su Verbo... Cada Misa es el Sacrificio incruento de Cristo, del Hijo de sus complacencias... ¡Ya entró en el Cielo el Hijo de Dios hecho Hombre y el Hijo del Hombre que es Dios...! ¡Y qué cara de contento tiene el Padre...! ¡Y qué contento está Dios viendo a su Verbo...! ¡No puede negar nada al hombre...! ¡Se ha abierto para los hombres la Fuente de la Vida, los Manantiales de la Divinidad en torrenciales afluentes de vida divina que sale como una catarata por Cristo, por los Sacramentos...!

(...) ¡Todo el Cielo está en silencio!, aunque esté de fiesta en el día glorioso y triunfante de la entrada del alma del primer Hombre en las mansiones suntuosas de la Eternidad.” ¡Bienaventurada culpa que nos mereció tal Redentor!”, el cual está sentado a la diestra de Dios ante la expectación gozosa de todos los bienaventurados que, en compañía de los Ángeles, entonan el himno de alabanza que sólo a Dios y al Cordero se le puede cantar: “Vi y oí la voz de muchos Ángeles en derredor del trono y de los vivientes y de los ancianos; y era su número de miríadas y miríadas y de millares de millares que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición. Y todas las criaturas que existen en el Cielo y sobre la tierra y en el mar y todo cuanto hay en ellos oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos (Ap 5,11 ss.)”.

ANEXO II

Manifestación a un alma sobre el estado de bienaventuranza el 29 de febrero del 2012, en una adoración eucarística.²²²

“En este tiempo de Cuaresma, tiempo de conversión y penitencia, quiero hablarte de lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el pensamiento, ni la mente pudieron imaginar ni alcanzar: Mi Cielo.

En el Cielo, lugar sublime de Amor excelso, todo es unidad de Amor conmigo: tu Dios y Señor en Tres Divinas Personas; Amor, por decirlo humanamente, que las almas aquí en la tierra no pueden imaginar ¡ser uno con el Uno! pero de manera perfecta, en pureza absoluta del hombre que dejó en esta tierra todas sus impurezas: sus soberbias, orgullos, vanidades, sus intereses, aunque algunos de ellos fuesen santos. Todas sus humanidades están ya enterradas en la tierra, y el hombre sin escamas de ninguna clase: limpio, puro, se hace uno conmigo, porque sólo desde la pureza absoluta se puede contemplar y asimilarse a Dios, siempre desde la capacidad de cada alma en el amor, porque a Dios nadie le puede abarcar totalmente, porque Dios es inabarcable y si no, sería finito, limitado.

Así, una con el Excelso, en pureza total de Amor, el alma se llena de todas las plenitudes, se sumerge en plenitud de excelsitudes amorosas, adentrándose en el conocimiento, en el entendimiento del Dios Uno y Trino, que rebosándosele en piélagos de sabiduría infinita, jamás se estanca, jamás se agota.

Alaba a Dios por sus excelsitudes todas, y en todas sus excelsitudes, y el alma lo hace por la elevación que le supone el conocimiento de Dios, pero todo interior, porque el alma desde que entra en el Cielo es ya toda alabanza, se convierte en alabanza.

Todo dentro de la Paz de Dios: impasibilidad amorosa y sublime, que eleva en inefabilidades, penetrando, alcanzando, en corrientes y efluvios que dimanen de unas almas a las otras, almas hermanas en caridad profunda a pesar de sus diferentes capacidades de amor, pero todas ellas saturadas en perfección de Mí.

Nada es tangible, todo es etéreo, pero presente y en el tiempo sin tiempo de Dios; nada es estático, en un movimiento glorioso en el que el alma jamás se cansa, jamás se agota, percibiendo, conociendo, siendo, en los misterios de Dios, incluidos los hechos de Jesús en esta tierra que al fin son misterios de Dios.

Todo se conoce, todo se sabe, pues la Sabiduría todo lo envuelve, por eso todo se entiende; a todo se llega en un instante que no es instante, por eso todo se alcanza, porque todo Es.

222. Está aprobada por su director espiritual. Desea mantenerse en el anonimato.

Todas las almas se reconocen y conocen en profunda grandeza de caridad y amor: familiares, amigos, conocidos, desconocidos, penetrando el interior de cada una sin ningún tipo de juicio, conociéndose por la corriente sublime que emanan de caridad y amor que existe entre ellas y en la que están sumergidas.

Toda virtud será ensalzada brillando con luz esplendente en cada alma; con un fulgor inimaginable brillarán Mis sacerdotes y consagrados, cuya dignidad será ensalzada en el Cielo por la poca aceptación que algunos tuvieron en la tierra sufriendo toda clase de penalidades; igualmente Mis mártires: tanto de cuerpo, como de alma, o ambos martirios a la vez, llevarán bien visibles sus coronas refulgentes como insignias que en el Cielo les honra y como a adorno excelso de amor por Mí su Dios.

El lenguaje del Cielo es Amor, los actos son Amor que se entienden y comprenden dentro del Amor y que emergen del alma fluyendo de ella y llegando a las otras almas hermanas en comprensión profunda de Amor.

En el Cielo las cosas de la tierra se quedan pequeñas, se quedan en la nada, sólo existe de la tierra el Amor, pero a una distancia infinita al que se vive y experimenta en el Cielo.

Las cosas de la tierra se ven desde allí de otra manera a como las veis vosotros aquí, jamás se sufre por los seres queridos que quedaron, porque todo se vislumbra desde el Amor de Dios ordenado a su fin último, que es perfecto porque es lo que Dios tiene designado para cada alma y para un bien más alto, por tanto, los bienaventurados interceden por las almas de la tierra, pero no sufren por ellas.²²³

No se necesita nada de la tierra, absolutamente nada, ni las cosas más geniales, o el arte, por el estado del alma que vive en la plenitud de Dios, y fuera de ello, todo resulta finito y limitado.

La música inefable del Cielo, que algunas almas han oído en la tierra, nunca es la realidad de lo que aquí se vive, aunque les eleve el alma a grandes alturas. Lo llamáis “música” designando la palabra humana, a algo parecido a lo que se escucha en la tierra, pero hay una distancia infinita de vuestra música a la “música” perfecta del Cielo plena de armonías excelsas e inefables. Sucede lo mismo con el Amor, hay una distancia infinita desde la emoción y el sentimiento humanos, siempre tan limitados, al Amor que es plenitud excelsa en el Cielo”.

223 No debe interpretarse como indiferencia por los males físicos y morales de la vida terrestre. En la III parte veremos el equivalente analógico al dolor de los viadores propio de los bienaventurados en el Cielo, que es un descanso activo.

EXCURSUS

VIDA ETERNA Y VIDA TERRENA.

Por José ALVIAR

Agradezco al Dr. D. José Alviar, Profesor de la facultad de Teología de la Universidad de Navarra (en la que tantos años he pasado de docencia e investigación), haber accedido a la inclusión en este Anexo al final de la I parte, de esta Ponencia al simposio internacional de Teología de aquella Universidad (1999) sobre Escatología y vida cristiana, en el que participé con el estudio que se incluye aquí en la IV parte.

Su lectura ha hecho tanto bien a no pocas personas que conozco, que he tenido gran empeño en contribuir a su más amplia difusión, también para avivar el deseo de gozar las maravillas del Cielo que nos aguarda, si sabemos vivir la vida terrena – el tesoro del tiempo que la divina Providencia nos ha concedido– como preparación a nuestra condición de ciudadanos del reino de los cielos para la que hemos sido creados.

“Parece como si la vida actual, con sus atractivos y emociones, sus retos y gozos –escribe el profesor Alviar– absorbiese la atención del hombre moderno, hasta el punto de hacerle olvidar la frase evangélica “¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo entero, si él mismo se pierde?” (Lc 9, 25)²²⁴. Parece, pues, conveniente; recordar a creyentes y no-creyentes que, en vez de depositar su entera esperanza en la vida terrena y caduca, la depositen en un destino eterno. Pero ¿cómo hablar de Vida Eterna de modo convincente y atrayente, incluso, apasionante? ¿Cómo presentar el misterio de la consumación final de forma que produzca un impacto en la manera de pensar y vivir de los creyentes? He aquí el gran reto con que nos enfrentamos?”. Creo que el Profesor Alviar ha acertado plenamente con su propuesta.

224. En realidad, los motivos de este olvido son múltiples y complejos: cfr. la enumeración que hace la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española en la Parte I del documento antes citado en la Introducción.

I. *Introducción*

La cosa más cierta para el hombre, aparte de que está vivo, es que va a morir. Desde esta perspectiva –empírica y psicológica– se podría decir que tenía razón Heidegger, al definir al hombre como un ser–para–la–muerte. Es, para ser más precisos, un ser que al mismo tiempo que percibe estar vivo, intuye que va a fenecer.

Sin embargo, cuando examinamos los Símbolos de fe, resúmenes de las más profundas creencias de los cristianos, vemos que se afirma lo contrario. El Símbolo Apostólico reza: “Creo... en la vida eterna”; y el Símbolo niceno-constantinopolitano declara: “Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”. Esto es muy significativo.

No quiere decir que la fe cristiana evite mirar la muerte a los ojos, como proponían los epicúreos.²²⁵ Tampoco que tenga una visión poco realista de la existencia humana. Sencillamente, gracias a la revelación, se halla en posesión de un dato seguro: que la muerte no tiene la última palabra. (Por eso decía S. Pablo: “¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?” (1 Co 15, 55)). El firme convencimiento de que la muerte no aniquila al ser humano, abre el horizonte, más allá del velo de la finitud, más allá de lo terrenal, a un escenario perdurable, el de la Vida Eterna.

Esta mirada esperanzada es probablemente una de las razones por las cuales el cristianismo ejerce una perenne atracción a los hombres, inmersos siempre en un mundo de inseguridades. La aseveración sobre un destino definitivo y feliz, proyectado por un Dios que ama a sus criaturas, ofrece un terreno sólido donde posar los “pies del corazón”.

Sin embargo, aun este punto capital de nuestra fe –la Vida eterna–, parece sufrir hoy un eclipse en amplios sectores de la sociedad, como ya ha apuntado el Prof. Santiago del Cura Elena en su ponencia del primer día. Como se observa en un documento de la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española sobre escatología²²⁶, actualmente “se cree en Dios y no se espera en la vida eterna”. (La misma observación –desaparición de la Vida Eterna del discurso cristiano– fue hecha por diversos obispos en II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos del año 1999).²²⁷ Parece como si la vida actual, con sus atractivos y emociones, sus retos y gozos, absorbiese la atención del hombre moderno, hasta el punto de hacerle olvidar la frase evangélica “¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo entero, si él mismo se pierde?” (Lc 9, 25).²²⁸

225. "La muerte no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos". EPICURO, *Carta a Meneceo*, 125.

226. Esperamos la resurrección y la vida eterna (26.XI.1995), n. 2

227. Cfr. el resumen que hace el Cardenal A. M. ROUCO VARELA, en su *Relatio ante disceptationem* (2-X,1999), I, 2.1 del sínodo de los Obispos.

228. En realidad, los motivos de este olvido son múltiples y complejos: cf. la enumeración que hace la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española en la Parte I del documento antes citado.

Parece, pues, conveniente –incluso, urgente– proclamar con claridad el mensaje cristiano de la Vida Eterna²²⁹; recordar a creyentes y no-creyentes que, en vez de depositar su entera esperanza en la vida terrena y caduca, la depositen en un destino eterno.

Pero ¿cómo hablar de Vida Eterna de modo convincente y atrayente, incluso, apasionante? ¿Cómo presentar el misterio de la consumación final de forma que produzca un impacto en la manera de pensar y vivir de los creyentes? He aquí el gran reto con que nos enfrentamos.

Nuestra ponencia intentará hacer una pequeña aportación en este sentido, sugiriendo algunas líneas de reflexión y de acción. En realidad, me limitaré a exponer dos ideas básicas, estrechamente relacionadas entre sí. En un primer apartado abordaré la esencia de lo que llamamos “Vida Eterna”, subrayando su aspecto de comunión entre personas humanas y Personas divinas. En un segundo apartado reflexionaré sobre la vida terrena, enfocándola como etapa de preparación (o adecuación) del hombre para su convivencia definitiva con la Trinidad. Comunión y santificación constituirán, pues, los dos ejes sobre los cuales girará nuestra exposición.

Empecemos directamente con el primer punto.

2. La comunión con la Trinidad y los santos, esencia de la Vida Eterna.

Las ponencias de los ilustres biblistas, el Prof. S. Ausín y el Prof. J. Gnilka, del segundo día, ya han examinado las formulaciones bíblicas de la esperanza, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. No es mi intención ahora volver a analizar detalladamente los lugares escriturísticos, pero sí quiero destacar la línea común que los recorre. Para decirlo rápida y escuetamente: apuntan a una nostalgia o anhelo por la compañía del Dios vivo. Si lo pensamos bien, las variadas descripciones bíblicas de la bienaventuranza nos hablan de lo mismo: no tanto de tierras y posesiones, de grandeza y poder, en el eón futuro, como de la posesión de Dios mismo, del gozo de vivir para siempre en su presencia. (“Tú eres mi Señor. Mi bien, nada hay fuera de ti” (Sal 16, 2). “Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios?” (Sal 42, 3)). Para el cristiano, podríamos decir (y también para el judío), la presencia lo es todo; la religión cristiana es religión de la proximidad y presencia de Dios (literalmente: parusía) —por el momento incoada, y perfecta en el éschaton.

Un repaso de las diversas categorías bíblicas de esperanza nos lo confirma. Consideremos algunas de ellas brevemente:

1. Están en primer lugar las expresiones “topográficas”, que expresan la esperanza en términos de lugar. Abraham peregrina hacia una tierra prometida por

229.Cfr. el mensaje final de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos (21.X.99), n. 2.

Dios; Moisés y los Israelitas salen de Egipto para retornar a esa tierra; el pueblo exiliado en Babilonia suspira por ella. Incluso durante la época postexílica la tierra prometida, con su ciudad santa y su Templo, siguen siendo foco de esperanza, si bien en clave cada vez más escatológica, tornándose en símbolos gráficos de la presencia definitiva de Dios entre su pueblo (“He aquí que yo voy a crear a Jerusalén ‘Regocijo’, y a su pueblo ‘Alegría’... Antes que me llamen, yo responderé; aún estarán hablando, y yo les escucharé” (Is 65, 18.24))²³⁰. El anhelo por un lugar de descanso definitivo, notemos, está estrechamente emparejado con la sed de la compañía de Dios. Sólo hay patria, sólo hay descanso, si está Dios. (“Mi carne y mi corazón se consumen: ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!” (Sal 73, 26)²³¹). Como dice S. Ambrosio (comentando Lv 25, 6: “Aun en descanso, la tierra os alimentará”): “La saciedad, el placer y el sosiego están en descansar en Dios”²³². A su vez dice elocuentemente S. Agustín: “ipse (Deus) post istam vitam sit locus noster”²³³. He aquí una teología “emanuélica” (o teología de la presencia), que subyace en el lenguaje geográfico del Antiguo Testamento.

2. En esta misma lógica podemos situar otras categorías topográficas en la Biblia, como el Cielo, o el Jardín del Edén o Paraíso. Significan, en el lenguaje bíblico, el ámbito de Dios²³⁴. Tales categorías tienen un significado que va más allá de lo físico: poseen un sentido metafórico, metafísico, religioso, soteriológico. Con razón, H. Urs von Balthasar hace ya casi medio siglo recomendaba operar una sana descosmologización de la doctrina escatológica²³⁵.

La categoría “Cielo”, p. ej., tomada de la cosmología judía primitiva, sirve como vehículo para expresar la trascendencia divina: sugiere un Dios que está por encima de los hombres, vivos (tierra) o muertos (sheol). El Cielo es el ámbito superior donde se encuentran la divinidad y su corte, y a donde los hombres están invitados a “subir”. Es, ya en el Antiguo Testamento, una categoría teológica²³⁶: una dimensión de Dios y de la salvación. (De hecho, se hace frecuente en la literatura rabínica

230. "La tierra... poseída por el pueblo de Israel como un don de Dios... va siendo comprendido en el Antiguo Testamento como signo de la salvación y descanso otorgados por Dios a su pueblo". G. Aranda, "Dimensión escatológica de la tierra", en *Scripta Theologica* 32 (2000) 563.

231. A este pasaje comenta M. J. LAGRANGE: "Dieu seul reste en face du psalmiste, et il ne veut que lui Être avec Dieu, cela suffit". "Notes sur le messianisme dans les Psaumes", en *Revue Biblique* 2 (1905) 196.

232. *De fuga saeculi*, IX, 52.

233. *Enarr. in Ps. 30, enarr. II, sermo 3, 8.*

234. Cfr. J. MICHL, "Cielo", en J. B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, col. 193; M. CARREZ, "Paraíso", en P.-M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, p. 1175 ("se pasa del sentido profano al sentido religioso").

235. H. Urs von BALTHASAR, "Escatología", en *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961., 504-505 (orig. alemán: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957).

236. Cfr. H. SCHWARTZ, *Eschatology*, Grand Rapids (Michigan) 2000., 401; G. von RAD, "Ouranos, B. Alten Testament", en G. Kittel, G. Friedrich (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart 1954., 507-509; M. REDDISH, "Heaven", en D. N. Freedman, (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992., 90; C. CANNUYER, "Cielo", en P. M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia.*, 314.

utilizar la palabra “cielo” como paráfrasis del nombre de Dios²³⁷). En el Nuevo Testamento, “Cielo” (ouranós), es igualmente el ámbito superior²³⁸, lugar de origen del Verbo divino (Jn 6, 38), y destino final de la humanidad unida a Cristo (cfr. Ef 2, 4–7; 1 Ts 4, 17–18).

Por otra parte, las expresiones de “hondura” topográfica, como sheol o infierno o valle del hijo de Hinnom o Gehenna, funcionan como símbolos elocuentes de una situación lo más alejado imaginable de la faz de Dios.²³⁹ Nos descubren así un esquema “polar” en las categorías bíblicas, que guardan correspondencia con la distancia real que hay entre el Dios santo y los pecadores. Al igual que no hay “consorcio entre la justicia y la iniquidad, ni comunidad entre la luz y las tinieblas, ni concordia entre Cristo y Belial” (2 Co 6, 14), existe un “abismo” (cfr. Lc 16, 26) entre la vida del Todo-Santo y la existencia pecaminosa. La Biblia nos habla fundamentalmente de dos ámbitos contrapuestos –uno en el que está presente Dios, otro en el que está ausente–, en donde los hombres se pueden colocar libremente: “subir o bajar”. Es ésta la división más real, más definitiva –soteriológica– que podría existir en el universo de los seres libres²⁴⁰.

(Algo análogo cabe afirmar del lenguaje “paradisíaco”: él expresa antropomórficamente el ámbito de presencia de Dios. De este ámbito puede el hombre alejarse (expulsión del paraíso: cfr. Gen 3, 23)²⁴¹, o también ingresar (cfr. Lc 23, 43, Ap 2, 7).²⁴²

3. Vamos vislumbrando, al repasar el lenguaje bíblico de salvación, un cuadro de comunión, con tintes personalistas y relacionales. Esto se puede percibir también en la predicación del Señor. En algunas parábolas, Jesús compara el Reino

237. Cfr. H. TRAUB, "Ouranós, C. Septuaginta und Judentum", en G. Kittel – G. Friedrich (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, p. 512; C. CANNUYER, "Cielo", en P. M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia.*, 314.

238. Cfr. U. SCHOEBOERN, "Ouranós", en H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, cols. 631-644.

239. Cfr. M. CARREZ, "Infierno", en P.–M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia.*, 765.

240. "Hell and heaven receive their peculiarities neither from any cosmological localities nor from any images that are associated with them, but only from their respective relationship to God". H. Schwarz, op. cit., 402. Dentro de esta perspectiva teológico-relacional se mueven los discursos de Juan Pablo II sobre el Cielo y el Infierno: "En el marco de la Revelación sabemos que el 'Cielo' o la 'bienaventuranza' en la que nos encontraremos no es una abstracción, ni tampoco un lugar físico entre las nubes, sino una relación viva y personal con la santísima Trinidad. Es el encuentro con el Padre, que se realiza en Cristo resucitado gracias a la comunión del Espíritu Santo. Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios" (discurso en la audiencia general del 21.VII.1999). "Las imágenes con las que la sagrada Escritura nos presenta el infierno deben interpretarse correctamente. Expresan la completa frustración y vaciedad de una vida sin Dios. El infierno, más que un lugar, indica la situación en que llega a encontrarse quien libre y definitivamente se aleja de Dios, manantial de vida y alegría" (discurso en la audiencia general del 28.VII.1999).

241. Sobre el simbolismo de la expulsión de Adán y Eva del jardín después de la caída, dice C. WESTERMANN, *Genesis 1–11: A Commentary*, London 1984., 270: "human existence in history begins with this, that the person is where God is not".

242. Cfr. J. SCHARBERT – J. MICHL, "Paraíso", en J. B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, cols. 754–759.

escatológico con un banquete. Algunos entran, y otros no: hay quienes se excusan o no llevan el traje nupcial (cfr. parábola del Rey: Mt 22, 1–14); hay quienes tienen sus lámparas apagadas a la hora de la llegada del esposo (cfr. parábola de las vírgenes: Mt 25, 1–13). Al final, siempre quedan dos ámbitos nítidamente separados: la sala del banquete nupcial, donde los comensales gozan de la compañía del Rey y su hijo, o del esposo; y el espacio exterior, oscuro, donde sólo se oyen el llanto y el crujir de dientes.

Asimismo, cuando Jesús describe el día del Juicio, recurre a términos de inclusión y exclusión personal: “venid, benditos de mi padre” (Mt 25, 34)... “apartaos de mí” (Mt 25, 41)²⁴³. El mensaje es idéntico: se puede estar en el Reino, con Jesús y su Padre, o quedarse fuera. Podríamos decir que según la revelación la cuestión no es: ser o no ser, sino: estar o no estar (con Dios).

4. Para completar estas escuetas consideraciones en torno al lenguaje de salvación, fijemos la atención finalmente en categorías que resaltan aún más el aspecto de relación interpersonal entre Dios y los hombres. La expresión “ver a Dios” (“Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios?” (Sal 42, 3); “bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios” (Mt 5, 8)), como bien han señalado los exégetas, apunta a una relación vital, de comunión con Dios²⁴⁴. El deseo frecuentemente expuesto en la Biblia, de contemplar la faz divina –que va en dirección contraria a la experiencia oriental de la inaccesibilidad del soberano–, apunta a la sorprendente posibilidad de ser admitido a la intimidad divina, encontrarse cara a cara con el Señor (dice S. Juan: “Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es” (1 Jn 3, 2); y S. Pablo afirma: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara” (1 Co 13, 12)). De modo análogo, el término bíblico “conocer” (“Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (1 Co 13, 12); “nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27)) apunta a la posibilidad de unirse en el amor con Dios²⁴⁵, y no a una simple actividad intelectual. (Orígenes dice: “para aquellos que lleguen a estar con Dios (pros theón) a través del Verbo que está con Él (cfr. Jn 1, 2), habrá una sola actividad: aprehender a Dios (katanoeín ton theón)”²⁴⁶. El alejandrino claramente vincula el conocimiento de Dios con el hecho de “estar con” Él).

243. Como bien señala RUIZ DE LA PEÑA en *La Pascua de la Creación*, Madrid 2000 (3a ed.), 204–206, la expresión “con el Señor” tiene una función destacada en el lenguaje neotestamentario de la esperanza. Y más concretamente observa H. G. LINK: “es significativo el dativo con syn que Pablo asocia al verbo zen, para expresar la estructura con de la vida”. “Zoé”, en L. Coenen, et al. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1993 (3a ed.), p. 359.

244. Cfr. L. MONLOBOU, “Visión”, en P. M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, pp. 1606–1607; R. SCHNACKENBURG, “Visión de Dios”, en J. B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, cols. 1068–1073.

245. Cfr. E. LIPINSKI, “Conocimiento/conocer”, en P. M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, 344–345.

246. *Com. Ioh.*, I, XVI, 92.

Todas estas ideas reciben una plasmación todavía más elocuente, si cabe, en los símiles de la Alianza y el matrimonio, aplicados a la relación escatológica entre Dios y sus criaturas libres. El Antiguo Testamento contiene reiteradas promesas de Yahveh, de establecer una Alianza perfecta e imperecedera con los suyos (p. ej. cfr. los siguientes vaticinios proféticos del Antiguo Testamento: Os 2, 21–22; Jr 31, 3. 31–33; Ez 16, 60; Is 54, 7–10), y el Nuevo Testamento anuncia a Jesucristo, Hijo de Dios que viene a desposarse con la Iglesia, para iniciar así un misterio de íntima asociación entre Dios y los hombres (cfr. p. ej. Mt 22, 1–14; Ap 19, 7). Así, la revelación echa mano de la relación interhumana por excelencia, la forma más elevada de comunión humana, para referirse al misterio de consumación. Nos dice que Dios, que es Amor (cfr. 1 Jn 4, 8), se abre ante los hombres con la oferta de un pacto eterno; y que las criaturas, con libertad, pueden corresponder y comprometerse en una Alianza eterna. Tal Alianza, en su estadio final significa un vínculo perpetuo y consorcio íntimo entre Dios y los hombres. Con la mirada en esa meta, y abrasada con la sed de Dios, grita la Esposa en el Apocalipsis, inspirada por el Espíritu: “Ven” (Ap 22, 17.20). Maranatha. Ven, Señor Jesús.

* * * *

Nuestro repaso de las expresiones bíblicas como “Cielo”, paraíso, banquete eterno, visión de Dios, nupcias escatológicas, nos permite concluir que apuntan al mismo y único misterio (que H. de Lubac denominaba “unidad transpersonal”²⁴⁷). En palabras del Catecismo de la Iglesia Católica, “esta vida perfecta con la Santísima Trinidad, esta comunión de vida y de amor con Ella, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados se llama “el cielo” (n. 1024).

Desde la perspectiva cristiana, podríamos decir, la plenitud del hombre queda cifrada en términos ex-céntricos²⁴⁸, como consistente no en un perfeccionamiento autónomo, sino en el reconocimiento de la indigencia. Al hombre le hace falta la comunión (con Dios y los hombres) para ser bienaventurado. Vida eterna, por tanto, es vida-con-Dios y vida-con-los-santos. O como dice S. Agustín, que habla con la fuerza de su propia biografía: “nuestro corazón está inquieto, Señor, hasta que descanse en Ti”²⁴⁹.

3. *La santificación, adecuación para la Vida Eterna.*

Paso ahora a la segunda parte de la exposición, en la que consideraré algunas implicaciones de lo que he afirmado²⁵⁰. Si, como decimos, la vida eterna consiste

247. Cfr. *Catolicismo*, Madrid 1988., 81-83.

248. Cfr.. H. CROUZEL, *Origène*, en M. Viller et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris 1982, col. 941.

249. "Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine". *Confessiones*, I, I, 1.

250. Para esta parte de la exposición me inspiro especialmente en la homilía de NEWMAN, "Holiness necessary for future blessedness", en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London–Oxford–Cambridge 1868,1–14.

básicamente en la convivencia con la Trinidad y los justos, su misma naturaleza²⁵¹ parece reclamar cierta preparación –una adecuación– por parte de las criaturas. Para decirlo más concretamente: el carácter dialógico y amoroso de la Vida Eterna exige no un protagonista cualquiera sino verdaderos interlocutores, criaturas predisuestas al trato con Dios, por ser de alguna manera connaturales con Él.

Por eso, la revelación insiste en que hay una condición para entrar en la Vida Eterna: ser “justo”. Dios pide al hombre un esfuerzo de santidad. (Es verdad que la divinización es una obra divina, y que la elevación de una criatura al estado de hijo de Dios es radicalmente un opus divinum; sin embargo, la ley de salvación otorga un papel real al ser humano en la preparación para la vida eterna: le hace “co-artífice” de su personalidad–para–la–comunidad. De este modo, respeta la naturaleza del hombre, que es un ser–que–se–hace–en–el–tiempo, criatura capaz de disponer de sí mismo y elegir su destino). La existencia terrenal del hombre aparece entonces como un tempus formandi, espacio concedido por Dios al hombre para que éste pueda aclimatarse al ambiente divino.

Veamos ahora con más detenimiento las ideas que acabo de esbozar, con la conciencia de que nos estamos adentrando en un terreno numinoso (“Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman” (1 Co 2, 9)).

1. Volvamos primero a la noción de comunión con Dios, e intentemos profundizar en ella. ¿En qué consiste más exactamente esta comunión? Podemos responder: en adentrarnos en la vida interior de la Trinidad. Es decir, en entablar una relación amorosa con cada una de las Tres Personas divinas: insertarse, por la acción interior del Espíritu Santo, en Cristo, como miembro suyo, para así quedar sumergidos en una relación filial con el Padre. (Aquí no me detengo en la cuestión de la forma que tiene la salvación fuera del cristianismo; me limito a afirmar que la salvación implica siempre un acceso a la intimidad de Dios²⁵²).

Ahora bien, tomar parte en el coloquio trinitario sólo es posible para quien tiene oídos para oír y ojos para ver (cfr. Mt 13, 13.16; Mc 4, 9; Jn 9, 39–41). ¿Quién puede estar eternamente contemplando al Padre, si no el que ha aprendido a amarle ya en esta vida como hijo? ¿Quién puede gozar del aliento constante del Espíritu, si no el que ya ha llegado a compenetrarse con Él y a seguir sus mociones más sutiles? ¿Quién puede gozar de la unión vital con Cristo-cabeza, si no el que ya ha formado en su interior los mismos sentimientos que Jesús (cfr. Flp 2, 5)? El contacto íntimo con Dios es factible sólo para quienes poseen sentidos espirituales adecuados²⁵³. Por

251. "The very nature of things": *ibid.*, 8.

252. Cfr. para este tema: Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (1996); J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2001, caps. VII y X; G. D' COSTA, "Christ, the Trinity, and Religious Plurality", en G. D' COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York 1990., 16–29.

253. Concepto muy utilizado por los Padres, y que ha gozado de gran aceptación en la espiritualidad posterior: cfr. M. CANÉVET, "Sens spirituel", en M. Viller et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV, Paris 1990, cols. 598–617.

esta razón insistían los Padres orientales, tomando pie de un axioma de la filosofía griega: “Sólo lo semejante conoce al semejante”²⁵⁴.

Imaginemos el caso de un hombre que, rechazando la gracia, se cierra al amor paterno de Dios y elige no someterse filialmente a su voluntad. Es ésta una posibilidad real. Entonces, la amistad con Dios resultaría sencillamente vedada para tal individuo. Quien no quiere querer, se autoexcluye de la amistad del Otro.

(Expresivamente escribe Bernanos: “el infierno es haber dejado de amar”²⁵⁵). Incluso en el supuesto de que Dios se acercara a un pecador empedernido, seguiría siendo irrealizable la mutua compenetración: si acaso, la aproximación divina resultaría desagradable, fuente de incomodidad y de hastío para la criatura. Y no porque Dios cambie de aspecto, sino precisamente por ser Él siempre lo que es: Santidad y Amor infinitos²⁵⁶. Podemos afirmar, pues, que Dios-presente es “Cielo” sólo para el justo, nunca para el impío²⁵⁷.

Quizá el símil clásico nos pueda servir aquí para describir la diferente situación escatológica de justos y pecadores endurecidos. Por una parte podríamos imaginar que los bienaventurados son como vasos de capacidades diferentes, colocados todos ellos bajo una catarata: todos llenos, según su capacidad propia. Los impíos, por su parte, serían como otros vasos totalmente cerrados, sin aberturas, que en vez retener el agua del torrente y llenarse, sólo sienten la presión y fricción del agua que cae y resbala sobre ellos. La libertad humana tiene la impresionante capacidad –don divino– de determinar hasta la forma y calidad del gozo que uno puede experimentar frente al Dios–que–se–da.

Este principio tal vez pueda servir para profundizar en la situación de los impíos después de la resurrección universal. Cuando la creación entera se haya transfigurado en los nuevos cielos y tierra, Dios será “todo en todos” (1 Co 15, 28): entonces la presencia divina impregnará el universo. Hará, por consiguiente, que las criaturas que no amen a Dios se sientan “sin lugar” en toda la creación. No es que tales criaturas desaparecerán del mundo, sino que no encontrarán “reposo” en ninguna parte. Dios, Emmanuel ya en sentido pleno, provocará en ellos una inquietud eterna. (En este sentido quizá no haga falta imaginar la condición final de los impíos resucitados como un “quedarse arrinconados” en un lugar concreto del nuevo universo, sino más bien como la condición de estar a disgusto en una creación rebosante toda ella de la presencia de Dios). En este sentido la resurrección de los impíos, para una interminable pero exasperante existencia, no será una resurrección–para–la–Vida (cfr. Dn 12, 2; 2 M 7, 9. 14).

254. Cfr. J. LEMAITRE, "Contemplation, III: Chez les grecs et autres orientaux chrétiens", en M. Viller et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris 1953, col. 1828.

255. "L'enfer c'est de ne plus aimer". *Journal d'un curé de campagne*, Paris 1936, cap. II.

256. "God cannot change His nature. Holy He must ever be. But while He is holy, no unholy soul can be happy in heaven". J. H. NEWMAN, op. cit., 8.

257. "Heaven is not heaven, is not a place of happiness, except to the holy". *Ibid.*, 7.

J. H. Newman, en su sermón “Holiness necessary for future blessedness”²⁵⁸, ofrece otro paralelo que puede sernos también útil. La vida eterna, sugiere, puede compararse con estar dentro de una iglesia, un lugar donde no se habla sino de Dios y del mundo imperecedero. ¿Qué interés tendrán los ritos que se realicen y las palabras que allí se digan para un hombre mundano, cuya mente está centrada en otros intereses? ¿No se sentirá aburrido e incluso disgustado, a pesar de la belleza o elocuencia de lo que sucede a su alrededor?²⁵⁹ De igual manera, el Cielo sólo lo puede “apreciar” el santo, quien de alguna forma ha “muerto” al mundo y se ha “despertado” a las cosas de Dios.

2. Desde esta perspectiva es posible comprender mejor la insistente exigencia bíblica en la santidad: “Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación” (1 Ts 4, 3). “Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo. Revestíos como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente. Y por encima de todo esto, revestíos del amor que es el vínculo de la perfección” (Col 3, 9–10. 12–14).

La santidad es revelada, no sólo como atributo de Dios o puro don a la criatura humana, sino también como tarea del hombre, llave que debe tener en la mano para entrar en el portal de la Vida. “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios” (Mt 5, 8). “Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos” (Mt 19, 17). “Buscad la santidad, sin la cual nadie verá al Señor” (Hb 12, 14). “Los injustos no heredarán el Reino de Dios. Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios” (1 Co 6, 9–10; cfr. también Ap 21, 7–8). Todas estas exhortaciones bíblicas tienen un fondo común: la lucha por la santidad, como condición imprescindible para entrar en la vida eterna.

¿Y por qué?, podríamos preguntar ahora. Porque es precisamente la “justicia”, implantada por Dios y cultivada por el hombre, la que hace afín a Dios y le pone en condiciones de tratar familiarmente con Él. Dentro de la lógica de la salvación, es la santidad, fruto conjunto de la gracia y la libertad, la forma precisa que tiene el hombre para disponerse a convivir con Dios. Al igual que un manjar exquisito sólo produce deleite en quien tiene el gusto sano (y no, p. ej. en un enfermo que tiene la facultad del gusto enferma), sólo el santo, el hombre que ha desarrollado los sentidos divinos, puede deleitarse en el Señor. Sanctum sancte sanctisque tractandum: lo santo sólo puede ser adecuadamente, amorosamente, santamente, tratado por los santos.

A la luz de lo que acabamos de formular, cobra un sentido más profundo el fundamental mandato divino al hombre: “Sed santos, como yo soy santo” (Lv 19). “Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial (Mt 5, 48). La santidad humana es el interlocutor necesario de la Santidad divina. Así considerada, la

258. Ibid., 4-6.

259. "Even supposing a man of unholy life were suffered to enter heaven, he would not be happy there; so that it would be no mercy to permit him to enter". Ibid., 3.

santidad creatural aparece no como una condición arbitraria para entrar en el Reino (como si fuera una tarea cualquiera, sustituible, que un padre específica a un hijo para luego otorgarle un premio). No, sencillamente la santidad no puede ser reemplazada por otra cosa. Es, estrictamente hablando, la única cosa necesaria. (Como dice L. Bloy: “No hay más que una desgracia: la de no ser santo”²⁶⁰). La santidad debe ser el primero, el más urgente, el más principal afán del hombre. Es el traje nupcial. Es el “Amén”, plasmado en su mismo ser, frente al “Ven” de Dios.

(En este sentido podemos hablar, como se suele hacer en el lenguaje coloquial, de “ganarse” el Cielo. No en sentido de un estricto merecer, ni de un estricto derecho frente a Dios²⁶¹, sino en el sentido de que Dios nos otorga libertad y energías para colaborar en la tarea de transformarnos en hijos amados).

3. Tocamos aquí una ley fundamental de la salvación. Podemos formularla así: Dios nos crea libres para que, si lo deseamos, nos adecuemos para la vida interminable con Él. Como dice S. Agustín: “quien te creó sin ti, no te salvará sin ti”.²⁶² O como dice Newman: “somos instrumentos de nuestra propia santificación”²⁶³, de modo que *podemos llamarnos co-artífices de nuestra propia escatología*. Con ello no afirmamos, como hacen los pelagianos, que el ser humano sea el agente primordial de su propia santificación; pero sí afirmamos que es auténtico co-responsable. El don de la libertad le ha sido concedido para que, con ayuda divina, la persona humana se pueda convertir a su vez en don: don a Dios, don a los demás. ¿No encontramos, en este commercium divinum, en este juego de libertad y entrega, un aspecto profundamente interpelante del plan de salvación?

El aspecto gratuito de la vida eterna viene así complementado por un segundo aspecto, el de responsabilidad creatural. La iniciativa divina aparece reclamando correspondencia de nuestra parte. Algo nos toca hacer, si queremos alcanzar el Cielo.

A lo largo de la vida terrena nuestras elecciones y acciones, acompasadas por la gracia, van modelando en nuestra persona –cuerpo, alma, mente, voluntad, pasiones– una “forma de ser”. Inculcan en nosotros una manera determinada²⁶⁴ de pensar, de querer, de sentir, de actuar, haciéndonos connaturales (o, en su caso, disonantes) con Dios. Si nos esforzamos por liberar el corazón del apego a bienes caducos o del afán de poder; si procuramos cultivar el amor hacia Dios y los demás; si nos acostumbramos a mirar los sucesos con ojos de fe y nos abandonamos en los brazos de nuestro Padre; si aprendemos a ser pupilos dóciles de Espíritu Santo, forjamos, en lo más hondo de nuestro ser, bajo el fuego de la gracia, un sello perdurable.

Nuestros actos, entonces, definen nuestra existencia en su dimensión más crucial. Nos sitúan en la franja soteriológica, es decir, determinan la estructura relacional de nuestra persona, como capaz o incapaz de relacionarse de modo

260. Leon BLOY, "Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints". *La femme pauvre*, Paris 1897.

261. Como observa M. SCHMAUS, en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961., 588, es teológicamente deficiente el planteamiento de ganarse el Cielo como si éste fuera un "negocio jurídico".

262. "Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te". *Sermo* 169, 13 (PL 38, 923).

263. "We are the instruments of our own salvation". NEWMAN, op. cit., 14.

264. "A frame of mind": NEWMAN, op. cit., 8.

completo y permanente con Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo. Nos moldeamos, en definitiva, con nuestras propias obras, en cuanto apertura o cerrazón frente a un Dios-que-se-da. Esta conformación es lo más definitorio de nuestro destino eterno.

3. Lo que venimos afirmando tiene un corolario: el aprecio por el tiempo de vida que Dios nos concede en la tierra, como *verum spatium* para cultivar la amistad con Él. “A la tarde, nos advierte S. Juan de la Cruz, te examinarán en el amor”.²⁶⁵

Una ley de gradualidad preside nuestra peregrinación hacia la morada eterna. Sólo poco a poco vamos haciéndonos aptos (o ineptos) para convivir con la Trinidad y los santos. Como un vino que madura lentamente, vamos elaborando nuestra aptitud para la vida intratrinitaria.²⁶⁶ Bien sabemos, por la experiencia de nuestra debilidad y pecado, que transformar el corazón, entregarnos de veras al amor exigente de Dios (“Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas” (Mc 12, 30)), no es tarea sencilla²⁶⁷. Hemos de reconocer la necesidad de la paciencia y de la perseverancia en este trabajo.

Con esto, una luz profunda ilumina el tiempo entero de nuestra vida en la tierra, al revelar el valor eterno de nuestros pasos. Nuestro esfuerzo moral aquí, ahora, por purificarnos, por amar, por perdonar, por humillarnos, por desapegarnos, con sus éxitos y fracasos, tiene un “peso escatológico” en cuanto que, cumulativamente, nos hacen mejor o peor adaptados para vivir vida sin fin con el Todo-Santo y con todos los santos. Nuestra lucha en la tierra, acompañada por la gracia, cobra pleno significado, al mostrarse capaz de producir un resultado consistente, duradero: transformarnos para siempre en compañeros de Dios. La existencia terrenal, con el trasfondo de una meta eterna (telos), aparece como algo que debemos tomar muy en serio²⁶⁸: porque en su corta duración nos jugamos el todo.

4. *Conclusión.*

Para finalizar, podemos volver a la pregunta que formulamos al principio: ¿cómo hablar de vida eterna a nuestros contemporáneos? Y una posible respuesta es: hablando de la vida de comunión con Dios (y con los santos). Una vida de asociación íntima con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; una vida de amistad con los justos. Una comunión divina, fuente de todos los demás bienes: “Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa” (Sb 7, 11).

265. Dichos, 64.

266. Con acierto dice G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, Torino 1993., 351, que alcanzar el paraíso no es tan sencillo como reservar una habitación en un hotel, sino que se asemeja más bien a completar un mosaico, con trozos que vamos colocar poco a poco a lo largo de nuestra vida terrenal.

267. "Is a change of heart wrought in a day?". NEWMAN., cit., 11. "To obtain the gift of holiness is the work of a life". Ibid., 12.

268. Cfr. el título del cap. X de C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993., 187: "La seriedad de la vida humana..."

Tal es la dicha que nos es ofrecida gratuitamente; pero no nos olvidemos que a nosotros también algo nos toca hacer. Estamos invitados a corresponder a la oferta divina, empeñándonos en ser ya, desde ahora, hijos más fieles del Padre, mejores miembros de Cristo, más perfectos templos del Espíritu Santo. La tarea de santificación es un reto apasionante con que nos encontramos, como amados y llamados de Dios.

En la medida en que vamos adhiriéndonos a Él con nuestras elecciones y acciones, vamos haciéndonos íntimos suyos. Entonces comprobamos, con gratitud y asombro, que nuestros pasos terrenos nos conducen “adentro de Dios”. Y comenzamos a sentirnos dichosos ya en esta vida. (Afirma un autor espiritual: “Cada día estoy más persuadido: la felicidad del Cielo es para los que saben ser felices en la tierra”²⁶⁹).

269. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, Madrid, 1987, n. 1005.

PARTE II

ESCATOLOGÍA COLECTIVA



INTRODUCCIÓN

En esta exposición de los temas clásicos de escatología general en torno a los acontecimientos del fin de la historia salvífica, que nos disponemos a estudiar en los tres capítulos anunciados –mutuamente implicados entre sí– sigo la pauta del capítulo VII de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (ÍNDOLE ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA PEREGRINANTE Y SU UNIÓN CON LA IGLESIA CELESTIAL), que subraya la dimensión eclesiológica y colectiva de la escatología cristiana, indisociable y complementaria de la escatología personal. Éste es su comienzo:

«La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús, y en la cual por medio de la gracia de Dios conseguimos la santidad, no tendrá su cumplimiento sino en la gloria del Cielo, cuando llegue el tiempo de la última restauración de todas las cosas (Hechos de los Apóstoles 1,21), y con el género humano también la creación entera –que está íntimamente unida con el hombre y por medio de él alcanza su fin– será perfectamente renovada en Cristo. [...] Porque Cristo, cuando fue levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cfr. Juan 12, 2); resucitando de entre los muertos (cfr. Romanos 6,9) infundió en los Apóstoles Su Espíritu vivificador, y por medio de Él constituyó Su Cuerpo, que es la Iglesia, como universal sacramento de salvación; estando sentado a la derecha de Dios Padre, obra continuamente en el mundo para llevar a los hombres a la Iglesia y por medio de ella unirlos más estrechamente a sí mismo y, con el alimento del propio Cuerpo y de la propia Sangre, hacerlos partícipes de su vida gloriosa.

“Así que la restauración prometida que esperamos está ya comenzada en Cristo, y es impulsada por medio de la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual somos también instruidos por la fe sobre el sentido de nuestra vida temporal, mientras llevamos a término, con la esperanza de los bienes futuros, la obra que nos encomendó en el mundo el Padre, y damos cumplimiento a nuestra salvación (cfr. Filipenses 2,12). Ya ha llegado, pues, a nosotros la última fase de los tiempos (cfr. 1 Corintios 10,11) y la renovación del mundo está irrevocablemente fijada y en un cierto modo, real, es anticipada en este mundo: la Iglesia, ya sobre la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque imperfecta.

(...) “Pero hasta que no lleguen los nuevos cielos y la tierra nueva, en los que la justicia tiene su morada (cfr. 2 Pedro 3,12), la Iglesia peregrinante, en sus Sacramentos y en sus instituciones, que pertenecen a la edad presente, lleva la imagen de este mundo que, y vive entre las criaturas, que gimen y están con dolores

de parto hasta ahora, suspirando por la manifestación de los hijos de Dios (cfr. RM 8,19–22).» (LG. 48).

En este texto –que voy a tener especialmente en cuenta en mi exposición de los temas clásicos de escatología general– a saber, la Parusía, la resurrección de la carne y el juicio universal– se subraya la dimensión eclesiológica, colectiva y cósmica de la escatología cristiana, indisociable y complementaria de la escatología personal (que resume más adelante este mismo capítulo VII de la “Lumen Gentium”, en los nn. 49 y 50), bastante olvidada en la predicación y la enseñanza teológica de estos últimos tiempos.

“Hay que admitir que esta visión de la escatología –observa el Beato Juan Pablo II en la entrevista con Messori en “Cruzando el umbral de la esperanza”– estaba sólo muy débilmente presente en las predicaciones tradicionales. Pero se trata de una visión originaria, bíblica. Todo el pasaje conciliar está realmente compuesto de textos sacados del Evangelio, de las Cartas apostólicas y de los Hechos de los Apóstoles.

La escatología tradicional, que giraba en torno a los llamados Novísimos, está también presente en el Concilio, asumida –no excluida– en esta esencial visión bíblica. La escatología a la luz del Nuevo Testamento está sobre todo centrada en Cristo y en el Espíritu Santo, y es también, en un cierto sentido, cósmica. Ambas perspectivas, personal y comunitaria, están, como decíamos en la Introducción, mutuamente implicadas. No perdamos nunca de vista esta indisociable complementariedad de ambas perspectivas. “Dios ha querido salvar al hombre no aisladamente, sino constituyendo un pueblo, su Iglesia”, que es una comunión (cf. LG 9^a)²⁷⁰.

270. “En el rito del Bautismo – escribe Benedicto XVI en la *Spe salvi* (nn. 27 28)– se hace notar que “de la fe se espera la «vida eterna», la vida verdadera que, totalmente y sin amenazas, es sencillamente vida en toda su plenitud. Jesús que dijo de sí mismo que había venido para que nosotros tengamos la vida y la tengamos en plenitud, en abundancia (cf. Jn 10,10), nos explicó también qué significa «vida»:

«Ésta es la vida eterna: que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3)”. Ahora bien. La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco sólo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquél que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces «vivimos». Pero ahora surge la pregunta: de este modo, ¿no hemos recaído quizás en el individualismo de la salvación? ¿En la esperanza sólo para mí que además, precisamente por eso, no es una esperanza verdadera porque olvida y descuida a los demás? No. La relación con Dios se establece a través de la comunión con Jesús, pues solos y únicamente con nuestras fuerzas no la podemos alcanzar. En cambio, la relación con Jesús es una relación con Aquel que se entregó a sí mismo en rescate por todos nosotros (cf. 1 Tm 2,6). Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser «para todos», hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos”, en perpetua comunión con todos los miembros de la Iglesia peregrina, triunfante y purgante de todos los tiempos.

CAPÍTULO I

LA PARUSÍA. CRISTO, RODEADO DE MAJESTAD, VENDRÁ DE NUEVO PARA JUZGAR A LOS HOMBRES (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.

1. *Magisterio reciente.*

“Ascensión, el designio de Dios ha entrado en su consumación. Estamos ya en la “última hora” (1 Jn 2, 18; cf. 1 P 4, 7). “El final de la historia ha llegado ya a

nosotros y la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable e incluso de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo. La Iglesia, en efecto, ya en la tierra, se caracteriza por una verdadera santidad, aunque todavía imperfecta” (LG 48). El Reino de Cristo manifiesta ya su presencia por los signos milagrosos (cf. Mc 16, 17–18) que acompañan a su anuncio por la Iglesia (cf. Mc 16, 20). “Al fin de los tiempos, el Reino de Dios llegará a su plenitud. Entonces, los justos reinarán con Cristo para siempre, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo material será transformado. Dios será entonces “todo en todos” (1 Co 15, 28), en la vida eterna”.(CEC 1060).

“El Reino de Cristo, presente ya en su Iglesia, sin embargo, no está todavía acabado “con gran poder y gloria” (Lc 21, 27; cf. Mt 25, 31) con el advenimiento del Rey a la tierra. Este Reino aún es objeto de los ataques de los poderes del mal (cf. 2 Te 2, 7) a pesar de que estos poderes hayan sido vencidos en su raíz por la Pascua de Cristo.

“Hasta que todo le haya sido sometido (cf. 1 Co 15, 28), y “mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia, la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa. Ella misma vive entre las criaturas que gimen en dolores de parto hasta ahora y que esperan la manifestación de los hijos de Dios” (LG 48). Por esta razón los cristianos piden, sobre todo en la Eucaristía (cf. 1 Co 11, 26), que se apresure el retorno de Cristo (cf. 2 P 3, 11–12) cuando suplican: “Ven, Señor Jesús”(cf.1 Co 16, 22; Ap 22, 17–20).

“Cristo afirmó antes de su Ascensión que aún no era la hora del establecimiento glorioso del Reino mesiánico esperado por Israel (cf. Hch 1, 6–7) que, según los profetas (cf. Is 11, 1-9), debía traer a todos los hombres el orden definitivo de la justicia, del amor y de la paz. El tiempo presente, según el Señor, es el tiempo del Espíritu y del testimonio (cf. Hch 1, 8), pero es también un tiempo marcado todavía por la “tristeza” (1 Co 7, 26) y la prueba del mal (cf. Ef 5, 16) que afecta también a la Iglesia (cf. 1 P 4, 17) e inaugura los combates de los últimos días (1 Jn 2, 18; 4, 3; 1 Tm 4, 1). Es un tiempo de espera y de vigilia (cf. Mt 25, 1–13; Mc 13, 33–37)”. (CEC 671–672).

2.Fuentes teológicas

2.1 Sagrada Escritura

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”...

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.

2.2 El testimonio de la tradición es unánime. Son innumerables los testimonios De que este mundo visible dejará de existir en la forma que hoy tiene; será purificado y transformado por el fuego, y habrá un nuevo cielo y una nueva tierra. Didakhé 16,8: “Entonces el mundo verá venir al Señor sobre las nubes del cielo”; cf. 10,6.

3. *Señales precursoras de la segunda venida.*

Nadie sabe cuándo llegarán los acontecimientos finales: es un secreto de Dios. Sin embargo, Jesucristo nos ha indicado ciertas señales precursoras de su Parusía, o venida en poder y majestad al final de los tiempos, descritas vagamente, que harán conocer la proximidad de ese gran día: 2.1) la predicación del Evangelio en todo el universo, 2.2) una apostasía casi general, 2.3) la conversión de los judíos, 2.4) la venida del Anticristo y 2.5) la convulsión de la naturaleza.

3.1 **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. También durante los difíciles tiempos del Día de Yahveh, debe cumplirse uno de los principios de la economía divina: donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.²⁷¹ Por ello, si el mal alcanza proporciones mundiales, el antídoto deberá hacerlo igualmente.

271. Rm 5, 20.

“Este proceso de siembra del bien, paralelo al de la apostasía, también parece que será gradual, aunque de signo opuesto. En los momentos actuales la sana doctrina, directamente predicada por los labios del Papa, ha sido oída en la mayor parte de las naciones de la tierra por multitud de personas, de todo credo y condición. Este es otro fenómeno que tampoco antes había ocurrido en los veinte siglos de historia de la Iglesia. Pero, por alguna razón de la que no voy a tratar aquí, el Papa parece que no podrá seguir actuando así cuando crezca más la apostasía. (Puede verse expuesta en la interesante obra citada de A. Yagüe, que tengo especialmente en cuenta en este capítulo sobre las señales y la significación de la Parusía, en el que transcribo algunas de sus observaciones sobre su posible cumplimiento en nuestro tiempo).

“Más tarde –escribe Yagüe– podríamos decir que en condiciones de mayor apostasía, Dios tendrá que enviar al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahveh, grande y terrible²⁷² para continuar la necesaria evangelización. El libro Segundo de los Reyes narra cómo Elías fue arrebatado al cielo en un carro de fuego²⁷³. Posteriormente, está presente con Moisés en la Transfiguración del Señor, en el monte Tabor, y hablaban de su partida, que iba a cumplir en Jerusalén²⁷⁴. Los discípulos conocían los designios de las Escrituras sobre la futura misión de Elías y le preguntaron a Jesús: ¿Por qué, pues, dicen los escribas que Elías debe venir primero?» Respondió él: «Ciertamente, Elías ha de venir a restaurarlo todo²⁷⁵. Y además les explicó lo que el ángel Gabriel²⁷⁶ había dicho a Zacarías sobre el Precursor: que iría delante de él con el espíritu y el poder de Elías²⁷⁷. Lo que resta en el futuro a la misión de Elías está marcada en los reproches futuros, para calmar la ira antes que estallara, para hacer volver el corazón de los padres a los hijos, y restablecer las tribus de Jacob²⁷⁸. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema²⁷⁹. Así pues, cuando se dé su predicación tendrá un acento especial en la reconstrucción de la familia como pieza clave de la vuelta del mundo hacia Dios.

“Elías no estará entonces sólo en su tarea. También la Sagrada Escritura enseña que Enoc agradó al Señor, y fue arrebatado, ejemplo de penitencia para las generaciones²⁸⁰. El apóstol San Judas dice hablando sobre los hombres del fin de los tiempos que Enoc, el séptimo después de Adán, profetizó ya sobre ellos: “Mirad, el Señor ha venido con sus santas miradas para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron”. Con ellos es muy probable que otros muchos buenos cristianos prediquen, con la palabra

272. Mal 3, 23

273. II R 2, 11.

274. Lc 9, 31.

275. Mt 17, 10–11

276. Lc 1, 19

277. Lc 1, 16

278. Sir 48, 10.

279. Mal 3, 24.

280. Sir 44,16

y el ejemplo, de modo que se contraponga de nuevo un proporcionado testimonio al de los abundantes falsos profetas de ese tiempo. Al frente de los esfuerzos de todos estos testigos, “en aquel tiempo se levantará Miguel, el gran jefe que defiende a los hijos de tu pueblo”.²⁸¹

El Apocalipsis²⁸² también muestra a éste Arcángel al frente del ejército que vence al Dragón. Por eso en esos tiempos será muy conveniente la devoción a este Arcángel para volver a “defendernos en la batalla y (...) lanzar al infierno a Satanás y a todos los malignos espíritus que andan por el mundo para la perdición de las almas”.²⁸³

3.2 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 de los gentiles” (es decir, el número señalado por Dios), entonces “todo Israel” –“la plenitud de los judíos” Rm. 11, 12– 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 Apóstol concluye la revelación de este misterio²⁸⁴ con una doxología que es también una exclamación admirativa de la sabiduría y misericordia de Dios. “Dios

281. Dan 12, 1.

282. Ap 12, 7

283. De la Oración a San Miguel que se rezaba al final de la Misa tradicional por orden de León XIII, que muchos continúan recitando.

284. Rm 11, vv. 11 ss.

11 ¿Es que han tropezado para quedar caídos? ¡De ningún modo! Sino que su caída ha traído la salvación a los gentiles, para llenarlos de celos.

12 Y, si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles ¡qué no será su plenitud!

15. Porque si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?

16. Y si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa también las ramas.

17. Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú –olivo silvestre– fuiste injertado entre ellas, hecho participe con ellas de la raíz y de la savia del olivo,

18. No te engrías contra las ramas. Y si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz que te sostiene...

23. En cuanto a ellos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo...

25. Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, no sea que presumáis de sabios: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles,

26. Y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura: Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades.

27. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados...

29. Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables.

encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia. ¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!”.

El texto paulino, leído a la luz del Apocalipsis sinóptico –que comentaremos en el capítulo próximo– explica esa admirable providencia misericordiosa de Dios, que saca de los grandes males grandes bienes. En efecto, Dios se valió de la caída de los judíos –de su prevaricación– para traer la salvación a los gentiles injertados como olivos silvestres en el olivo natural del resto fiel del Israel: “habéis conseguido misericordia –les dice– a causa de su rebeldía”. El endurecimiento parcial que sobrevino a Israel “durará hasta que entre la totalidad de las naciones gentiles”: hasta que se complete el número de los elegidos señalados por Dios en el tiempo de la apostasía de las naciones que anunció el Señor en su discurso escatológico.

Será precisamente entonces –con una misteriosa relación causal en la misericordia oculta en el seno del Padre– cuando “todo Israel” será salvo reconociendo a Jesús de Nazaret, que fue rechazado en su primera venida, como su Mesías. Y “si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?”: la gran renovación o resurrección de la Iglesia de los últimos tiempos –un solo rebaño y un solo pastor– que seguirá a los dolores de su pasión mística en los tiempos de la tribulación suprema: la nueva Jerusalén escatológica que descenderá del Cielo como una esposa engalanada para su Esposo.⁶⁷⁴

“La Venida del Mesías glorioso, en un momento determinado de la historia se vincula al reconocimiento del Mesías por “todo Israel” (Rm 11, 26; Mt 23, 39) del que “una parte está endurecida” (Rm 11, 25) en “la incredulidad” respecto a Jesús (Rm 11, 20).

San Pedro dice a los judíos de Jerusalén después de Pentecostés: “Arrepentíos, pues, y convertíos para que vuestros pecados sean borrados, a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os había sido destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal, de que Dios habló por boca de sus profetas” (Hch 3, 19–21). Y San Pablo le hace eco: “si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?” (Rm 11, 5).

“La entrada de “la plenitud de los judíos” (Rm 11, 12) en la salvación mesiánica, a continuación de “la plenitud de los gentiles” (Rm 11, 25; cf. Lc 21, 24),

30. En efecto, así como vosotros fuisteis en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente habéis conseguido misericordia a causa de su rebeldía.

31. Así también, ellos al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia.

32. Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia.

33. ¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!

34. En efecto, ¿quién conoció el pensamiento de Señor? O ¿quién fue su consejero? O ¿quién le dio primero que tenga derecho a la recompensa?

35. Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén.

hará al Pueblo de Dios “llegar a la plenitud de Cristo” (Ef 4, 13) en la cual “Dios será todo en nosotros” (1 Co 15, 28)” (CEC, 675).

3.3 La apostasía de la fe.

Jesús predijo que antes de su venida en el día de YHWE, por la abundancia de la maldad se enfriará la caridad de muchos, lo que contribuirá a que apenas quede fe en la tierra, también porque aparecerían falsos profetas que lograrían extraviar a muchos (Mt 24,4 s).

Como explica muy bien A. Yagüe “es innegable que una de las facetas que está llegando a definir el ambiente de nuestra época es un florecer del negocio mágico y profético a través de videntes, adivinos, lectores de cartas, etc. que ofrecen sus servicios públicamente a cualquier incauto a través de la prensa, radio, televisión y toda clase de chiringuitos. Pero también dice Nuestro Señor que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces²⁸⁵. En este modo de proceder es posible ver otros fenómenos específicos de nuestra época como el florecimiento de sectas, cuyo estilo es directamente robar las ovejas más flacas, menos formadas del rebaño de Cristo. También es el estilo del sincretismo naturalista y enigmático que propone el movimiento Nueva Era (New Age) que se considera la superación histórica de las religiones anteriores. Sus seguidores ya se cuentan por cientos de millones. No hay tienda de discos, librería o vídeo club de moda sin un stock importante de títulos promovidos por sus seguidores. El hecho de que estos nuevos falsos profetas resulten un buen negocio, indica que la clientela es abundante. Quizá la misma abundante clientela que ahora pierde la verdadera fe, por el fenómeno de la apostasía.²⁸⁶

“Sin embargo como el proceso es gradual, tras una primera fase de introducción, podríamos decir, dirigida al gran mercado, surgirán falsos cristos y falsos profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos²⁸⁷. Lógicamente hay que pensar que para engañar a los elegidos, las señales y prodigios vendrán imbuidas de elementos sagrados creíbles tales como estigmas, éxtasis, mensajes del otro mundo, curaciones, vidas austeras, interés por los necesitados, personajes con aureola sagrada, etc., que vendrán (...) usurpando mi

285. Mt 7, 15

286. El Beato Juan Pablo II urgió al comienzo del nuevo milenio a intensificar la formación en la buena doctrina y en la vida de oración para no ser arrastrado por la marea de la pérdida de la fe ortodoxa y la apostasía silenciosa. “Se equivoca quien piense que el común de los cristianos se puede conformar con una oración superficial, incapaz de llenar su vida. Especialmente ante tantos modos en que el mundo de hoy pone a prueba la fe, no sólo serían cristianos mediocres, sino «cristianos con riesgo». En efecto, correrían el riesgo insidioso de que su fe se debilitara progresivamente, y quizás acabarían por ceder a la seducción de los sucedáneos, acogiendo propuestas religiosas alternativas y transigiendo incluso con formas extravagantes de superstición. Hace falta, pues, que la educación en la oración se convierta de alguna manera en un punto determinante de toda programación pastoral”. *Novo milenio ineunte*, 6-I-2001, n. 34.

287. Mt 24,24; Mr 13, 22

nombre y diciendo: “Yo soy el Cristo”, y engañarán a muchos²⁸⁸. Ante esta situación es conveniente tener criterios para el discernimiento personal porque sólo el que persevere hasta el fin, ése se salvará²⁸⁹. Jesús ya previene que entonces, si alguno os dice: “Mirad, el Cristo está aquí o allí, no lo creáis. (...) Así que si os dicen: “Está en el desierto”, no salgáis; “Está en los aposentos”, no lo creáis²⁹⁰. Sin duda esto se refiere también a manifestaciones del Anticristo y sus apóstoles–secuaces y para nadie es ya un secreto que ya ocurre lo que literalmente dice la cita anterior del Evangelio de San Mateo, desde mediados de la década de los años 80, aunque todavía en reuniones limitadas.

El Cardenal Newman tuvo luces especiales sobre la gran apostasía que prepara la venida del Anticristo, ya antes de su conversión al catolicismo, como característica propia de nuestro tiempo. Louis Bouyer, recientemente fallecido, gran conocedor del nuevo Beato, promotor y “alma” del movimiento de Oxford, y estrechamente vinculado con la temática newmaniana, hasta el punto de deberle su conversión a la Iglesia Católica desde el protestantismo, en su biografía del gran Cardenal destaca que “aquel aspecto que podría calificarse atrevidamente de apocalíptico” es “tal vez el rasgo más profundo del movimiento de Oxford”²⁹¹. Y continúa: “Todos los hombres del movimiento, y Newman más que todos ellos, han tenido la sensación de vivir en una época decisiva de la historia. El conflicto en el cual se habían visto entreverados les había parecido desde el comienzo algo que superaba con mucho las cuestiones inmediatamente en juego. Su época les parecía la hora de un despertar de las potencias del mal, predicha explícitamente por la Sagrada Escritura. En *el liberalismo burgués* ellos vislumbraban, y Newman sobre todo no dejó de denunciarlo hasta su último aliento, “un esfuerzo posiblemente supremo de las potencias del mal por evacuar del mundo las energías salvadoras de la Cruz.”

“Todos los tiempos tienen sus pruebas especiales, que otras épocas no tienen. Inclusive admitiré que hubo en otros tiempos peligros específicos para los Cristianos que no existen actualmente. Sin lugar a dudas; sin embargo aun admitiendo esto pienso que las pruebas que tenemos por delante son tales que habrían espantado y confundido corazones tan valerosos como los de San Atanasio, San Gregorio I, o San Gregorio VII. Y que ellos confesarían que, por más oscura que haya sido la perspectiva de su respectivas épocas, la nuestra posee una oscuridad de un género diferente a cuanto haya existido antes”.

“El peligro especial de los tiempos delante nuestro es el despliegue de la plaga de la infidelidad, que los Apóstoles y Nuestro Señor han predicho como la mayor calamidad de los últimos tiempos de la Iglesia. Y por lo menos una sombra, una imagen típica de dicha época se cierne sobre el mundo. No pretendo afirmar que éste

288. Mt 24, 5.

289. Mt 24,13.

290. Mt 24, 23 y 26.

291 Louis BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*. Ed. Du Cerf, 1952.

sea el tiempo último, sino que tiene la perversa prerrogativa de ser semejante a esa terrible época, en la cual se dice que los mismos elegidos se encontrarán en peligro de apostatar".

He aquí algunas palabras de Newman de algunos años después de su conversión, en su alocución del 12 de mayo de 1879 al recibir el Biglietto que le anunciaba su elevación al cardenalato: "Hasta ahora el poder civil ha sido cristiano. Aún en países separados de la Iglesia, como el mío, el dicho en vigor era, cuando yo era joven: "El cristianismo es la ley del país". Ahora, en todas partes, esa excelente estructura de la sociedad, que es creación del cristianismo, está echando fuera al cristianismo. El dicho al que me refiero, como cientos de otros que le siguen, se ha ido, o se está yendo de todas partes, y, para fin del siglo, a menos que el Todopoderoso interfiera, habrá sido olvidado. Hasta ahora se ha considerado que la religión sola, con sus sanciones sobrenaturales, era suficientemente fuerte para asegurar la sumisión de las masas de nuestra población a la ley y el orden; ahora los filósofos y los políticos se pliegan a satisfacer este problema sin la ayuda del cristianismo. El carácter general de esta "gran apostasía" es único y el mismo en todas partes, pero en detalle y características varía según los diferentes países. Jamás el Enemigo ha planeado una estrategia más inteligente y con tanta probabilidad de éxito".

Pese al tiempo transcurrido, la palabra de Newman no ha perdido vigencia. Sus vaticinios —escribe el p. Carlos Baliñas— hallan una casi cotidiana confirmación en la vertiginosa sucesión de acontecimientos en los que nos hallamos inmersos ya en el tercer milenio de la era cristiana. Su pensamiento goza así de una sobrecogedora actualidad, propia de aquellos espíritus selectos, que dotados de un carisma especial, participan de la luz en la que habita Aquél que es la suma actualidad.

3.4 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 apostasía 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 todos 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).

El Catecismo de la Iglesia Católica señala que "antes del advenimiento de Cristo, la Iglesia deberá pasar por una prueba final que sacudirá la fe de muchos creyentes. La persecución que acompaña a su peregrinación sobre la tierra desvelará

el “Misterio de iniquidad” bajo la forma de una impostura religiosa que proporcionará a los hombres una solución aparente a sus problemas mediante el precio de la apostasía de la verdad. La impostura religiosa suprema es la del Anticristo, es decir, la del seudo-mesianismo en que el hombre se glorifica a sí mismo colocándose en el lugar de Dios y de su Mesías venido en la carne²⁹². Esta impostura del Anticristo aparece esbozada ya en el mundo cada vez que se pretende llevar a cabo la esperanza mesiánica en la historia, lo cual no puede alcanzarse sino más allá del tiempo histórico a través del juicio escatológico: incluso en su forma mitigada, la Iglesia ha rechazado esta falsificación del Reino futuro con el nombre de milenarismo (cf. DS 3839), sobre todo bajo la forma política de un mesianismo secularizado, “intrínsecamente perverso” (cf. Pío XI, “Divini Redemptoris” que condena el “falso misticismo” de esta “falsificación de la redención de los humildes”; GS 20–21)”. (CEC, 675 y 676).

3.4.1 *Lo que le retiene. (“Katejon”). Tres interpretaciones tradicionales.*

La llegada del Anticristo está retenida por alguien que San Pablo da por conocido: “Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el ministerio de la impiedad ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el Impío”.²⁹³

Los santos Padres y los Doctores posteriores difieren en la identificación de lo que impide su manifestación. Las propuestas más comunes son:

a) “*El orden romano*” que se funda en la autoridad de Pedro. b) *El Sacrificio eucarístico*. c) *La intercesión de María correudentora, mediadora y abogada*.

En mi opinión las tres son parcialmente válidas, en tanto que todas ellas se implican necesariamente, según un orden fundante, de la primera a la tercera: María (la Inmaculada); la Eucaristía (la blanca Hostia), y el ministerio petrino (la blanca sotana del Papa), que algunos denominan con la sugerente expresión “las tres blancuras”, señales inequívocas de la identidad católica, que las fuerzas del mal atacan como obstáculo a abatir para su devastadora siembra de errores y divisiones en la Iglesia. “Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam”.

292. Catecismo de la Iglesia Católica, n.º 675. Sobre este triste personaje, la Sagrada Escritura traza un perfil detallado, que luego quedará completado en el Apocalipsis. El desarrollo histórico de su reinado está resumido en el libro de Daniel. El concertará con muchos una firme alianza una semana; y en media semana hará cesar el sacrificio y la oblación, y en el Templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador. En esta famosa profecía, en que al profeta Daniel se le revelan que setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, cada día es un año. De este modo los judíos pudieron conocer el tiempo en que nacería el Mesías. Si se mantiene la misma analogía de un año por día, el reinado del Anticristo parece que podría durar 7 años, de los cuales sólo en la segunda mitad se manifestaría abiertamente su maldad, que terminará con la victoria de Jesucristo y con ella la aparición de la época denominada Día del Señor

293. II Ts 2, 6–8

a. El orden romano.

Aunque San Pablo no descubre quién es el que impide la aparición del Impío, es claro que el Papa es la piedra²⁹⁴ segura sobre la que Jesucristo edificó su Iglesia y al que dio el encargo de apacentar sus corderos²⁹⁵ y sus ovejas²⁹⁶. En consecuencia, este texto de San Pablo parece apuntar a que el Papa que reine en esa época debe ser apartado de su trono para que aparezca el Anticristo. Esto debe ser compatible con la promesa de Jesús de que las puertas del Hades no prevalecerán contra ella²⁹⁷, es decir, contra la Iglesia.

b. El Sacrificio eucarístico. (La abominación de la desolación).

En el discurso escatológico Jesús pone en relación “la apostasía” (esto es, la apostasía de la fe cristiana de que habla S. Pablo en 2 Ts 2,3), con la abominación de la desolación prevista por Daniel de los evangelios sinópticos. La presencia de Jesús vivo en la Hostia Santa es, en efecto, la garantía, la raíz y la consumación de su presencia en el mundo²⁹⁸. 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. 9,27.²⁹⁹ ¿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 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, el castigo purificador del mundo concomitante a la aparición del anticristo que lleva a su culminación la gran tribulación cual no la

294. Mt 16, 18.

295. Jn 21, 15.

296. Jn 21, 16–17

297. Mt 16, 18

298. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 102

299. Cf. 8,12; 11,32.

habido ni la habrá, consecuencia de su intento de supresión de la hostia y el sacrificio supremo, que permitirá la justicia divina, será una gran misericordia, pues se evita así una destrucción del mundo total e inevitable, porque habría perdido su única razón 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.³⁰⁰

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 teologal 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”,³⁰¹ del “final del tiempo de los gentiles”,³⁰² 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.

c. María, la Omnipotencia suplicante.

Otra interpretación de “lo que le detiene” es la mariológica, especialmente desde San Bernardo. *María –corredentora y abogada, Reina del corazón del Rey–* detiene el brazo justiciero de su Hijo: “la copa del vino de la ira de Dios” (cf. Jer 25, 159).

Es habitual en los mariólogos establecer un paralelismo analógico entre María y las reinas de la tierra, reina y madre o reina consorte. Recientes estudios de teología bíblica sobre las instituciones del “reino de David” han puesto de relieve la categoría de reina–madre (“gebirá”), que era cargo oficial de singular relieve y dignidad, a diferencia de la reina–esposa. Betsabee es el primer caso de “gebirá” atestiguado en la Escritura. He aquí como describe su situación frente a David, de la que era esposa: “entró Betsabee a donde el rey en su cámara y se inclinó y posternó ante el rey” (1 Re 1, 15 s). Por el contrario, constituida ya “gebirá”, cuando nuevo se describe un encuentro con el rey: “se llegó al rey Salomón que se levantó a su encuentro, se inclinó ante ella e hizo sentar a la reina a su diestra” (1 Re 2, 19) aparece revestida de autoridad. La “gebirá” no gobierna propiamente, pero tiene gran poder de

300. Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 1977, c. V. El problema cultural.

301. Mt, 24, 21; Dan, 12, 1 Joel 2, 2

302. Luc. 21, 24.

intercesión, pues sus deseos se realizan siempre. En el mismo pasaje leemos: “Pide, madre mía; pues nada te he de rechazar”. (1 Re 2, 20).

La Iglesia es continuadora del reino de David, y no puede menos de reconocerse un cierto paralelismo entre aquél y el reino mesiánico. Cristo es el único rey de su Iglesia, pero junto a Él encontramos la reina, prefigurada por la “gebirá” de la dinastía davídica. María es la reina madre de la Iglesia que, después de haber intervenido activamente en la constitución teándrica del ser de Cristo mediador y en su obra salvífica por la que fue constituido rey por derecho de conquista, ejerce su función regal como corredentora, mediadora maternal y abogada nuestra, con su omnipotencia suplicante, en una constante intervención en nuestro favor por su cooperación inmediata en la encarnación redentora hasta su consumación en el holocausto del Calvario. (Cf. C. Pozo “María en la Escritura y en la fe de la Iglesia”, cit., 163 ss).

Sin embargo, no parece legítima la interpretación de C. Pozo de esta tipología bíblica, según la cual María no gobierna (“sólo intercede: lleva las necesidades de sus hijos con corazón materno ante el rey” p. 164). Esta es la opinión de un buen número de mariólogos, quizá por poner más el acento en la analogía con las reinas de este mundo que en la que recomienda Pío XII como primordial, entre Cristo y María.

La realeza de María pertenece a un orden inmensamente superior y trascendente –llamado hipostático relativo–, que excede sin medida a las realezas de la tierra. Por ese motivo parece mejor fundada la opinión según la cual, en sentido analógico y en plena dependencia y subordinación a la realeza de Cristo, corresponde también a María la triple potestad legislativa, judicial y ejecutiva en la implantación del reino de Cristo hasta su consumación escatológica al fin de los tiempos.

La participación de la Santísima Virgen en el poder legislativo del reino de Cristo, se da tanto en el orden de los preceptos o directrices (p.e., instruyendo a los apóstoles en la Iglesia naciente sobre los misterios revelados, mostrando a todos el camino hacia la santidad por el ejemplo de sus virtudes, en las mariofanías, tan frecuentes en el último siglo, con apremiantes llamadas a la conversión y anuncios proféticos de los acontecimientos finales, etc.) como en el orden interno del influjo de la gracia en la intimidad del espíritu.

Como dice Santo Tomás la ley nueva del reino de Cristo, es ante todo, la gracia. Los preceptos lo son sólo secundariamente. Es la gracia la que mueve a los súbditos de este reino a conformarse con la voluntad del legislador (cf I–II 10 I). Ahora bien, María Reina, participa directamente del poder legislativo del Rey en la medida en que participa en la adquisición y distribución de la gracia.³⁰³

303. “La natura spirituale della Regalità di Cristo («Il mio Regno non é di questo mondo»: Gv 18,16), impegnata’ alla salvezza eterna dell’ uomo, non sottrae i regni degli uomini alla sudditanza e all’obbedienza a Cristo Re. In linea di diritto e di fatto (exercitative) Cristo ha ogni potere in cielo e sulla terra. Quando lo spirituale e il temporale si incrociano, i responsabili della “cosa pubblica” e i responsabili della vita spirituale debbono operare senza pregiudizio dell’una o dell’altra. «Nasce così scrive l’A. quel diritto pubblico ecclesiastico che, respingendo il separatismo assoluto fra Chiesa e Stato, nonché la subordinazione dell’uno all’altro e viceversa, auspica un regime di cooperazione che renda “a Cesare ciò che é di Cesare e a Dio ciò

La influencia de intercesión de María ante el Rey es tan poderosa que se ha comparado su función a un verdadero poder participado indirecto o análogo –como tesorera que distribuye todos los dones salvíficos– que incluye también las funciones judiciales y de ejecución soberana del plan divino de salvación.

Algunos niegan que María participe en el poder judicial alegando que Cristo se ha reservado el ejercicio de la justicia, dejando a María únicamente el oficio de “mater misericordiae”. Pero no se tiene en cuenta que la justicia divina siempre está animada por la misericordia (incluso los condenados son castigados *citra condignum*, y que la justicia no puede faltar en María, siendo la “vindicativa” una de las especies de la misma que consiste en el castigo de los culpables “¿porque María Reina no ha de cooperar con Cristo en el ejercicio de la justicia retributiva de los buenos, aunque Él la dispense del ejercicio de aquella?”.

Así parecen sugerirlo las palabras de la Encíclica “Redemptoris Mater” del mismo modo que María “como madre–virgen estaba singularmente unida a Él, en la parusía del Señor en su primera venida, por su cooperación constante con Él lo estará también a la espera de la segunda; “redimida de modo eminente, en la previsión de los méritos de su Hijo”, ella tiene también aquella función, propia de la Madre, de mediadora de clemencia en la venida definitiva, cuando todos los de Cristo revivirán, y “el último enemigo en ser destruido será la muerte” (1 Cor 15, 26)” (RM, 41b).³⁰⁴

3.4.2 Inseparabilidad de las tres interpretaciones, cada una de las cuales subraya una dimensión del misterioso obstáculo que detiene la marea de iniquidad que hace posible la manifestación del Anticristo –“el hijo de iniquidad”– a la que se refirió veladamente el apóstol en su predicación, implicada en las otras dos.

La Inmaculada, la Eucaristía y el ministerio petrino, son, en efecto, las tres mediaciones necesarias e indisolubles para la edificación de la Iglesia, como instrumento de la dilatación del Reino de Dios hasta su plenitud escatológica en la Parusía del Señor, que algunos movimientos de la Iglesia llaman, con sugerente y amoroso simbolismo, “*las tres blancuras*”: *la Inmaculada, la blanca Hostia y la blanca sotana del Papa*, según un orden de prioridad fundante; que derivan –y participan– de la Única Mediación Capital de Cristo. Puede hablarse por ello de un triple principio constitutivo de la Iglesia peregrina como “sacramentum salutis”: mariano, eucarístico y petrino.

La primera, la mediación materna de María, hace posibles las otras dos, comenzando por *la Eucaristía*, que aplica, en el orden de la redención subjetiva, los frutos salvíficos del Sacrificio del Calvario que María contribuyó a adquirir en el

che é di Dio” (Mt 22,21)» B. GHERARDINI, *Sta la Regina alla sua distra Saggio storico–teologico sulla regalatà di Maria*, Roma 2002, p. 172 ss, 109–34.

304. “María, dunque, non é un riflesso di Cristo, ma “luce da luce”: un’inadiazione della bellezza, della gratia, della grandezza del Figlio. Elevata cla Lui all’ordine ipostatico e resa da Lui partecipe della propria singolarità teándrica trascendente”. B. GHERARDINI, *Ibid.*, 109 ss.

orden de la relación objetiva. Por disposición divina fue predestinada con su Hijo, antes de la previsión del pecado, a una plenitud de santidad inmaculada –por admirable y perfectísima redención preservativa–, para asociarla a la obra salvífica del Dios hombre Redentor, de manera singular y única (LG 61)³⁰⁵.

Su presencialización sacramental en la Eucaristía, de la que vive la Iglesia –la segunda mediación–, incluye, pues, la presencia de María en el ejercicio de su maternidad espiritual sobre ella. De esta misteriosa presencia –de su persona glorificada y de su obrar salvífico por inseparabilidad respecto a la de su Hijo a la que alude brevemente la Encíclica “Ecclesia de Eucaristia” del Beato Juan Pablo II en el cap V.

La Eucaristía –la segunda mediación– es, a su vez, la razón formal de la tercera de las mediaciones constitutivas, el ministerio petrino, que fue instituido por Cristo para asegurar la unidad en la fe y en la comunión que dan vida a la Iglesia. Pedro, la roca firme, garantiza la recta celebración del sacrificio eucarístico –del que vive la Iglesia– hasta que Él venga (cfr. 1 Cor 11, 26), como principio de unidad en la fe y en la comunión del sacerdocio jerárquico, capacitado, por el carácter del orden, a renovar in persona Christi Capitis el divino Sacrificio del Calvario³⁰⁶.

María se ve obligada a no detener el brazo de su Hijo permitiendo, con la remoción de Pedro, la desaparición del sacrificio eucarístico, del que vive la Iglesia; e incluso a anticipar el castigo purificador, tras previos avisos con la intención de remover las conciencias endurecidas, si es más conveniente para la salvación del mayor número de sus hijos. En esta perspectiva, los “dolores” de la tribulación suprema aparecen como una oportunidad que ofrece la misericordia divina para purificar la humanidad –el “resto 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 segunda 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 elegidos que formarán el Cristo total del final de los tiempos. (Cf. parte III).

305. Sobre este tema cf. mi ponencia al Simposio de 2001, *The Immaculate Conception as condition of possibility of the Corredemption*, en la Actas.

306. Tal es el fundamento de la doble dimensión petrina –jerárquica y ministerial– y mariana –materna– de la Iglesia, que tiene su origen –a modo de impronta causal– en el dinamismo salvífico de la Eucaristía, en tanto que implica, e incluye en indisoluble sinergia operativa, el influjo ejemplar y eficiente de las otras dos mediaciones, mariana y petrina. La Eucaristía es, en efecto, como afirma el último Concilio, “la fuente y culminación de toda la predicación evangélica” (PO 5) y “la cumbre a la que tiende toda su actividad, y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC. 10). Pero lo es –siempre y sólo, hasta el Reino consumado cuando Él vuelva–, “con Pedro y por María”, (Cf. J. FERRER ARELLANO, “La triple mediación de la inmaculada, la eucaristía y el ministerio petrino, en la edificación de la iglesia peregrina hasta la parusía. La doble dimensión mariana y petrina de la iglesia”, *Eph. Mar.* 57 (2007), 433–444.

3.5 Grandes calamidades.

Jesús predijo guerras, hambres, terremotos catástrofes 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”³⁰⁷

Ingentes catástrofes naturales serán el prelude de la venida del Señor; Mt 24,29; cf Is 13,10; 34,4. Se hecho notar la implicación en ellas de los cuatro elementos, tierra agua, aire y fuego. Con la salvedad de que no serán las grandes inundaciones de carácter universal según la alianza con Noé después del diluvio, y de que prevalecerá el elemento fuego.³⁰⁸

El profeta Isaías dice que cada cual se asustará de su prójimo³⁰⁹ (quizá nunca como en nuestro tiempo haya habido tanto gasto en seguridad. Compañías de vigilancia, guardaespaldas, detectores de metales, puertas blindadas, y un largo etcétera forman parte del paisaje ordinario de nuestra sociedad).

Asimismo dice Jesús que habrá guerras y rumores de guerras³¹⁰ que quizá no define sólo a nuestra época, pero añade el término revoluciones³¹¹. Es un hecho que desde la Revolución francesa, la guerra–revolución es un tipo de contienda que ha asolado el mundo. Esta modalidad ha sido usada especialmente para extender la ideología marxista, que ha sembrado y sigue sembrando, el mundo de dolor, también después de la caída del muro de Berlín en 1989, Una modalidad o subproducto muy específico de nuestros días de la guerra–revolución es el terrorismo, del que casi puede decirse que ningún país de la tierra se libra.

También dice Jesús que habrá hambre en diversos lugares³¹², lo cual no sólo señala a nuestra época, pero es innegable que la extensión e intensidad de las

307. Mt 24,9.

308. *Así lo vaticina la II carta de San Pedro en el c. 3:3:3* Sepan, en primer lugar, que en los últimos días vendrán hombres burlones y llenos de sarcasmo, que viven de acuerdo con sus pasiones,

3:4 y que dirán: “¿Dónde está la promesa de su Venida? Nuestros padres han muerto y todo sigue como al principio de la creación”.

3:5 Al afirmar esto, ellos no tienen en cuenta que hace mucho tiempo hubo un cielo, y también una tierra brotada del agua que tomó consistencia en medio de las aguas por la palabra de Dios.

3:6 *A causa de esas aguas, el mundo de entonces pereció sumergido por el diluvio.*

3:7 Esa misma palabra de Dios *ha reservado el cielo y la tierra de ahora para purificarlos por el fuego en el día del Juicio y de la perdición de los impíos.*

3:8 Pero vosotros, queridos hermanos, no debéis ignorar que, delante del Señor, un día es como mil años y mil años como un día.

3:9 El Señor no tarda en cumplir lo que ha prometido, como algunos se imaginan, sino que tiene paciencia con vosotros porque no quiere que nadie perezca, sino que todos se conviertan.

3:10 Sin embargo, el Día del Señor llegará como un ladrón, y ese día, los cielos desaparecerán estrepitosamente; *los elementos serán desintegrados por el fuego, y la tierra, con todo lo que hay en ella, será consumida.*

309. Is 13, 8.

310. Mt 24,6; Mr 13,7;

311. Lc 21,9

312. Mt 24, 7

hambrunas desde la segunda mitad del siglo XX no se habían conocido en la historia. El término tercer mundo, que se acuñó en los años 60 del pasado siglo, engloba a tres cuartas partes de la humanidad definidas por su pobreza material. Por otra parte, la falta de solidez real de la economía financiera, en la que se apoya hoy el primer mundo, está haciendo que el hambre se extienda a lugares que hasta ahora han sido ricos. De algún modo el fenómeno del paro masivo en las sociedades opulentas occidentales, es un aviso de ésta posible situación.

Nuestro Señor, por último, también cita la peste³¹³ como una característica del ambiente social de aquellos días. Es cierto que en nuestro tiempo se ha alcanzado una esperanza de vida mayor que en otras épocas en muchos lugares de la Tierra. Pero también es cierto que la vulnerabilidad a enfermedades erradicadas vuelve a aparecer, así como otras desconocidas hasta ahora. Por otro lado, además de las tradicionales epidemias de la humanidad, en nuestros días ha aparecido una nueva con especial virulencia, no limitada a un clima o región de la tierra, extendida en pocos años por toda la tierra. Esta nueva peste, inevitablemente recuerda aquel texto del libro de la Sabiduría: para que aprendiesen que, por donde uno peca, por allí es castigado³¹⁴. En efecto, su difusión está ligada principalmente a conductas contrarias a la Ley de Dios de hombres disolutos, más amantes de los placeres que de Dios³¹⁵, que viven según sus propias pasiones impías.³¹⁶

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 – escribió Joseph Ratzinger en su Escatología– 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”³¹⁷. “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”³¹⁸.

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 excelencia³¹⁹, *preludio de su triunfal resurrección* al final de los tiempos (del tiempo de las naciones, cf. Capítulos siguientes), 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

313. Lc 21, 11.

314. Sb 11, 16

315. II Tim 3, 1–5

316. Jd 0, 17.

317. J. RATZINGER o, c., 216.

318. V. Von BALTHASAR. o. c., II, 441.

319. Cf. PACIOS, *La Pasión de la Iglesia*, 1970. De este tema tratamos en la III parte.

el espacio y el tiempo³²⁰. Se comprende en esta perspectiva, que los intensos y generalizados sufrimientos físicos y morales de la gran tribulación, si bien son de hecho los que más atemorizan, son, también por ello mismo, una gran misericordia de Dios, en tanto que pueden provocar la conversión de quienes las padecen. No otra es la intención de la voluntad salvífica de Dios, que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.

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

“Desde la Ascensión, el advenimiento de Cristo en la gloria es inminente (cf Ap 22, 20) aun cuando a nosotros no nos “toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad” (Hch 1, 7; cf. Mc 13, 32). Este advenimiento escatológico se puede cumplir en cualquier momento (cf. Mt 24, 44: 1 Te 5, 2), aunque tal acontecimiento y la prueba final que le ha de preceder estén “retenidos” en las manos de Dios (cf. 2 Te 2, 3–12)”. (CEC 673).

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 su 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).

320. "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 *Méditation d'un solitaire*. Y así mismo en *Le Désespéré*: "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 a los cautivos, convierte a los infieles y protege al género humano" (Cit. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, 666).

(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 tienen 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”.

CAPÍTULO II

LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE



El Credo cristiano –profesión de nuestra fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y en su acción creadora, salvadora y santificadora– culmina en la proclamación de la resurrección de la carne al fin de los tiempos, y en la vida eterna. (CEC 988).

El artículo XI del Símbolo de los Apóstoles confiesa: “Creo en la resurrección de la carne”, aparece en diversas formulaciones, en todos los símbolos de la fe.

1. “*El término “carne” designa al hombre en su condición de debilidad y de mortalidad (cf. Gn 6, 3; Sal 56, 5; Is 40, 6). La “resurrección de la carne” significa que, después de la muerte, no habrá solamente vida del alma inmortal, sino que también nuestros “cuerpos mortales” (Rm 8, 11) volverán a tener vida” (CEC 990).*

Cuando, después del concilio Vaticano II, se hizo la traducción del Símbolo apostólico a las diversas lenguas vulgares para su uso en la liturgia, la misma literalidad de la fórmula «*resurrección de la carne*» no se mantuvo fielmente en todas ellas. Se había mantenido la fórmula «resurrección de la carne» en las traducciones italiana, francesa y portuguesa; la inglesa dice «resurrección del cuerpo»; mientras que las traducciones alemana y española tradujeron respectivamente: «*Auferstehung der Toten*» y «*la resurrección de los muertos*». ³²¹

Ya en la antigüedad cristiana, no faltaron algunas oposiciones a la fórmula, tan llena de sentido realístico, de «resurrección de la carne». Así Orígenes admitía una resurrección del cuerpo, rechazando una resurrección de la carne. A él se opuso Metodios para quien es imposible admitir la una y rechazar la otra. También en nuestros días no pocos teólogos protestantes, que explican la resurrección de modo espiritualizado en mayor o menor grado, rechazan la fórmula «resurrección de la carne»; e incluso, algunos de ellos, rechazan también la de «resurrección del cuerpo», para quedarse sólo con la fórmula de «resurrección de los muertos». ³²²

2. *No se niega en ese enunciado que hubieran tenido lugar, antes de la venida del Señor en gloria al fin del mundo, otras resurrecciones definitivas y gloriosas— para nunca más morir, a diferencia de otras, como la de Lázaro, que murió después— tales como la de María tras su dormición previa a su gloriosa Asunción al Cielo; o la de los justos que salieron de sus tumbas el viernes santo —en relación a la cual numerosos santos y teólogos sostienen la ascensión de San José en cuerpo y alma al Cielo—; y, según no pocos intérpretes de la Escritura, la de los justos que, en la primera fase de la venida de Cristo glorioso, al fin del tiempo de las naciones, hayan merecido, como en aquél lejano viernes santo, una resurrección anticipada en el viernes santo de la pasión de la Iglesia que antecede a su triunfante resurrección en la*

321. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Traduzione dell’ articolo «*carnis resurrectionem*» del Simbolo apostolico”: *Notitiae* (S. C. pro Sacramentis et Cultu Divino. Sectio pro Cultu Divino) 20 (1984) 180, notas 1–3. Sobre la temática de este documento cfr. J.A. Domínguez Asensio, Problemática actual en torno a la resurrección: *Sillar* 6 (1986) 172–173. El documento anterior de la misma Congregación, aludido en este último documento, es la *Carta Recentiores episcoporum Synodi*: AAS 71 (1979) 939–943. Cf. C. POZO, VSG, p. 74

322. Esta posición ha sido aceptada por algún teólogo católico contemporáneo, como RUIZ DE LA PEÑA, (*La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975, pp. 225–226), para quien las fórmulas más concretas («resurrección de la carne» y «resurrección del cuerpo») serían ambiguas; la primera de ellas es una fórmula «que Pablo rechazaría seguramente», y la segunda se prestaría también a malentendidos, aunque «es, en rigor, una fórmula paulina»; por eso prefiere la fórmula «resurrección de los muertos», como «la que parece más idónea» y la que «comunica con mayor nitidez la verdad de fe». Cf. C. POZO, (*ibid*), que advierte que en la 2ª ed. de *La otra dimensión*, (Santander 1986) no ha encontrado estas reservas que su autor había expresado anteriormente.

nueva era de paz, el día del Señor –el séptimo día–, que sigue a la tribulación suprema del día de YHWE.³²³ Volveremos sobre este tema en el próximo capítulo.

1. *Magisterio y errores.*

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).

“Creemos firmemente, y así lo esperamos, que del mismo modo que Cristo ha resucitado verdaderamente de entre los muertos, y que vive para siempre, igualmente los justos después de su muerte vivirán para siempre con Cristo resucitado y que El los resucitará en el último día (cf. Jn 6, 39–40). Como la suya, nuestra resurrección será obra de la Santísima Trinidad. Si el Espíritu de Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos, dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros (Rm 8, 11; cf. 1 Ts 4, 14; 1 Co 6, 14; 2 Co 4, 14; Flp 3, 10–11)”. (CEC 989)

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 (1 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 “secularizado”, la negación de la resurrección está en conexión o 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

323. Sobre este tema escribe mi buen amigo Antonio YAGÜE en su inspirado y excelente libro “*Reflexiones al hilo del Apocalipsis*”, en el que se hace eco de esa venerable tradición, bastante olvidada en nuestros días en amplios sectores de la teología católica :

“San Pablo distingue varios momentos en los que se produce la resurrección: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino (1 Cor 15, 22–25). En otras palabras, muestra que habrá un momento histórico de resurrección anterior al final del mundo, para los de Cristo en su Venida. De este modo, al igual que al morir Jesús en el Calvario se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron (1 Cor 15, 22–25), el final de la Pasión de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, conllevaría también una resurrección semejante de justos. Más adelante veremos que el Apocalipsis habla de una resurrección primera (Ap 20, 5) para una parte de los hombres, ya que los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años (Ap 20, 5). En cualquier caso, los justos que resucitaron en la muerte del Señor, parece que después de un tiempo breve en que se aparecieron a muchos subieron al Cielo. Por tanto, lo mismo puede ocurrir para los que resuciten en la resurrección primera”.

terrestre que, con sus mejores condiciones de vida, pueda ser transmitido a la generación siguiente). En general, se puede decir que estas tendencias actuales implican siempre, de una forma o de otra, un problema de ateísmo (Cf. G.S. n. 22).

2. Revelación progresiva de la Resurrección en la Sagrada Escritura.

2.1 Antiguo Testamento.

“La resurrección de los muertos fue revelada progresivamente por Dios a su Pueblo. La esperanza en la resurrección corporal de los muertos se impuso como una consecuencia intrínseca de la fe en un Dios creador del hombre todo entero, alma y cuerpo. El creador del cielo y de la tierra es también Aquél que mantiene fielmente su Alianza con Abraham y su descendencia. En esta doble perspectiva comienza a expresarse la fe en la resurrección. En sus pruebas, los mártires Macabeos confiesan: El Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna (2 M 7, 9). Es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él (2 M 7, 14; cf. 7, 29; Dn 12, 1–13)” (CEC 992).

En el Antiguo Testamento se observa, efectivamente, una progresiva evolución de la creencia en la resurrección. Podríamos añadir a los textos inequívocos, más tardíos, de Daniel y del tiempo de los Macabeos³²⁴, que cita el CEC, otros, anteriores, de los profetas Oseas y Ezequiel, que emplean la imagen de la resurrección corporal 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), pero no se excluye de su “sensus plenior” la resurrección individual como tal, e Isaías expresa su fe en la resurrección individual de los justos de Israel (26,19)³²⁵.

324. Desde el tiempo de los Macabeos Los fariseos (cf. Hch 23, 6) y muchos contemporáneos del Señor (cf. Jn 11, 24) esperaban la resurrección.

325. Me ha parecido muy acertada la axégesis que propone C. POZO en VSG cit., 76 ss., donde, después de mostrar la esperanza de una resurrección de los muertos con sus propios cuerpos, con los mismos con los que vivieron los testimonios de los mártires Macabeos (“El Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna” (2 M 7, 9) “es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él (2 M 7, 14; cf. 7, 29; Dn 12, 1–13), que cita el CEC, añade el impresionante relato del martirio de Razías, que en el momento de su muerte heroica expresa con el más fuerte realismo su fe en la resurrección de su propia carne: «Allí, completamente exangüe, searrancó las entrañas, las arrojó con ambas manos contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu para que un día se las devolviera de nuevo. Y de esta manera murió» (2 M 14, 46).

También estudia el pasaje profético –anterior en varios siglos al tiempo de los Macabeos y de Daniel– de Isaías 26, 19, a propósito del cual “se discute si se refiere a la resurrección final futura de los que murieron, o si habla metafóricamente, con la imagen de la resurrección de la restauración nacional de Israel.

En todo caso, aunque hubiera que interpretar el texto en este segundo sentido, lo cual no constituye la exégesis más probable, es claro que *la descripción se hace con los rasgos que posteriormente caracterizarán la fe en la resurrección personal*. Por ello, es sumamente importante que en Is 26, 19 la resurrección se concibe *con una clara referencia a los cadáveres: «Tus muertos vivirán, sus cadáveres (= nebelatam) se*

También es testimonio de la resurrección de la carne, según la lectura de la Vulgata, la conocida confesión de Job 19, 25–27, con tanta frecuencia proclamada en la liturgia de difuntos (“Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum”).

2.2 Nuevo Testamento.

2.2.1 La novedad de la fe neotestamentaria en la resurrección no consistirá, como hemos visto, en suprimir esta afirmación de identidad corpórea entre el que vivió y el que resucitará, creencia generalizada en el pueblo de Dios desde el tiempo de los Macabeos, sino en conjugarla con la idea de una transformación de ese mismo cuerpo en su resurrección gloriosa.

“En tiempos de Cristo, la cuestión aún divide a los judíos. Los fariseos (cf. Hch 23, 6) y muchos contemporáneos del Señor (cf. Jn 11, 24) esperaban la resurrección; los saduceos, no. Para el nuevo pueblo cristiano, la cruz y el sepulcro vacío zanjarán definitivamente el debate. Todos los elementos han sido colocados en su justo lugar. Jesús la enseña firmemente. A los saduceos que la niegan responde: “Vosotros no conocéis ni las Escrituras ni el poder de Dios, vosotros estáis en el error” (Mc 12, 24). La fe en la resurrección descansa en la fe en Dios que “no es un Dios de muertos sino de vivos (Mc 12, 27)” (CEC 993).

2.2.2 *Cristo enseñó no sólo la resurrección de los justos (Lc 14,14), sino también la de los impíos (Mt 5,29 ss; 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” (Jn 5, 29). A los que creen en Jesús y comen su carne y beben su sangre, Él les promete la resurrección en el último día (Jn 6, 39 s, 44 y 45). El Señor dice de sí mismo: “Yo soy la resurrección y la vida” (Jn 11,25).*

2.2.3 “Pero hay más: Jesús liga la fe en la resurrección a la fe en su propia persona: “Yo soy la resurrección y la vida” (Jn 11, 25). Es el mismo Jesús el que resucitará en el último día a quienes hayan creído en él. (cf. Jn 5, 24–25; 6, 40) y hayan comido su cuerpo y bebido su sangre (cf. Jn 6, 54). En su vida pública ofrece ya un signo y una prenda de la resurrección devolviendo la vida a algunos muertos (cf. Mc 5, 21–42; Lc 7, 11–17; Jn 11), anunciando así su propia Resurrección que, no obstante, será de otro orden. De este acontecimiento único, El habla como del “signo de Jonás” (Mt 12, 39), del signo del Templo (cf. Jn 2, 19–22): anuncia su Resurrección al tercer día después de su muerte (cf. Mc 10, 34). Ser testigo de Cristo es ser “testigo de su Resurrección” (Hch 1, 22; cf. 4, 33), “haber comido y bebido con El después de su Resurrección de entre los muertos” (Hch 10, 41). La esperanza

levantarán; despertaos y exultad los habitantes del polvo, porque tu rocío es rocío de luces, y la tierra echará fuera los refaim»”.

cristiana en la resurrección está totalmente marcada por los encuentros con Cristo resucitado. Nosotros resucitaremos como El, con El, por El”. (CEC, 994 y 995).

2.2.4 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.

Desde el principio, la fe cristiana en la resurrección ha encontrado incomprendimientos y oposiciones (cf. Hch 17, 32; 1 Co 15, 12–13). “En ningún punto la fe cristiana encuentra más contradicción que en la resurrección de la carne” (San Agustín, psal. 88, 2, 5). Se acepta muy comúnmente que, después de la muerte, la vida de la persona humana continúa de una forma espiritual. Pero ¿cómo creer que este cuerpo tan manifiestamente mortal pueda resucitar a la vida eterna?

2.3 *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 de la esperanza cristiana en la resurrección.

«Si quitamos a Dios, si quitamos a Cristo», la experiencia demuestra que aumenta el riesgo de propagación del nihilismo, especialmente entre los jóvenes, cuando no de degeneración en diversas «formas de espiritismo y superstición pagana».

2.3 *Reflexión teológica.*

2.3.1 *La razón natural* puede mostrar la conveniencia de la resurrección de todos los hombres:

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 contaturam potest esse perpetuum”, lo que equivale a admitir una cierta exigencia natural de unirse al cuerpo (La cual sería para algunos teólogos, el único camino razonable para explicar la resurrección de los condenados).

2.3.2 *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; Suppl. 75, 1–3; S.C.G. IV 79.

3. *Quiénes y cómo resucitan de entre los muertos.*

¿Qué es resucitar? En la muerte, separación del alma y el cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, en espera de reunirse con su cuerpo glorificado. Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la Resurrección de Jesús”. (CEC 997)

¿Quién resucitará? Todos los hombres que han muerto: “los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación” (Jn 5, 29; cf. Dn 12, 2). (CEC 998)

¿Cómo? Cristo resucitó con su propio cuerpo: “Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo” (Lc 24, 39); pero El no volvió a una vida terrenal. Del mismo modo, en El “todos resucitarán con su propio cuerpo, el que tienen ahora” (Cc de Letrán IV: DS 801), pero en los justos este cuerpo será “transfigurado en cuerpo de gloria” (Flp 3, 21), en “cuerpo espiritual” (1 Co 15, 44).

“Pero dirá alguno: ¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano si se siembra corrupción, resucita incorrupción; los muertos resucitarán incorruptibles. En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad” (1 Cor 15,35–37. 42). (CEC 999).

“Este “cómo” sobrepasa nuestra imaginación y nuestro entendimiento; no es accesible más que en la fe. Pero nuestra participación en la Eucaristía nos da ya un anticipo de la transfiguración de nuestro cuerpo por Cristo:

Así como el pan que viene de la tierra, después de haber recibido la invocación de Dios, ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituida por dos cosas, una terrena y otra celestial, así nuestros cuerpos que participan en la eucaristía ya no son corruptibles, ya que tienen la esperanza de la resurrección (San Ireneo de Lyon, haer. 4, 18, 4–5)”. (CEC 1000).

4. *Los justos resucitan en Cristo y con Cristo.*

“Si es verdad que Cristo nos resucitará en “el último día”, también lo es, en cierto modo, que nosotros ya hemos resucitado con Cristo. En efecto, gracias al Espíritu Santo, la vida cristiana en la tierra es, desde ahora, una participación en la muerte y en la Resurrección de Cristo: Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que le resucitó de entre los

muerdos... Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios (Col 2, 12; 3, 1)". (CEC 1002).

"Unidos a Cristo por el Bautismo, los creyentes participan ya realmente en la vida celestial de Cristo resucitado (cf. Flp 3, 20), pero esta vida permanece "escondida con Cristo en Dios" (Col 3, 3) "Con El nos ha resucitado y hecho sentar en los cielos con Cristo Jesús" (Ef 2, 6). Alimentados en la Eucaristía con su Cuerpo, nosotros pertenecemos ya al Cuerpo de Cristo. Cuando resucitemos en el último día también nos "manifestaremos con El llenos de gloria" (Col 3, 4)". (CEC 1003)

"Esperando este día, el cuerpo y el alma del creyente participan ya de la dignidad de ser "en Cristo"; donde se basa la exigencia del respeto hacia el propio cuerpo, y también hacia el ajeno, particularmente cuando sufre:

"El cuerpo es para el Señor y el Señor para el cuerpo. Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?... No os pertenecéis... Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo.(1 Co 6, 13–15. 19–20". (CEC 1004).

5. La resurrección corporal de los justos será a semejanza de la del cuerpo glorioso de Cristo, primogénito entre los muertos, primicias de los que duermen el sueño de la muerte, que es la causa ejemplar y eficiente de la nuestra, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos.

NOTA. Tratamos monográficamente este tema, fundamento radical de la escatología cristiana³²⁶, en la IV parte de este libro, en perspectiva cristológica. Aquí lo exponemos en una perspectiva diferente, formalmente escatológica, siguiendo la pauta de la síntesis doctrinal que hace del CEC en su comentario al XVI artículo del símbolo de los Apóstoles, tal y como nos propusimos proceder metodológicamente en el compendio de Escatología de las dos primeras partes de esta "Teología del más allá".

5.1 ¿Cómo fue la Resurrección de Cristo?

"La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naim, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena "ordinaria". En cierto momento, volverán a morir. La resurrección de Cristo

³²⁶. El documento de la Comisión Teológica internacional, recomienda tomar como punto de partida de la escatología el tema de la resurrección gloriosa de los que son de Cristo.

es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (cf. 1 Co 15, 35–50)” (CEC 646).

El nº anterior del CEC (645), se expresa en términos parecidos, cuando afirma, sin más matices, que “*un cuerpo glorioso no está situado en el espacio ni en el tiempo, porque (“pero”, dice, con sentido de explicación etiológica o causal) puede hacerse presente a su voluntad donde quiere y cuando quiere (cf. Mt 28, 9. 16–17; Lc 24, 15. 36; Jn 20, 14. 19. 26; 21, 4) porque su humanidad ya no puede ser retenida en la tierra y no pertenece ya más que al dominio divino del Padre (cf. Jn 20, 17), como al margen de las coordenadas categoriales de este mundo material*³²⁷.

Ahora bien. “más allá del”, o “no situado en” –parece conveniente precisar, para salir de una ambigüedad cuya dilucidación tiene importantes implicaciones doctrinales–no debe interpretarse como “fuera” del espacio y del tiempo; es decir, en ninguna parte; sino “trascendente–a” (“praeter”) la localización circunscriptiva y al tiempo continuo que le era connatural (al “soma sarjikós”), antes de su espiritualización (“soma pneumatikós”) como “hombre celestial” (cf. 1 Co 15, 35–50), después de su gloriosa resurrección, a imagen del Cuerpo glorioso de Cristo. De lo contrario se desvanecería el cuerpo –material, en tanto que tal– en la nada. *No habría verdadera corporeidad, sino la irrealidad* –“objeto puro”, diría el gran filósofo del ente ideal Antonio Millán Puelles–: *su mera apariencia*.

Transformación no es lo mismo que aniquilación o cambio sustancial (no es ese el sentido en el que debe entenderse –a mi parecer– la expresión del Catecismo “esencialmente” diferente). Los cuerpos gloriosos *no pueden perder su relación con el espacio y el tiempo, si bien la mantienen de modo trascendente al nuestro, en virtud del peculiar dominio respecto a ambas categorías de lo material que recibe el cuerpo transformado que la tradición teológica describe en la conocida sistemización de las cuatro dotes o propiedades* (claridad, sutileza, agilidad, impasibilidad) fundada en la teología de San Pablo (1 Cor c. 15) y dotada de una duración eviterna, llamada tiempo discontinuo. (Volveremos sobre el tema, que creo de no poca importancia, aunque no afecta a la fe dogmática).

327. “Jesús resucitado establece con sus discípulos relaciones directas mediante el tacto (cf. Lc 24, 39; Jn 20, 27) y el compartir la comida (cf. Lc 24, 30. 41–43; Jn 21, 9. 13–15). Les invita así a reconocer que él no es un espíritu (cf. Lc 24, 39) pero sobre todo a que comprueben que el cuerpo resucitado con el que se presenta ante ellos es el mismo que ha sido martirizado y crucificado ya que sigue llevando las huellas de su pasión (cf. Lc 24, 40; Jn 20, 20. 27). Este cuerpo auténtico y real posee sin embargo al mismo tiempo las propiedades nuevas de un cuerpo glorioso: *no está situado en el espacio ni en el tiempo, pero puede hacerse presente a su voluntad donde quiere y cuando quiere* (cf. Mt 28, 9. 16–17; Lc 24, 15. 36; Jn 20, 14. 19. 26; 21, 4) porque *su humanidad ya no puede ser retenida en la tierra y no pertenece ya más que al dominio divino del Padre (cf. Jn 20, 17)*. Por esta razón también Jesús resucitado es soberanamente libre de aparecer como quiere: bajo la apariencia de un jardinero (cf. Jn 20, 14–15) o “bajo otra figura” (Mc 16, 12) distinta de la que les era familiar a los discípulos, y eso para suscitar su fe (cf. Jn 20, 14. 16; 21, 4. 7)”. (CEC 645).

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

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

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 qué es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad”.

Las objeciones de Porfirio en su famosa obra polémica *Contra los cristianos* –en la que ridiculizaba su creencia en la resurrección de la carne con las conocidas reflexiones irónicas sobre cuerpos humanos devorados en un naufragio por los peces que después son pescados y comidos por otro ser vivo que es después devorado por perros que lo serán, a su vez, por negros cuervos, etc.,etc.–, *contribuyeron a que los Padres no se limitaran a apelar a la omnipotencia divina*, como hizo San Gregorio Magno, que contrapone la creación de la nada como realidad superior, a la mera reconstrucción del hombre a partir del polvo, y en la existencia de algún punto de partida del hombre que vivió.³²⁸

Fue Orígenes quien –aunque son notorias, como ya hemos antes observado, las limitaciones de su pensamiento– *quien enseñó, ya en su tiempo, que la materia concreta del propio cuerpo está sometida a un constante fluir conservando su propia identidad*. 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*.³²⁹

Según Durando –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.

Winklhofer ha propuesto una nueva hipótesis.³³⁰ Para entenderla conviene recordar una distinción que el misterio eucarístico nos obliga a aceptar: en la

328. San GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, L. 2, homilía 26, 12. PL 76, 1203. Sobre toda esta temática, véase la exposición que hace C. POZO, en VSG., 46 ss.

329. Cf. Sto. TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, IV 81.

330. Cf. C. POZO, *Ibid.*

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 sustancial) 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 madura³³¹. 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 ejercitarán sus funciones vegetativas, como la reproductora; Mt 22,30: “Serán como ángeles en el cielo”.

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

Su relación con el espacio y el tiempo, categorías “accidentales–necesarias” (“propria”) de lo material corpóreo, no puede perderse en lo esencial, sino en el modo singular de manifestarse, consecuencia de su espiritualización.

San Pablo enseña: “Él (Jesucristo) *transformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso*, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas” (Fil 3,21; cf. I Cor 15,42 ss). Transformar no es aniquilar. “La figura de este mundo pasa”, pero no la naturaleza o sustancia propia de su condición material corpóreo.

Rudolf Bultmann afirma que *la Resurrección de Jesús* no fue un acontecimiento histórico del mismo género que su nacimiento y su crucifixión. “No ha habido la revitalización de un muerto”. Estamos ante *un relato mítico que debe ser reinterpretado existencialmente* en el sentido heideggeriano del término. Es más, aunque Jesús hubiera salido milagrosamente del sepulcro por la reanimación de un cadáver³³², este hecho no nos ayudaría nada, carecería de importancia desde el punto de vista existencial.

331. S. Th. Suppl. 81,1.

332. La fe católica no habla de un cadáver de Cristo realmente muerto, pues su cuerpo inanimado jamás perdió la unión hipostática con la Persona del Verbo, y resucitó por su propia virtud.

Son muchos los exegetas y teólogos actuales influidos por Bultmann que tienden a desmitologizar el acontecimiento histórico del sepulcro vacío y de las apariciones postpascuales. La esencia de la fe en la resurrección no consiste –según estos AA.– en la idea de una restitución de los cuerpos, tal y como nos la imaginamos habitualmente, si bien la Biblia se sirve habitualmente de esta representación imaginativa³³³. Los cuerpos gloriosos tendrían una corporeidad, dicen falsamente, que no está sometida de ninguna manera a las leyes del espacio y del tiempo propias del mundo material, en virtud de un salto cualitativo radical, al modo evolucionista darwiniano: un salto ontológico a una nueva dimensión de la existencia pseudo espiritual y desrealizada.

La resurrección acontecería, según ellos –volvemos sobre este delicado tema–, fuera del espacio y del tiempo; es decir, en ninguna parte. Se desvanecería el cuerpo en la nada. No habría verdadera corporeidad, sino su apariencia. Ahora bien: *transformación no es aniquilación ni cambio sustancial* de los cuerpos gloriosos, que *no pueden perder su relación con el espacio y el tiempo, si bien la mantienen –como decíamos más arriba–, de modo trascendente al nuestro, en virtud del peculiar dominio respecto a ambas categorías de lo material que recibe el cuerpo transformado que la tradición teológica describe en la conocida sistemización de las*

333. Estos AA. coinciden en negar que en la resurrección de Jesús hubo la reanimación de un muerto (Torres Queiruga llega a decir “que se alegraría si se descubriera algún día su cadáver”...), sino un salto ontológico, que inauguraría una nueva dimensión que nos interesa a todos y que ha creado para todos nosotros como un nuevo medio vital de *ser con Dios* esencialmente diferente del que tenía antes de la resurrección.

Cuando San Lucas, en su celo apologético, escribe que Jesús ha comido pescado para probar la presencia física de su cuerpo humano, habría exagerado –llegan a decir estos AA.– al atribuir a Jesús una corporeidad empírica que habría superado con la resurrección, en contradicción con su previo relato, según el cual Jesús se presentó bruscamente en medio de los discípulos en una corporeidad que no está ligada por las leyes del espacio y del tiempo, pues con la Resurrección su humanidad habría dado un salto ontológico cualitativo radical –al modo evolucionista darwiniano– por el cual se crea *una nueva dimensión del ser hombre*, sin continuidad con su anterior corporeidad material.

En el lenguaje mitológico se manifestarían así, al mismo tiempo, de una parte, la proximidad del Señor que aparece como un hombre y, de otra parte, su alteridad gracias a la cual está fuera de las leyes de la vida material.

Pero entonces, ¿qué suerte de carne y huesos tendría nuestro Señor? ¿El Sagrado Corazón de Jesús es un verdadero corazón humano, el mismo que fue traspasado por la lanza del soldado romano, y que palpita de nuevo? Estos AA. no dudan en considerar esta idea como absurda, absolutamente contraria a nuestra inteligencia de la materia y de sus propiedades, y por ello, inexorablemente mitológica. La idea de alma separada de la teología clásica es abandonada en aras de un falso personalismo fenomenológico (cf. IV parte).

Esta reinterpretación desmitologizante de la Escritura contradice la verdad pura y simple de la fe católica, que está fundada en hechos históricos: el Hijo de Dios se ha formado un cuerpo y un alma perfectísimos con la cooperación del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María; después fue muerto según la ley decretada por Dios en castigo del pecado original por la violenta separación del alma de su cuerpo, libremente aceptada en amorosa obediencia a la Voluntad redentora de su Padre que le ha enviado; al tercer día esta misma alma retomó posesión de su cuerpo. Natividad, crucifixión y resurrección fueron acontecimientos históricos, verificables, físicos, que tuvieron lugar, respectivamente en Belén, el año 1 de nuestra era, el 25 de diciembre; en Jerusalén el 7 de abril del año 30; en Jerusalén el domingo 9 de Abril del año 30. El tercer acontecimiento es tan real e histórico como los dos anteriores.

cuatro dotes o propiedades (claridad, sutileza, agilidad, impasibilidad) fundada en la teología de San Pablo (1 Cor c. 15).

Esta desacertada interpretación de la resurrección de la carne, tan extendida, está en la raíz de la *generalizada negación –o silencio– de la condición de lugar al Cielo*, –como expusimos en la I parte (c. IV)–; estos AA. se empeñan en reducirla a *un mero estado*. *Con toda razón los escolásticos hablaban de una presencia, que calificaban de virtual o definitiva, de las almas separadas–en la escatología intermedia– que han alcanzado el estado de bienaventuranza, en espera de la resurrección de su cuerpo* en la Parusía. La consideraban necesaria para hacer ontológicamente posible el feliz consorcio e íntima comunión de amor con la Humanidad Santísima ya glorificada de Jesucristo, y con, al menos, de María “asumta” en cuerpo y alma al cielo. (Al menos.... ¿San José?... ¿Enoc y Elías?...¿los hipotéticamente hablando, aunque no sin fundamento, resucitados del viernes santo o del juicio de las naciones, que, siendo verdaderos cuerpos, precisan de alguna localización circunscriptiva? Ésta, en efecto, no puede multiplicarse, siendo como es una y única para cada uno de ellos (a diferencia de otras formas de presencia, como la eucarística, en la que la cantidad dimensiva está multipresente “per modum substantiae”, ahí donde quiera se pronuncian las palabras de la consagración, etc.).

Del purgatorio y del infierno, habría también fundamento para calificarlos, no de meros estados, sino de verdaderos lugares –respectivamente– de purificación y condenación. La razón es que las almas separadas antes de la resurrección de la carne –según la escatología tradicional, por ejemplo la de Sto. Tomás– sufren la pena de sentido por el concurso instrumental –como expusimos en la I parte– de un sutil “fuego” material, en sentido muy amplio y analógico, con una amplia gama de analogados que, como tal, requiere necesariamente la presencia circunscriptiva en un determinado lugar, la que les compete en cada caso. Lo cual implica una presencia virtual “per aligationem” –como la designa Sto. Tomás de Aquino, y parecen confirmar algunas revelaciones particulares– tan diferente en cada uno de esos estados; temporal en el purgatorio –de variadísima gama y condición, que no es siempre fuego, sino una pena afflictiva sufrida en diversos lugares de la tierra relacionados con significativos acontecimientos de su vida de viadores en proceso de purificación; y eterno en el infierno.

Basten estas breves referencias a un tema complejo, muy poco estudiado, que requeriría de un cuidadoso discernimiento de las numerosas experiencias espirituales de almas especialmente sensibles al más allá, que describen inequívocas percepciones que registra la fenomenología de la experiencia religiosa.

6.2 Dotes de los cuerpos gloriosos.

Siguiendo las enseñanzas de San Pablo, la teología clásica 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 *imposibilidad*, 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.

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

La incorruptibilidad e inmortalidad son condiciones indispensables para que el cuerpo reciba el 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.³³⁴ Las características del estado de resurrección de muerte de los condenados son justamente las opuestas de las dotes de los cuerpos gloriosos tras la resurrección de vida.

7. La plena recapitulación de todo en Cristo al final de los tiempos. La esperanza de los cielos nuevos y de la tierra nueva. (De fe divina).

“La Iglesia sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo, cuando llegue el tiempo de la restauración universal y cuando, con la humanidad, también el universo entero, que está íntimamente unido al hombre y que alcanza su meta a través del hombre, quede perfectamente renovado en Cristo” (LG 48).

334. Suppl. 86, 1-3. Las características del estado de resurrección de muerte de los condenados son justamente las opuestas de las dotes de los cuerpos gloriosos tras la resurrección de vida.

“Al fin de los tiempos el Reino de Dios llegará a su plenitud. Después del juicio final, los justos reinarán para siempre con Cristo, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo será renovado”. (CEC 1042).

Los bienaventurados esperan 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.

“La Sagrada Escritura llama “cielos nuevos y tierra nueva” a esta renovación misteriosa que transformará la humanidad y el mundo (2 P 3, 13; cf. Ap 21, 1). Esta será la realización definitiva del designio de Dios de “hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1, 10). En este “universo nuevo” (Ap 21, 5), la Jerusalén celestial, Dios tendrá su morada entre los hombres. “Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21, 4; cf. 21, 27)”. (CEC 1043 y 1045).

En la plena recapitulación se cumple la *plenitud de la filiación divina en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, en el Reino consumado* de la Jerusalén celestial (6.1), en un universo transfigurado (6.2 y 3).

7.1 En cuanto al género humano.

“Esta consumación será la realización final de la unidad del género humano, querida por Dios desde la creación y de la que la Iglesia peregrina era “como el sacramento” (LG 1). Los que estén unidos a Cristo formarán la comunidad de los rescatados, la Ciudad Santa de Dios (Ap 21, 2), “la Esposa del Cordero” (Ap 21, 9). Ya no será herida por el pecado, las manchas (cf. Ap 21, 27), el amor propio, que destruyen o hieren la comunidad terrena de los hombres.

La visión beatífica, en la que Dios se manifestará de modo inagotable a los elegidos, será la fuente inmensa de felicidad, de paz y de comunión mutua”. (CEC 1046). Con todo, recordemos que, como justamente ha señalado H. de Lubac, *el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica en la primera fase, intermedia, de la escatología, 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, plenamente vivificado por el Espíritu, que lleva a plenitud las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe, superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos.*

Ambos aspectos son coincidentes, ya que –como veremos con más amplitud en sus fundamentos y sus implicaciones, en la III parte– nuestra resurrección no será un

*fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, y "Dios sea todo en todos"*³³⁵.

7.2 En cuanto al cuerpo humano.

San Pablo habla del cuerpo resucitado como de un cuerpo espiritual (pneumático). Porque así como hay cuerpo animal, lo hay también espiritual según está escrito: "el primer Adán fue hecho alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante" (I Cor 15, 44–45). Cuerpo espiritual, que no es lo mismo que espíritu, como el mismo Señor manifestó: "Palpad y considerad que un espíritu no tiene ni carne ni huesos, como veis que yo tengo" (Lc 24, 39).

"La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naim, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena "ordinaria". En cierto momento, volverán a morir. La resurrección de Cristo es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, *pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio*. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es "el hombre celestial" (cf. I Co 15, 35–50)". (CEC 646).

La espiritualización, además de comportar una verdadera y propia inmortalidad –y no el simple poder de no morir– lleva consigo unas nuevas y misteriosas relaciones del cuerpo con el resto del mundo material: lo que suele entenderse por agilidad y sutileza. Son las llamadas, junto con la claridad transfigurante y la inmortalidad, dotes de los cuerpos gloriosos.

Estas dotes conforman el cuerpo con el espíritu, pero no aún con el espíritu glorificado, deificado, como tal; le hacen participar de la *espiritualidad natural* de éste, pero no hacen referencia directa a la dimensión que los padres griegos llamaban "deificación" (*zeosis*) sobrenatural. *La deificación de la carne en el estadio escatológico final es una espiritualización del cuerpo que tiene ya, ahora, una realización incoativa –"las primicias del Espíritu"– que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo*³³⁶ *con una nueva intensidad*, que San

335. I Cor 15,28. 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", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro) C. IV, 81 ss.

336. Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, Discurso del 9-XII-1981, en "Insegnamenti di Juan Pablo II" IV–2 (1981)., 880-883. Cfr. F. OCARIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, en "Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre" (Actas del III Simposio

Pablo llama *la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas* (Fil 3, 21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal (“psíquico”) y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (1 Cor 15, 27 y 42).

“La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, –escribe San J. Escrivá³³⁷ que se da ya incoativamente, como primicia de todo cristiano en gracia. *Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. La deificación de la carne es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria. Esta espiritualización del cuerpo no se refiere, pues, sólo –como dice acertadamente F. Ocariz– a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas dotes de los cuerpos gloriosos). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en Rom 8, 11).*

No se trata, pes, de una mera espiritualización sino, de una deificación de la materia. Pero, si la deificación es la participación de la persona entera, el cuerpo también por redundancia connatural del alma, en la vida íntima de la Santísima Trinidad, en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo; debe concluirse que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa en sí mismo en esa vida de Conocimiento y Amor intratrinitarios. Hay, pues, una participación del cuerpo humano también en su materialidad –conformado al cuerpo glorioso de Cristo– en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios.³³⁸

7.3 En cuanto al cosmos.

“Al fin de los tiempos, el Reino de Dios llegará a su plenitud. Entonces, los justos reinarán con Cristo para siempre, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo material será transformado. Dios será entonces “todo en todos” (1 Co 15, 28), en la vida eterna”. (CEC 1060).

“La Revelación afirma la profunda comunidad de destino del mundo material y del hombre: “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (Rm 8, 19–23)”.

Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1982., 756-761.

337. *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103.

338. Cf. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit 502.

Así pues, el universo visible también está destinado a ser transformado, “a fin de que el mundo mismo restaurado a su primitivo estado, ya sin ningún obstáculo, esté al servicio de los justos”, participando en su glorificación en Jesucristo resucitado (San Ireneo, haer. 5, 32, 1)”. (CEC 1046–1047) Esta glorificación escatológica alcanzará también a toda la creación visible, que está íntimamente unida al hombre, y que por él alcanza su fin (LG 48), y también “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 18–21), en unos cielos nuevos y una tierra nueva”(Ap21,1).

Es muy conocido el admirable comentario de S. Ambrosio³³⁹ a ese texto de San Pablo (Rm 8, 18–21): la creación entera gime en la expectación de la gloria de nuestra adopción y redención, y sus gemidos son como dolores de parto. Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10). “De este modo –escribe San Ambrosio–cuando se ponga de manifiesto la gloria de los hijos de Dios, será una misma realidad la libertad de las creaturas y la de los hijos de Dios”. Tal es la Teología de San Pablo sobre la Iglesia en su estado escatológico: “será la plenitud (Pleroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque *Cristo glorioso llenará (híma plerósei) todas*

339. San AMBROSIO, *Carta 35*, 4–6. 13: PL 16 [edición 1845], 1078–1079. 1081):

“Dice el Apóstol que el que, por el espíritu, hace morir las malas pasiones del cuerpo, vivirá. Y ello nada tiene de extraño, ya que *el que posee el Espíritu de Dios se convierte en hijo de Dios*. Y hasta tal punto es hijo de Dios, que no recibe ya espíritu de esclavitud, sino espíritu de adopción filial, al extremo de que el Espíritu Santo se une a nuestro espíritu para testificar que somos hijos de Dios. Este testimonio del Espíritu Santo consiste en que *Él mismo clama en nuestros corazones: ¡Padre!*, como leemos en la carta a los Gálatas. Pero existe otro importante testimonio de que somos hijos de Dios: el hecho de que somos herederos de Dios y coherederos de Cristo; es coheredero de Cristo el que es glorificado juntamente con él, y es glorificado juntamente con *Él aquel que, padeciendo por Él, realmente padece con Él*. Y, para animarnos a este padecimiento, añade que *todos nuestros padecimientos son inferiores y desproporcionados a la magnitud de los bienes futuros, que se nos darán como premio de nuestras fatigas*, premio que se ha de revelar en nosotros cuando, restaurados plenamente a imagen de Dios, podremos contemplar su gloria cara a cara. Y, para encarecer la magnitud de esta revelación futura, añade que *la misma creación entera está en expectación de esa manifestación gloriosa de los hijos de Dios*, ya que las creaturas todas están ahora sometidas al desorden, a pesar suyo, pero conservando la esperanza, *ya que esperan de Cristo la gracia de su ayuda para quedar ellas a su vez libres de la esclavitud de la corrupción, para tomar parte en la libertad que con la gloria han de recibir los hijos de Dios*.”

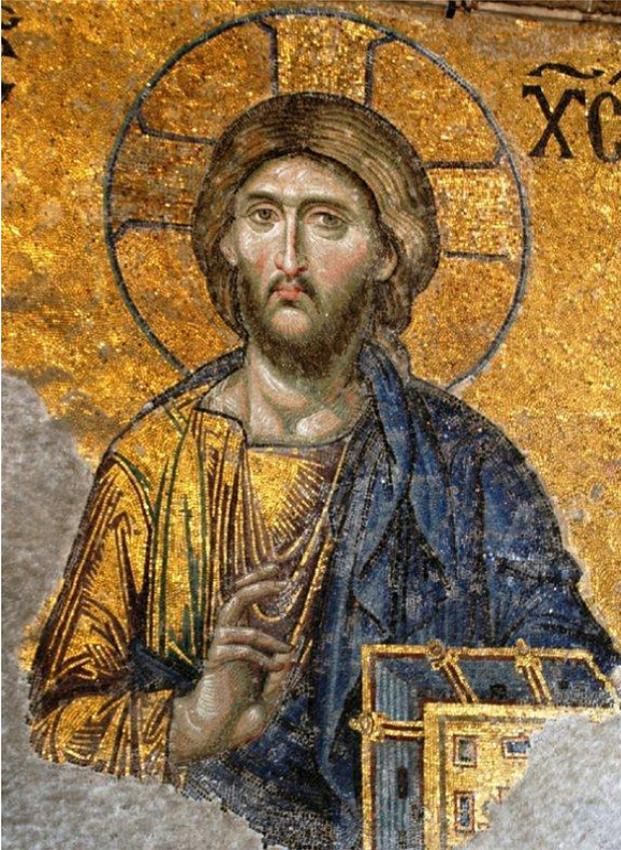
Mas ahora, mientras esta manifestación no es todavía un hecho, la creación entera gime en la expectación de la gloria de nuestra adopción y redención, y sus gemidos son como dolores de parto, que van engendrando ya aquel espíritu de salvación, por su deseo de verse libre de la esclavitud del desorden. Está claro que los que gimen anhelando la adopción filial, lo hacen porque poseen las primicias del Espíritu; y esta adopción filial consiste en la redención del cuerpo entero, cuando el que posee las primicias del Espíritu, como hijo adoptivo de Dios, verá cara a cara el bien divino y eterno.

Ahora la Iglesia del Señor posee ya la adopción filial, puesto que el Espíritu clama: ¡Padre!, como dice la carta a los Gálatas. Pero esta adopción será perfecta cuando resucitarán, dotados de incorrupción, de honor y de gloria, todos aquellos que hayan merecido contemplar la faz de Dios; entonces la condición humana habrá alcanzado la redención en su sentido pleno”.

...De este modo cuando se ponga de manifiesto la gloria de los hijos de Dios, será una misma realidad la libertad de las creaturas y la de los hijos de Dios.

las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10).³⁴⁰

Puede, pues concluirse con el entonces Cardenal Ratzinger³⁴¹, 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 en –íntima comunión, fusión sin confusión– del Cristo único, la plenitud del Cuerpo del Señor hasta llegar al *pleroma* de “todo el Cristo” en el don del Espíritu Santificador, haciéndole 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”.



Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo que ahora poseemos como primicia del Espíritu en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo y de todo el cosmos en el universo renovado (Cfr. Rom 8, 18–24) de la recapitulación de todo en Cristo (Ef 1, 10). “*Ecce nova facio omnia*” (Ap 21,5).

8. La escatología en el marco de una concepción evolutiva del mundo.

En su difundida obra *El problema de la humanización*, K. Rahner asume la tesis del evolucionismo ascendente y universal desde el átomo hasta Cristo de Teilhard de Chardin. Dios, actuando desde el principio en la evolución del cosmos habría potenciado la materia, para que desde ella y en ella, surgiera la biosfera y la noosfera -el hombre, como espíritu en el mundo- como estadio intermedio hacia el el Cristo total paulino– punto omega de la evolución.

340 F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu*, cit., 502.

341 Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, cit., 282.

Dios actúa en el mundo, según Rahner, exclusivamente como fundamento o causa *trascendental* de la evolución, actuando y potenciando las causas segundas intramundanas de orden *categorial*, impulsando así la creación, desde dentro, para autotranscenderse desde el átomo hasta Cristo. De este modo *la criatura puede rebasar su propio límite y genera algo distinto y superior como es el hombre*. Rahner explica de esta forma tanto la hominización (aparición del primer hombre), como la generación de todo hombre por parte de sus padres³⁴².

Pero es metafísicamente imposible que de algo material (que posee partes extensas en el espacio) surja algo espiritual o simple como es el alma humana. El Magisterio (cf. “*Humani generis*”, GS 18.), ha sostenido siempre la creación inmediata de cada alma humana. Además al poner a Cristo -la Encarnación- como meta y fin de la realidad mundana en cuanto momento interno y necesario de la autocomunicación –o “agraciamiento”– de Dios al mundo, desaparece la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Según Rahner, hay que reinterpretar las afirmaciones escatológicas de la Escritura, a) con una lectura en clave desmitologizante, en sentido bultmaniano, y b) asumiendo el horizonte reductivo del giro subjetivo de la modernidad postcartesiana. Así entendidas, no nos ilustran acerca del futuro *en sí mismo* –“como un reportaje de anticipación, que sería apocalíptica utópica no cristiana”, nos dice- sino -exclusivamente- como la traducción al futuro a modo de consumación de lo que *la subjetividad* experimenta en la gracia del presente. “Sólo sabemos de los novísimos –reitera una y otra vez, con evidente reduccionismo– lo que sabemos de nuestro presente salvífico”, de modo existencial: en la fe “que espera su consumación, como esperanza trascendental, en un futuro absoluto”.

Como dice Ch. Journet, cuando se trata de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición de la gracia santificante del primer Adán, y de su admirable restauración por el “segundo Adán”, hay que considerar, ante todo, el movimiento de descenso por el cual Dios, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo³⁴³, y después, pero solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa. Sobre este tema, tan brevemente

342 Una característica de Rahner es el complejo de que el hombre moderno rechaza como míticas las intervenciones divinas. De ahí su propensión a limitar al máximo la intervención de Dios en la historia (desde arriba, diríamos), como intentando explicar lo más posible desde sus energías propias intramundanas (desde abajo); con una especie de obsesión de ahorrar energías divinas. Todo se explica por las causas segundas o categoriales. Lo trascendental actúa sólo como término asintótico del dinamismo del espíritu que se autorrealiza con la gracia crística (existencial sobrenatural) que culmina en la Encarnación- Se ve en su teoría sobre la Inspiración de la Escritura y sobre la institución de los Sacramentos desde la misma Iglesia, como condición de posibilidad para su autorrealización. Es llamativo que no trate de la Ascensión de la humanidad del Señor y de la Parusía como acontecimientos histórico-salvíficos. Parece concebirlas como formas de expresión simbólico-míticas. Todo concluye con la Pascua.

343 Ese es el error de fondo de las actuales cristologías no calcedonianas de abajo arriba.. (Puede verse su exposición crítica en J. FERRER ARELLANO, *Sobre el saber humano de Jesucristo. Análisis crítico de las nuevas tendencias*. Actas del XVII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1997).

tratado aquí, remito a mi ponencia al simposio internacional sobre K. Rahner celebrado en Florencia.³⁴⁴

9. El error del “docetismo escatológico”. (Cf. C. POZO, *La venida del Señor en la gloria.*, 43 ss.)

Es imposible explicar la resurrección de modo espiritualizante, sin atribuir un «docetismo» escatológico a las afirmaciones del Nuevo Testamento –preparadas por el fuerte realismo de la fe en la resurrección del pueblo de Israel en los tiempos finales del Antiguo Testamento, según está atestiguada en Daniel y en el segundo libro de los Macabeos³⁴⁵–y de las fórmulas de fe sobre la misma resurrección. *El Dios que nos resucitará, es también el Dios que creó este mundo material. También esta «obra primera» de Dios, también lo material será finalmente asumido en la glorificación de nuestro cuerpo.*

El realismo de la resurrección es un dato irrenunciable de la fe. No es lícito atenuar ese realismo en nombre de la evidente necesidad de aplicar a las realidades escatológicas, una hermenéutica adecuada, que ya intentó San Julián de Toledo en el primer tratado de escatología que se conoce³⁴⁶. Pero *toda hermenéutica propiamente teológica tiene que incluir la plena aceptación de las verdades reveladas*³⁴⁷. Dios tiene ciencia del futuro y la puede también revelar al hombre como verdad digna de fe. *Problema distinto es la necesidad de sobriedad en la exposición de las verdades escatológicas evitando descripciones inútiles que se centrarían en puntos secundarios o en detalles físicos que, o no se encuentran en la revelación de Dios, o que aparecen en ella por necesidad de un determinado género literario y no como objeto directo de afirmación doctrinal.*

Naturalmente el realismo de la resurrección «en esta carne, en que ahora vivimos», encierra dificultades que no se pueden ignorar. Algunas de ellas se vienen proponiendo desde el siglo III. Recuérdese como Porfirio ridiculizaba las afirmaciones cristianas sobre la resurrección.³⁴⁸

344. *El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica.* “Actas del Simposio internacional de Florencia”, en el Cenacolo Domenico Ghirlandaio della Chiesa Ogni Santi, K. Rahner, Un análisis crítica. Firenze, 2008, ed. Gastaldi., 170- ss. (Cf. www.joaquinferrer.es).

345. Véase supra, en este mismo capítulo, los textos comentados del tiempo de los Macabeos y de otros anteriores de los libros proféticos.

346. Cf. POZO. “La doctrina escatológica del “Prognosticon futuri saeculi” de San Julián de Toledo, *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 193-196.

347. Véase el intento fallido de establecer una hermenéutica teológica para la escatología, realizado por K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Heilsgeschichte eschatologischer Aussagen: “Schriften zur Theologie”*, t. 4, Einsiedeln 1960., 401-428 (trad. Española del t. IV, *Principios teológicos para una hermenéutica de las declaraciones escatológicas*), que expongo críticamente en el estudio citado en nota 346.

348. Una síntesis de las dificultades de PORFIRIO puede verse en P. de LABRIOLLE, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, 2^e ed. Paris 1934., 276-278.

Pero el refugio en la fórmula, más maleable, de «resurrección de los muertos», cuando va acompañado del rechazo de las otras más concretas (de la carne o de los cuerpos)—como hacen algunos autores protestantes, e incluso católicos, como Ruiz de la Peña,(vide supra)—es un modo de abandonar la corporeidad de la resurrección en el sentido de una realidad fenoménica objetiva o material. Lo que queda así del hombre en la resurrección es la persona entendida no con el realismo ontológico de esta categoría metafísica de la tradición cristiana, subyacente en la Biblia, sino de modo incorpóreo, a nivel fenomenológico, como mera “estructura de la libertad”, que no respeta los datos revelados en las fuentes teológicas.

10. Ignorancia de la fecha del último día en el que todo será transformado y renovado en Cristo.

¿Cuándo resucitamos?

Sin duda en el “último día” (Jn 6, 39–40. 44. 54; 11, 24); “al fin del mundo” (LG 48). En efecto, la resurrección de los muertos está íntimamente asociada a la Parusía de Cristo: El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar (1 Ts 4, 16)”. (CEC, 1001).

Pero no se excluyen, como decíamos al comienzo de este capítulo II, otras resurrecciones, como la del viernes santo de la pasión del Señor, o la del juicio de las naciones, en “el viernes santo” de la Pasión de la Iglesia, ambas de una no desdeñable tradición patristica.

“Ignoramos el momento de la consumación de la tierra y de la humanidad, y no sabemos cómo se transformará el universo. Ciertamente, la figura de este mundo, deformada por el pecado, pasa, pero se nos enseña que Dios ha preparado una nueva morada y una nueva tierra en la que habita la justicia y cuya bienaventuranza llenará y superará todos los deseos de paz que se levantan en los corazones de los hombres”(GS 39, 1)” (CEC 1048).

“No obstante, la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios” (GS 39, 2). “Todos estos frutos buenos de nuestra naturaleza y de nuestra diligencia, tras haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y según su mandato, los encontramos después de nuevo, limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal” (GS 39, 3; cf. LG 2). Dios será entonces “todo en todos” (1 Co 15, 22), en la vida eterna.” CEC 1049–1050).

EXCURSUS

DIMENSIÓN MARIANA DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA. MARÍA, “IANUA COELI”.

Dios siempre tiene la iniciativa, tanto en la creación, como en la nueva creación sobrenatural del hombre a tener parte en su vida trinitaria, restaurada en Cristo después de la caída original. Él es siempre “el que ama primero” (1 Jn 4,19), derramando gratuitamente su libre don.

Pero, el don salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre, que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes– sólo fructifica en la tarea de cooperación creatural, cuyo arquetipo es María, figura ejemplar de todo pueblo de Dios, en sus relaciones con Dios, en el misterio de la alianza salvífica que comprende la entera historia de la salvación³⁴⁹ (“Partus Mariae, Christus: fructus Ecclesiae”: el Cristo total, la estirpe espiritual de la Mujer del Génesis y del Apocalipsis que incluye –en la recapitulación final– a todos los elegidos desde el justo Abel, como fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios).

El sacerdocio de Jesucristo, ejercitado a lo largo de toda su vida ofrecida en libre amor obediente de su Humanidad santísima a la Voluntad salvífica del Padre que le había enviado (cfr. Hb 10, 5–10) –que es el “alma” de la Redención, a la que asoció a su Madre Inmaculada y a su Padre Virginal, José– consumado (Hb 5, 9) en el Sacrificio del Calvario, se prolonga hasta el fin de los tiempos en el misterio de la Iglesia, su Esposa, a la que habilita con dones jerárquicos y carismáticos para que pueda cooperar con Él, como corredentora, en su misión redentora. Tal es el misterio de la Iglesia: el misterio de la cooperación del hombre, en la gracia y con la gracia –cuyo arquetipo trascendente es María, de cuya maternidad participa– para que tenga parte en la obra de la Redención.

Por eso la iglesia es una sociedad sacerdotal –con una mediación participada de la de Cristo mediador capital– en una complementaria conjunción de dones jerárquicos y carismáticos orgánicamente estructurada, –bajo Pedro, su cabeza visible– como instrumento y arca universal de salvación. Tales *gracias de mediación* (LG, 4 a) han sido calificadas como la *dimensión petrina de la Iglesia* que pertenecen a “la figura de este mundo que pasa”, al servicio de su dimensión mariana, que son las gracias de santificación, que solo florecen con la cooperación creatural, cuyo arquetipo trascendente es el Fiat de María. Son, en efecto, meros medios instrumentales, a manera de andamios (San Agustín) –obviamente provisionales–, al servicio de la edificación de la Iglesia –germen e instrumento del Reino de Dios–, que se usan sólo mientras dura su construcción según el “*ordo Charitatis*”.

349. Cf. sobre este tema los conocidos ensayos de I. de la POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, BAC Madrid; y el de H. U. Von BALTHASAR y J. RATZINGER, *María, primera Iglesia*. Encuentro, Madrid.

La dimensión petrina, institucional, de la Iglesia, está al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera, por el libre “fiat” del hombre a la voluntad salvífica de Dios: haciendo propio, con la libre respuesta de fe, el fiat que María dio en nombre de la humanidad. Tal es la dimensión o principio mariano de la Iglesia el libre don de la esposa, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión institucional-petrina, que tiene como raíz de su eficacia salvífica –y culmen de toda actividad eclesial (cfr. SC9)– la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (cfr. 1 Cor 10,7).

Tal es el llamado en la actual teología “rostro –o dimensión (Benedicto XVI)– mariana” de la Iglesia, Se une así el don del Esposo –nuevo Adán– con el don de la Esposa –nueva Eva– para que “se realice la obra de la redención” en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos en el Reino consumado, con el que contribuye a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su vocación particular, en un movimiento ascendente de retorno al Padre de fe, esperanza y amor, que opera la comunión salvífica con Él.

En su virtud, la colectividad de la Estirpe espiritual de la Mujer (Gn 3,15) que es el Pueblo de Dios, la Familia de los hijos de Dios –la casa de José, nuestro Padre y Señor– refleja, en un todo uno y armónico, ontológicamente autónomo –radiante de belleza– el misterio de la familia de Nazaret¹, cuya imagen trascendente de santidad –filialidad divina por la gracia– y de fecunda virginidad –mediación sacramental y carismática– va progresivamente recibiendo, habilitándole para cooperar en la restauración sobrenatural de la humanidad caída, que instaure progresivamente en la historia salvífica el Reino de Dios, con vistas al Reino consumado de sus bodas escatológicas con el Cordero.

El ministerio ordenado tiene la función de asegurar de modo infalible (“opus operatum”) la presencia de Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia, “para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual” como don de la Esposa. En la potestad y eficacia salvífica del sacerdocio ministerial, que está intrínseca y esencialmente ordenado al sacrificio eucarístico –y en él se funda– descansa y se alimenta la vida de la Iglesia. Está al servicio del sacerdocio real del entero pueblo de Dios, haciendo posible el cumplimiento de su misión corredentora como instrumento universal de salvación.

A través de los ministros consagrados, que participan sacramentalmente en la autoridad y en la acción de Cristo Esposo Cabeza de la Iglesia –como “su alter-ego sacramental”–, viene a todos sus miembros –si cooperan con el don del Esposo que les capacita a aportar su propio don (el don de la Iglesia-Esposa)– la vida sobrenatural de la gracia santificante y la eficacia apostólica. El ministerio consagrado es, pues, absolutamente necesario para el ejercicio –con “alma sacerdotal”– de la misión corredentora de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia Esposa de Cristo, que deben aportar el don de la Esposa, cooperando con el don del Esposo –que culmina en el Sacrificio del Calvario sacramentalmente presente por mediación del sacerdocio ministerial– para que se realice la obra de la salvación, incluidos los portadores del ministerio, en tanto que fieles.

Una consecuencia de esta bipolaridad «sacerdocio-común, sacerdocio-ministerial», en su esencial diferenciación y mutua exigencia de complementariedad, es la impronta en toda la actividad cotidiana de la Iglesia peregrina de aquella *doble dimensión petrina* (reflejo de la mediación paterna de José), y *mariana* (reflejo de la maternidad de María) de la misma.

*La Iglesia vive de la Eucaristía, siempre con la necesaria mediación, materna y paterna, de María y José, y del ministerio petrino.*³⁵⁰

*Todos los hombres –y los ángeles, según la escuela franciscana– predestinados a la gloria, deberán su salvación eterna a Cristo y a María, con José. No sólo en cuanto que su misma predestinación dependió de la de los tres*³⁵¹, sino también porque Cristo les mereció y María les conmerció, con la cooperación de José, todas las gracias habituales y actuales que, a través de toda su vida de viadores y de sus propios méritos personales por su libre cooperación a la gracia propia de la vocación de cada uno de ellos, les condujeron de hecho a la perseverancia final y a la consecución efectiva de la gloria eterna en el Reino de la Jerusalén celestial.

María es –no lo dudemos– “la puerta del Cielo”. ¡Gracias, Madre. Con esa palabra tuya ¡fiat!, nos has hecho hermanos de Dios y herederos del Cielo! (Cf. Camino, n.512).

350. La institución orgánicamente estructurada por los sacramentos, carismas y ministerios -bajo Pedro- cuya raíz fontal es el misterio Eucarístico, que "hace la Iglesia", es constantemente recreada por aquella corriente vital Trinitaria de la doble misión del Verbo y del Espíritu Santo, siempre conjunta e inseparable; ante todo en su movimiento descendente de oferta de salvación a través de gracias de mediación sacerdotal, profética y regal.

El Espíritu asocia sacramentalmente a Cristo a personas concretas por la Palabra y los sacramentos, otorgándoles dones jerárquicos y carismáticos (que aquí hemos llamado gracias de mediación) para que tenga parte cada una de ellas en la obra de la salvación. En ellas toma cuerpo la institución (cambian las personas, pero ella permanece) como *comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por los caracteres sacramentales y los carismas, que los modalizan y orientan al cumplimiento de la vocación particular de cada miembro a lo largo de la historia, según la manera propia de participar en la misión salvífica de la Iglesia, para común utilidad*. Tal es la *dimensión petrina* de la Iglesia, reflejo de la paternidad de San José, siempre al servicio de la comunión salvífica con Dios y de los hombres entre sí que la caridad opera, que refleja su *dimensión maternal mariana*.

351Cf. la fundamentación teológica de esa tesis en mi ensayo de Teología y espiritualidad josefina, *San José nuestro Padre y Señor*, cit., c. II.

ANEXO I

Transformación y resurrección

(Por A. YAGÜE, *Reflexiones al hilo del Apocalipsis*).

Incluyo en este anexo, con la autorización de su autor, un texto de su difundido libro, que compendia muy acertadamente esta exégesis de origen patrístico que creo la más acertada, aunque se ha marginado en muchos ambientes teológicos.

“¡Mirad! Os revelo un misterio: No moriremos todos, mas todos seremos transformados”.³⁵² San Pablo menciona en este texto claramente la idea de transformación, y no la de resurrección. No es una equivocación: es evidente que existe una diferencia entre ambas. Resurrección es volver a la vida una vez que se ha muerto. Transformación es cambiar la condición corruptible del cuerpo sin pasar por la muerte. Ambos procesos tienen en común la situación final incorruptible o inmortal del cuerpo, pero varían en el punto de partida: uno desde la situación de muerte y otro desde la vida.

Asimismo, también San Pablo distingue varios momentos en los que se produce la resurrección: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino.³⁵³ En otras palabras, muestra que habrá un momento histórico de resurrección anterior al final del mundo, para los de Cristo en su Venida. De este modo, al igual que al morir Jesús en el Calvario se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron³⁵⁴, el final de la Pasión de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, conllevaría también una resurrección semejante de justos. Más adelante veremos que el Apocalipsis habla de una resurrección primera³⁵⁵ para una parte de los hombres, ya que los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años³⁵⁶. En cualquier caso, los justos que resucitaron en la muerte del Señor, parece que después de un tiempo breve en que se aparecieron a muchos³⁵⁷, subieron al Cielo. Por tanto, lo mismo puede ocurrir para los que resuciten en la resurrección primera.

352. I Cor 15, 51

353. I Cor 15, 22–25

354. Mt 27, 51–53

355. Ap 20, 5

356. Ap 20, 5

357. Mt 27, 53

Inicialmente podría pensarse que el momento de la transformación es el juicio final, es decir, al final del mundo y del Día del Señor. Sin embargo, San Pablo señala que en un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados³⁵⁸. La señal del momento es el sonido de la trompeta. Habíamos visto que la convocatoria del juicio de las naciones la hacían sus ángeles con sonora trompeta³⁵⁹. También las trompetas en manos de ángeles son frecuentes en el Apocalipsis, pero siempre suenan antes del día del Señor. Por tanto, la transformación que anuncia San Pablo para todos, parece que no será al final del mundo, sino al comienzo del Día del Señor. Por otra parte, la historia del hombre sobre la Tierra no termina con el final del Día de Yahveh, sino que el otro tercio quedará en ella³⁶⁰.

Para esos elegidos se abre una nueva etapa prometedora: nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia³⁶¹. En ese caso, la transformación del cuerpo de los elegidos que vivirán en esta nueva época es para seguir viviendo en la tierra nueva o renovada, pero tierra y no Cielo, al fin y al cabo. Por tanto, aunque las personas que vivan en esa época hayan dado un paso importante de cara a su definitivo destino, aún no estarán en él, aún no habrán llegado a la meta de la eterna bienaventuranza. En otras palabras, el mérito obtenido a través de las buenas obras será aún parte necesaria en la vida de estos hombres transformados. De hecho el profeta Isaías da una pista que indica que no todos conseguirán la felicidad eterna ya que el que no alcance los cien años será porque está maldito³⁶². Los hombres de esa época trabajarán, no sólo porque forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas³⁶³, sino porque edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma, pues cuanto vive un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos³⁶⁴. También nacerán nuevos hombres en este estado incorruptible ya que no se fatigarán en vano ni tendrán hijos para sobresalto, pues serán raza bendita de Yahveh ellos y sus retoños con ellos³⁶⁵.

Todas estas características de la vida de los hombres transformados hacen recordar lo que habría sido la condición de Adán y sus descendientes si no hubieran pecado. Parece como si se rehiciera la creación inicial en la nueva tierra del Día del Señor. En efecto, Adán y Eva eran inmortales, aunque su permanencia en el paraíso terrenal, o jardín del Edén más propiamente, no era eterna. Tras un tiempo de mérito, accederían a la plena posesión de Dios en el Paraíso celestial, ya que fueron creados

358. I Cor 15, 52

359. Mt 24, 31

360. Zac 13, 8.

361. II P 3, 13

362. Is 65, 20

363. Is 2, 3

364. Is 65, 21–22.

365. Is 65, 23

en el paraíso terrenal “ut operarentur”, es decir, para trabajar, pues al hombre Dios lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y lo guardase³⁶⁶.

Sin embargo, al pecar, Yahveh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió³⁶⁷. Y con el nuevo vestido le echó Yahveh Dios del jardín de Edén³⁶⁸. Quizá en esas túnicas de piel puede verse nuestra carne mortal presente, de la que creemos firmemente que un día seremos liberados, para adquirir otra nueva incorruptible. Los elegidos que sobrevivan al Día de Yahveh la adquirirán muy probablemente a través de la transformación, el mismo día que aparezcan los nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia³⁶⁹. Los demás, la obtendrán a través del proceso de resurrección al final del mundo. El hecho de que se adquiera antes o después no merma para nada su característica específica de materia incorruptible.

Quizá también esas túnicas de piel corruptible que ahora llevamos son las que durante muchos años han hecho identificar falsamente el proceso de hominización con el de humanización.

Diversos momentos de la vida de Jesús iluminan un poco más cómo puede darse esta realidad. En el monte Tabor, al transfigurarse, su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz³⁷⁰. Jesús habla de ese brillo como el sol a los apóstoles cuando les explica la parábola de la cizaña, diciendo que así será al fin del mundo. El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su Reino todos los escándalos y a los obradores de iniquidad, y los arrojarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes. Entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga.³⁷¹ Ambas situaciones muestran que el cuerpo incorruptible, ya sea transformado o resucitado, no es el máximo grado de bienaventuranza material posible. Existe otro superior que supone brillar como el sol, que es un nivel mayor de belleza de la que poseía Adán cuando fue creado y que estaba llamado a alcanzar. Ese estado de la materia que brilla como el sol, se llama glorificación. Por contraposición también puede decirse que el cuerpo incorruptible puede recibir punición a pesar de su incorruptibilidad: ser echado en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes³⁷². Ese estado de la materia es el propio de la condenación.

Por tanto, adquirir la inmortalidad o incorrupción de nuestra parte material, no es más que una liberación de la esclavitud de la corrupción que nos impuso el pecado original. Pero el nuevo cuerpo incorruptible no es tampoco nuestro estado final. La pervivencia eterna de ese cuerpo será más gloriosa o dolorosa según nuestras obras hayan sido merecedoras de premio o castigo, independientemente de que esas obras

366. Gn 2, 15

367. Gn 3, 21

368. Gn 3, 23–24.

369. II P 3, 13

370. Mt 17, 2

371. Mt 13, 40–43

372. Mt 13, 50

hayan sido ejecutadas en la tierra actual, en la nueva tierra o, para los que vivan la transición, en ambas.

En el proceso de la Resurrección de Jesús pueden verse más detalles que nos ayudan a comprender la diferencia entre cuerpo incorruptible y cuerpo glorificado. Cuando Jesús resucita del sepulcro, los guardias que han puesto los judíos se pusieron a temblar y se quedaron como muertos³⁷³, pero no ante el aspecto del Señor, al que no se dice que vieran resucitado, sino ante la presencia imponente del Ángel del Señor (que) bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve³⁷⁴. Pocos minutos más tarde, María Magdalena no reconoce a Jesús por una luminosidad especial, sino por la entonación de la voz al llamarla por su nombre: ¡María!³⁷⁵. Jesús mismo le dice que todavía no ha subido al Padre³⁷⁶. A las pocas horas, los dos discípulos que iban a Emaús, hablan con él durante un tiempo largo y solo le reconocen cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando³⁷⁷. Esa noche, cuando se aparece ante los apóstoles, estaban al principio sobresaltados y asustados, (porque) creían ver un espíritu³⁷⁸. Pero Jesús mismo les disipa sus dudas, sin aparecer ningún brillo especial en su cuerpo: mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo³⁷⁹. La cuestión no era fácil, pues como los apóstoles no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: “¿Tenéis aquí algo de comer?” Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. Lo tomó y comió delante de ellos³⁸⁰.

Unos días más adelante, junto al Mar de Tiberíades, ninguno de los apóstoles que estaban pescando reconoce a Jesús por un aspecto brillante como el sol, aunque estaba en la orilla, sino por el recuerdo de otra pesca maravillosa e inesperada anterior. Mientras llegan a la orilla, Jesús les prepara unas brasas y les dice: «Venid y comed» Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «¿Quién eres tú?», sabiendo que era el Señor³⁸¹. Ningún aspecto especial. Solo la capacidad de presentarse inesperadamente delante de ellos y desaparecer. Sin embargo deja que vean los apóstoles en Betania su Ascensión definitiva al Cielo pues sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo³⁸², en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos.³⁸³

373. Mt 28, 4

374. Mt 28, 2–3

375. Jn 20, 16

376. Jn 20, 17

377. Lc 24, 30

378. Lc 24, 37

379. Lc 24, 39

380. Lc 24, 41–43

381. Jn 21, 12

382. Lc 24, 51

383. Hch 1, 9

Esto sugiere que Cristo pasó por un estado de resurrección de la carne antes de su glorificación definitiva cuando se sentó a la diestra de Dios³⁸⁴. El cuerpo de Jesús en ese periodo que media entre la Resurrección y *la Ascensión* podría ser el modelo de la transformación de los cuerpos del comienzo del Día del Señor.

“El carácter velado de la gloria del Resucitado durante este tiempo se transparenta en sus palabras misteriosas a María Magdalena: *“Todavía no he subido al Padre. Vete donde los hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”* (Jn 20, 17). Esto indica una *diferencia de manifestación entre la gloria de Cristo resucitado y la de Cristo exaltado a la derecha del Padre. El acontecimiento a la vez histórico y trascendente de la Ascensión marca la transición de una a otra*” (CEC 660).³⁸⁵

Esto puede ayudar para explicar la distinción entre resurrección o transformación y glorificación del cuerpo. Las dos primeras producirían como resultado volver al estado incorruptible e inmortal de Adán anterior al pecado original, mientras que la glorificación del cuerpo sería algo posterior dependiente del mérito, del premio o castigo que recibimos por nuestras obras.

De este modo podría decirse que la nueva tierra sería como un nuevo jardín del Edén, que para habitarla requiere una nueva materia incorruptible, transformada, semejante a la que Adán y Eva tuvieron allí antes de pecar. En esta nueva tierra se desarrollará el nuevo orden social o Reino de Jesucristo. Sin embargo, esta materia incorruptible todavía debe recibir la glorificación para brillar como el sol³⁸⁶ en el caso de los que Jesús llamará en el juicio final benditos de mi Padre³⁸⁷, o el castigo eterno de los que llamará malditos³⁸⁸ aquel día final cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad³⁸⁹.

384. Mr 16, 19

385. "Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al Cielo y se sentó a la diestra de Dios" (Mc 16, 19). El Cuerpo de Cristo fue glorificado desde el instante de su Resurrección como lo prueban las propiedades nuevas y sobrenaturales, de las que desde entonces su cuerpo disfruta para siempre (cf. Lc 24, 31; Jn 20, 19. 26). Pero durante los cuarenta días en los que él come y bebe familiarmente con sus discípulos (cf. Hch 10, 41) y les instruye sobre el Reino (cf. Hch 1, 3), su gloria aún queda velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria (cf. Mc 16,12; Lc 24, 15; Jn 20, 14–15; 21, 4). La última aparición de Jesús termina con la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divina *simbolizada por la nube* (cf. Hch 1, 9; cf. también Lc 9, 34–35; Ex 13, 22) y por el cielo (cf. Lc 24, 51) donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios (cf. Mc 16, 19; Hch 2, 33; 7, 56; cf. también Sal 110, 1). Sólo de manera completamente excepcional y única, se muestra a Pablo "como un abortivo" (1 Co 15, 8) en una última aparición que constituye a éste en apóstol (cf. 1 Co 9, 1; Ga 1, 16)". (CEC 659).

“Simbolizada por la nube”, si. Pero la nube no es un mero símbolo de trascendencia de la glorificación de la humanidad del Señor exaltado a la derecha del Padre. Subió en sentido también espacial, pero no unívoco con el modo de traslación de los cuerpos no espiritualizados. Véase Anexo II.

386. Mt 13, 43.

387. Mt 25, 34.

388. Mt 25, 41.

389. 1 Cor 15, 24.

ANEXO II

¿FUE LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR UNA SUBIDA, TAMBIÉN ESPACIAL -EN UN SINGULAR SENTIDO- A LAS MORADAS CELESTIALES DE LA TRADICIÓN PATRÍSTICA?



La realidad de la Ascensión del Señor del relato de San Lucas, como acontecimiento histórico, es hoy comúnmente negada; más en el mundo exegético y teológico que en el del pueblo sencillo y fiel, que es el que de ordinario tiene razón.

Pero el libro de los Hechos de los Apóstoles, escrito en un griego clásico y elegante –fiel reflejo su autor, el evangelista San Lucas, un griego distinguido y culto, buen historiador y médico de profesión– después de una minuciosa encuesta a los Apóstoles y a todos los testigos vivos, describe cómo el Señor resucitado *se eleva del suelo, de la tierra, en el monte de los olivos, que había escogido como lugar de su partida hacia el Cielo*, hasta que una nube lo sustrajo a su mirada: “Fue levantado en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos” (Hch 1, 10).

A continuación –prosigue– vinieron los Ángeles –dos hombres vestidos de blanco– que, como para completar la lección, mientras estaban ellos “mirando fijamente al cielo cuando subía les dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis mirando al cielo? *Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá tal como le habéis visto subir al cielo*”... le volveréis a ver al fin de los tiempos cuando venga de nuevo para establecer su reino» (Cf. Hch 1, 10-11).

Santo Tomás de Aquino, fiel testigo de la tradición inquebrantable hasta hace pocas décadas, nos explica *que, “desde el momento que Él está ahí con su carne resucitada y que la Virgen María se encuentra también ahí igualmente con Él, es un*

cierto lugar”: las “moradas” (cf. Jn 14,2) o los “eternos tabernáculos”(cf. Lc 16,9)de la tradición de origen patristico –el llamado “empíreo” en la teología medieval³⁹⁰– donde aspiramos – *spes salvi facti sumus*–a reencontrarnos, en una alegría inefable y desbordante.

No parece razonable interpretar este relato en un sentido meramente simbólico, como una fábula mítica no acontecida en la realidad histórica, sino inventada por los evangelistas; algo así como una mentira piadosa con la buena intención de hacer comprender a un pueblo sencillo de mentalidad primitiva –simbólico-mítica– incapaz de elevarse a conceptos abstractos, la vagorosa y enigmática realidad de un cuerpo tan espiritualizado que no está en ningún sitio concreto que proponen sin ningún sólido fundamento metafísico.

“En una discusión con los fariseos –escribe Benedicto XVI en Jesús de Nazaret (Vol. 2)– Jesús da al salmo 110 una nueva interpretación. A la idea del Mesías como nuevo David con un nuevo reino davídico, que era también la de los discípulos el mismo día de la Ascensión –, Él opone una visión más grande de Aquél que debe venir: el verdadero Mesías no es hijo de David sino Señor de David; no se sienta sobre el trono de David, sino sobre el trono de Dios. *La relación de Dios con todos los espacios es la del Señor y Creador*. Su presencia no es espacial sino, justamente, divina. *Sentarse a la derecha de Dios significa una participación en la soberanía propia de Dios sobre todo espacio*”.

390. El Empíreo es en la teología católica medieval el más alto de los cielos. Es asimismo el sitio de la presencia física de Dios, donde residen los ángeles y las almas acogidas en el Paraíso. Se enmarca en el ámbito de la teoría geocéntrica, que hasta la publicación de las teorías de Copérnico en 1543 era unánimemente aceptado por los expertos en la materia. Según el modelo de Ptolomeo, la Tierra se encontraba en el centro del universo, rodeada por ocho esferas celestes (los cielos): en las primeras siete había un planeta (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno), mientras que en la octava se encontraban las estrellas.

Los teólogos medievales, inspirándose en la doctrina de Aristóteles, introdujeron un noveno cielo, el Primer móvil que no estaba contenido por ningún otro, pero que originaba y alimentaba el movimiento de los otros ocho. Esta visión subrayaba la importancia del número nueve en cuanto expresión de la Trinidad de Dios (9 = 3x3).

El Empíreo se encontraba sobre los citados nueve cielos. No estaba limitado espacialmente ni constituido de materia, como sí se pensaba que lo estaban las otras regiones. Era en realidad un sitio espiritual, fuera del tiempo y del espacio convencionales, pero también un verdadero lugar, al que se aspiraba ascender, inaugurado por la Ascensión de la Humanidad glorificada del Señor resucitado. Mientras los nuevos cielos están en continuo movimiento, el Empíreo se encuentra eternamente inmóvil. La más famosa descripción del Empíreo es la ofrecida por Dante en la *La Divina Comedia*: tras atravesar los nueve cielos del Paraíso. El poeta imagina este cielo, que Beatriz describe en los siguientes términos:

“Hemos salido fuera del mayor cuerpo al cielo que es luz pura: luz intelectual, plena de amor; amor de verdadero bien, lleno de dicha; dicha que trasciende toda dulzura. Aquí verás a ambas milicias del paraíso, y a una con el mismo aspecto en que la verás en la última justicia”. (Paraíso Canto XXX).

El poeta dice haber encontrado “las tribunas de los bienaventurados”, cada uno en el puesto que se le ha destinado, con forma de anfiteatro que el poeta compara con una “cándida rosa”. Contempla también las jerarquías de los ángeles, que describe en nueve círculos concéntricos, a imagen de los nueve cielos. En el centro, en fin, encuentra un punto muy luminoso, que es Dios, cuya contemplación (durante la cual el poeta entiende los misterios de la Trinidad y de la Encarnación) constituye el objeto del último canto del poema

Todo esto es muy cierto, pero *el alcance de esa participación* no puede superar la *transformación de la relación del Cuerpo glorificado de Jesús con el espacio y el tiempo confiriéndole un dominio liberador* de las limitaciones propias de la localización circunscriptiva (ubi), y el tiempo continuo (quando), accidentes “propios” de las realidades materiales, en virtud de los dones preternaturales, tales como la agilidad, sutileza, etc., que describe San Pablo (cf. 1 Cor 15). Pero de ningún modo debe interpretarse como su anulación, pues dejaría de ser corpóreo y material; se desvanecería en el naufragio de la nada, en la irrealidad de una pura apariencia sin consistencia ontológica. Si Jesús vivió su vida mortal como cada uno de nosotros y finalmente murió y salió vivo del sepulcro; si se apareció durante cuarenta días a los discípulos, a los apóstoles y a las santas mujeres, comió con ellos y se dejó palpar por el incrédulo Tomás para convencerles de su verdadera resurrección en carne humana, era razonable que al llegar el momento de dejar la escena de este mundo, no fuera para salir fuera del tiempo y del espacio; ya que, tratándose de un verdadero cuerpo material –recuérdese– equivaldría a desaparecer en la nada, por muy espiritualizado y divinizado que estuviera.

A los cuarenta días de su resurrección, después de haberse despedido afectuosamente de sus íntimos, y de asegurarles que nunca les dejaría solos y estaría siempre con ellos hasta el fin de la historia, subió al Cielo y entró en la gloria del Cielo hacia el Oriente: ese orbe luminoso radiante de luz que el Señor denominaba antes de la Pascua “moradas” (Jn 14,2) y “eternos tabernáculos” (Lc 16, 9). Así lo ha entendido siempre la tradición de los Padres y, fundada en ella, la enseñanza de los Santos Doctores y la práctica unanimidad de los exegetas y teólogos, hasta hace pocas décadas.

Recordemos a continuación algunos desarrollos de esta venerable tradición, que pueden ilustrar la recta lectura de algunas afirmaciones del Catecismo de la Iglesia católica, que hemos tomado como referencia obligada en esta “Teología del más allá”, por su gran autoridad y valor magisterial.

1. *Resurrección y Ascensión. Diferencias.*

El Catecismo de la Iglesia católica señala la diferencia entre el estado glorioso de Cristo resucitado antes (1) y después (2) de la Ascensión que sigue a la última aparición de Jesús con la entrada irreversible de su Humanidad santísima en la gloria divina simbolizada por la nube (CEC 659). Veámoslo.

1) “*La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naim, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena “ordinaria”. En cierto momento, volverán a morir. La resurrección de Cristo es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su*

gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (cf. 1 Co 15, 35–50)” (CEC 646).

El nº anterior del CEC (645), se expresa en términos parecidos, cuando afirma, sin más matices, que “*un cuerpo glorioso no está situado en el espacio ni en el tiempo*, porque (“pero”, dice, con sentido de explicación etiológica o causal) puede hacerse presente a su voluntad donde quiere y cuando quiere (cf. Mt 28, 9. 16–17; Lc 24, 15. 36; Jn 20, 14. 19. 26; 21, 4) porque su humanidad ya no puede ser retenida en la tierra y no pertenece ya más que al dominio divino del Padre (cf. Jn 20, 17)”, como al margen de las coordenadas categoriales de este mundo material.

A mi modo de ver *estas dos afirmaciones del CEC*, referidas respectivamente al cuerpo glorificado de Cristo y al de cualquier cuerpo glorioso en general, *no deben interpretarse como si el cuerpo glorificado careciera de la cantidad dimensiva* que funda los predicamentos ubi (circunscriptivo) y quando (temporal), que son propiedades esenciales de la corporeidad material y siempre a ella concomitantes, por muy espiritualizada que esté, (equivaldría a su desrealización, o reducción a la nada, según la cosmología de St. Tomás), *sino al perfecto sometimiento del cuerpo divinizado al espíritu glorificado*, en cuya virtud participa de la eternidad de Dios en un tiempo discontinuo llamado eviternidad que implica una duración sucesiva –no continua, sino discontinua o eviterna– (la eternidad es atributo exclusivo de Dios), que hace posible otras formas de presencia múltiple, como la eucarística–“per transubstantiationem”,– o la virtual operativa, en las “cristofanías”.

(Las Cristofanías son, a mi parecer, habitualmente imaginarias –con presencia virtual o definitiva–, o corporales –por ministerio angélico–, salvo la de San Pablo –que nos conste, pues Él, dueño de sus dones, hace lo que quiere en sus libres designios salvíficos– que sería homologable a las apariciones de los 40 días antes de la ascensión, pero con todo el fulgor de la claridad del “Kirios” glorioso entronizado a la derecha del Padre, que ocultaba en aquellos encuentros postpascuales, en los que se hacía presente a su voluntad, como y cuando quería: bajo la apariencia de un jardinero (Jn 20, 14–15) o “bajo otra figura” (Mt 16,12) distinta de las que les era familiar a sus discípulos, con la finalidad de suscitar su fe” cf. CEC 645).

2). “Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al Cielo y se sentó a la diestra de Dios” (Mc 16, 19). *El Cuerpo de Cristo fue glorificado desde el instante de su Resurrección* como lo prueban las propiedades nuevas y sobrenaturales, de las que desde entonces su cuerpo disfruta para siempre (cf. Lc 24, 31; Jn 20, 19. 26). *Pero durante los cuarenta días en los que él come y bebe familiarmente con sus discípulos* (cf. Hch 10, 41) *y les instruye sobre el Reino* (cf. Hch 1, 3), *su gloria aún queda velada* bajo los rasgos de una humanidad ordinaria (cf. Mc 16,12; Lc 24, 15; Jn 20, 14–15; 21, 4). *La última aparición de Jesús termina con la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divinasimbolizada por la nube* (cf. Hch 1, 9; cf. también Lc 9, 34–35; Ex 13, 22) y por el cielo (cf. Lc 24, 51) donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios (cf. Mc 16, 19; Hch 2, 33; 7, 56; cf. también Sal 110, 1)” (CEC 659).

“Simbolizada por la nube”. Si. Pero *la nube no es*, como se suele interpretar de un tiempo a esta parte sólo un discurso teológico, símbolo de trascendencia de la

plena glorificación de la Humanidad del Señor exaltado a la derecha del Padre. *Lo es, sin duda. Pero es también* una ascensión, también espacial, al misterioso lugar “ad quem”, como “*un singular hecho real histórico*”. Singular, sin duda, por el peculiar dominio de las categorías espacio temporales – tales como “la agilidad”– que estudiábamos antes en el anterior capítulo de esta II parte–en su ascensión a las que Él mismo denominó en su vida mortal –prepasual– las “moradas” (Jn 14,2) y “eternos tabernáculos” ((Lc,16,9).

Benedicto XVI parece hacer suya la opción exegética más generalizada en las últimas décadas. «Lucas nos dice –escribe– que los discípulos se volvieron a Jerusalén con gran gozo cuando era menos de esperar, porque se había separado de ellos”. En la explicación de ese gran gozo que da al final del II volumen de su espléndida monografía sobre Jesús de Nazaret, nos dice que “*la Ascensión no es la partida a una región lejana del cosmos, sino la proximidad permanente que comienzan a experimentar con tanta fuerza que quedan repletos de una alegría duradera* (p. 318) por haber entrado en la comunión de vida y de poder con el Dios vivo, en la situación de superioridad de Dios sobre toda espacialidad. Por ello, Él no ha partido, sino que se ha quedado en ellos y con ellos. En el discurso despedida ya les había anunciado: “Yo me voy y volveré a vosotros”. El hecho de irse es también una venida, pues “*se va y se queda*” en un nuevo modo de proximidad y presencia permanente sin relación con el espacio.

Tal sería, observa Benedicto XVI, el motivo del gozo de los discípulos del día de la Ascensión. Quizá pueda añadirse otro motivo de alegría de ese día –distinta de la alegría ruidosa de la Pascua de la Resurrección, o del júbilo enardecido por el gran fuego y la gran consolación de Pentecostés–*el de la esperanza de llegar después de la vida terrena a los “eternos tabernáculos” que inauguró Cristo en su glorioso traslado a las “moradas celestiales”,* como primogénito de entre los muertos. A ellas llevará consigo progresivamente los justos que esperan su liberación (“*captivam duxit captivitatem*”), desde las primicias–aquellos primeros que condujo consigo al Cielo después de su descenso a los infiernos– hasta el último de los elegidos al final de la historia de la salvación.

2. El acontecimiento histórico, no meramente simbólico, de la Ascensión corporal de Cristo resucitado, fue prefigurado, según los Padres de la Iglesia, por el carro de fuego –la “merqabáh” de Ezequiel– y la nube del rapto de Elías, a misteriosas moradas celestiales donde permanecerá el profeta hasta el fin de los tiempos de las naciones.

Hay, en efecto, otra opción exegética de este mismo pasaje del comienzo de los Hechos de los Apóstoles, fundada en la tradición patristica –estudiada por A. Stolz en su conocida obra, ya clásica, “Teología de la mística”–*que tiene especialmente en cuenta la dimensión cósmica de la Ascensión, en su relación espacial con el Universo.* Me temo que la “sana descosmologización de la doctrina escatológica” que

practican y recomiendan muchos AA. actuales en pos de Von Balthasar³⁹¹, ignora –o margina– esa *venerable tradición patristica, que, con la teología mística, debe tenerse especialmente en cuenta en una exégesis verdaderamente científica capaz de superar las insuficientes lecturas reductivas de una hermenéutica extracósmica excesivamente racionalista*, que resulta, a mi parecer, ininteligible para el sentido de la fe del común del pueblo creyente.

*La misión del Espíritu Santo en los corazones, fruto de la Cruz gloriosa, manifestada visiblemente en Pentecostés, se hace presente y efectiva –por anticipación de su plenitud desbordante– desde las puertas del paraíso perdido.*³⁹²

El Espíritu del Señor era concebido desde Ezequiel, en el exilio, como una fuerza de transformación interior que cambia al hombre y lo eleva por encima de este mundo contaminado por el pecado –que yace bajo el poder del maligno– hacia las alturas donde habita YHWE, sobre la Merkabah de los querubines, como Elías fue arrebatado por el carro de fuego. Tal es, observa L. Bouyer³⁹³, la suprema aspiración de la mística judía.

Esta es la perspectiva de la interpretación teológica, glosada por A. Stolz, que hace *San Atanasio*–en su biografía sobre *San Antonio Abad*–, del *rpto del santo*

391. H. Urs von BALTHASAR, "Escatología", en *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961., 504-505 (orig. alemán: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957). Cfr. H. SCHWARTZ, *Eschatology*, Grand Rapids (Michigan) 2000., 401; G. von RAD, "Ouranós, B. Alten Testament", en G. Kittel – G. Friedrich (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart 1954., 507-509; M. REDDISH, "Heaven", en D. N. Freedman, (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, p. 90; C. CANNUYER, "Cielo", en P.–M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia.*, 314. Cfr. H. TRAUB, "Ouranós, C. Septuaginta und Judentum", en G. Kittel, G. Friedrich (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, p. 512; C. CANNUYER, "Cielo", en P. M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia.*, 314.

392. En la Antigua Alianza el don del Espíritu, antes de Cristo venido, actuaba y estaba presente en reyes, profetas, sabios y sacerdotes fieles piadosos que le servían con fidelidad, por las gracias de mediación: bien carismas intermitentes, bien más o menos estables –en los reyes, sacerdotes, profetas y sabios– que anunciaban el cumplimiento de la promesa a Abraham de su descendencia –en singular, Jesucristo– en la que serían bendecidas todas las naciones de la tierra, que es la descendencia de la Mujer del Génesis –el protoevangelio– y del Apocalipsis –la mujer vestida de sol–: el Cristo total, Cabeza y miembros.

Tales gracias de mediación "descendente", se ordenaban al "ascenso" la comunión salvífica con Dios –gracias de santificación– que se actuaba solamente en aquéllos –uno a uno– que libremente abrían su corazón al don salvífico ofrecido en aquellas mediaciones, cooperando activamente con él: con la acción santificante del Espíritu Santo, destinada a la transformación interior de las personas para darles un corazón nuevo purificado, unos sentimientos nuevos, que les dispone a ser elevarlos –como Enoc y Elías– a las alturas donde habita Dios. Tal era la máxima aspiración de la mística judía.

En este caso, el destinatario de la acción del Espíritu del Señor no es la comunidad –como en las gracias "gratis datae" de mediación carismática, sacerdotal, profética y regal– sino la persona en particular, que libremente puede acogerla o rechazarla. Los primeros testimonios los encontramos en el tiempo de la cautividad de Babilonia, en el libro de Ezequiel, donde Dios afirma: "Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un Espíritu nuevo, cambiaré vuestro corazón de piedra por uno de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que viváis según mis preceptos, y haré que observéis y pongáis en práctica mis leyes" (Ez 36, 26–27).

393. Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*. Cap." El problema cultural". Madrid, Rialp 1985. Cf. J. FERRER ARELLANO, "La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo como "Incarnatio in fieri". (Consecuencias eclesiológicas y mariológicas)". *Ephemerides Mariologicae*, 48 (1998), 405-478.

anacoreta, cuando, muy acosado con violentas tentaciones del enemigo, fue arrebatado más allá de las nubes, a través del trayecto espacial que inauguró el Señor vencedor del príncipe de este mundo el día de la Ascensión, inmune a las infestaciones diabólicas. Cuarenta días después de la Resurrección, se elevó –como en la prefiguración veterotestamentaria de Elías– desde la nube que le sustraía a la vista de los discípulos, hacia las misteriosas “moradas” sustraídas a su poder maléfico”: al “hábitat” connatural a su condición glorificada –que “no pertenece ya más que al dominio divino del Padre (cf. Jn 20,1)” como dice el CEC en el n° 645, *para ser entronizado –por derecho de conquista– como Rey soberano y juez del Universo por Él creado y redimido.*

3. Dimensión soteriológico-cósmica de la Ascensión. Cristo-hombre, Mediador sacerdotal entre Dios y la humanidad caída, es entronizado a la derecha del Padre en la Ascensión como Rey del Universo, por derecho de conquista sobre la tiránica “potestad de las tinieblas” del “príncipe de este mundo”, que “es echado fuera” cuando atrae todo hacia Sí desde el trono triunfal del Sacrificio del Calvario, la Cruz gloriosa (Cf. Jn 12, 31).

Esta opción exegética de los Padres orientales explicaría mejor la dimensión liberativa de la Redención respecto al dominio tiránico y devastador del príncipe de este mundo sobre el cosmos. “Toda la creación visible –íntimamente unida al hombre y por el cual alcanza su fin” (LG 51) – “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios” (Rm 8, 19–23). A ella se refiere San Pablo cuando habla de “los aires” infestados por los Ángeles rebeldes³⁹⁴, o del tremendo influjo del maligno en “los elementos” de este mundo³⁹⁵. Se cumpliría así, en esta hipótesis, como efecto soteriológico de la Ascensión del Señor –en su dimensión cósmica a la que hacen referencia numerosos testimonios de los Padres– el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10) poniendo a todos sus enemigos debajo de sus pies (1 Co, 15,25), como Rey y Juez universal.

“Los sacó hasta cerca de Betania y, alzando sus manos, los bendijo. Y sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo. Ellos, después de postrarse ante él se volvieron a Jerusalén con gran gozo y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios” (Lc 24, 50–53). La bendición es un gesto sacerdotal. Aarón elevó las manos hacia el pueblo y les bendijo” (Lv 9,22). Jesús se manifiesta aquí como el gran sacerdote de la Nueva Alianza preanunciado en el salmo 110:

394. “Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra las Dominaciones de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en los aires” (Ef 6 12).

395. “Pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses. Mas, ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, que él os ha conocido, ¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis volver a servir de nuevo?” (Gal 4, 8–9).

Juravit Dominus et non pænitebit eum, tu es sacerdos in æternum”. *Si los discípulos se prosternan ante Jesús, es porque le reconocen como «el Señor»: su Dios, y su Rey.*

El acontecimiento tiene lugar, significativamente, en Betania, desde donde partió Jesús el domingo de ramos para ser aclamado como Rey, el Mesías Hijo de David anunciado por los profetas. El día de la Ascensión, Jesús vuelve a Betania, desde donde subió al Cielo, para recibir su verdadera entronización real, cuando desapareció ocultado por la nube. Aquella nube (Hch 1, 7–9) puede ser considerada como un vehículo situado bajo los pies de Jesús para elevarlo, como el carro de Elías, ante los ojos de su discípulo Eliseo, que comenzó a hacer milagros con el manto que Elías le había dejado, como heredero de su espíritu” (2 R 2).

Esta *prefiguración* veterotestamentaria anunciaba lo que comenzaba a realizarse el día *dela Ascensión*, que *cierra el curso la existencia histórica de Nuestro Señor sobre la tierra, y señala el comienzo de la historia de la Iglesia peregrina, “heredera y continuadora de la misión salvífica de su Esposo y Cabeza” hasta la Parusía del Señor*, conducida por el Espíritu Santo de la promesa –fruto de la Cruz– cumplida el día de Pentecostés, cincuenta días después de la Pascua de su gloriosa Resurrección de entre los muertos.

4. En la Ascensión del Señor, desde la nube de su subida, comienza a cumplirse la profecía de Daniel del “Reino de los santos del Altísimo” que el Hijo del hombre, sentado a la diestra del Poder de Dios Padre, retornará de nuevo sobre las nubes del cielo para entregarlo al Anciano de muchos días, al fin de la historia de la salvación, cuando, completado el número de los elegidos, Él será todo en todos (1 Co 15,28).

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que *en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre*. Se dirigió hacia el Anciano de muchos días y fue llevado a su presencia. *A Él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás” (Dn 7, 13–14).*

Este Hijo del hombre que avanza hacia los cielos ante el Anciano de muchos días –es decir, hasta Dios Padre– a su presencia, para recibir la investidura real, es Jesús, que *“después de llevar a cabo la purificación de los pecados” (incluida la del cosmos material, que en el hombre alcanza si fin), “se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera en el nombre que ha heredado” (Hb 1, 3–4), tal y como él lo había vaticinado.*

“Y entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria; enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo” (Mr 13, 26–27. Cf. “Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre –exclama San Esteban el Protomártir–sentado a la diestra de Dios”, Hch 7, 56).

Jesús *lo había también anunciado en el Sanedrín*, en el momento más crítico de su Pasión, cuando comparecía *ante sus jueces*, en el momento en que le iban a condenar a muerte creyendo desembarazarse así de él, que llegaría el tiempo en el que subiría junto a su Padre para recibir la investidura real. “Entonces, se levantó el Sumo Sacerdote y le dijo: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?»”. Pero Jesús seguía callado. El Sumo Sacerdote le dijo: «*Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios.*» Dícele Jesús: «Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora *veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo.*» Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: “¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia” (Mt 26 62–65).

He aquí lo que los discípulos ven realizarse ante sus ojos mirando fijamente al cielo cuando subía físicamente sobre la nube desde la que vendría de nuevo al fin de los tiempos, como había anunciado en su discurso escatológico y oyen ahora repetir a los Ángeles: “Estando ellos, se les aparecieron dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: “Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá así tal como le habéis visto subir al cielo”(Hch 1, 10–11).

Jesús es elevado –según San Atanasio– tan real y misteriosamente como lo fue Elías en las nubes, en prefiguración que alude tipológicamente a una entrada en el misterio de Dios que le eleva a un orden de excelsitud diferente que un presunto paso a otra dimensión del ser corpóreo material más allá del espacio y el tiempo, que a mí me parece –así, sin más precisiones, por las razones más arriba expuestas– una imposible contradicción “in adicto”.

En la Ascensión el Señor resucitado de entre los muertos, vencedor del príncipe de este mundo, se eleva –como otro Elías– desde la nube que le sustraía a la vista de los discípulos, hacia las misteriosas “moradas” sustraídas a su poder maléfico, para ser entronizado, por derecho de conquista, a la derecha del Padre como Rey soberano y juez del Universo por Él creado y redimido, para prepararnos un lugar en las muchas moradas de la Casa de su Padre (cf. Jn,14,2), y poner a todos sus enemigos debajo de sus pies, para que Dios sea todo en todos (Cf. 1 Co 15, 25 y 28).

CAPÍTULO III

EL JUICIO UNIVERSAL EN SUS DOS FASES: EL JUICIO DE LAS NACIONES Y EL JUICIO FINAL

“Cristo, después de su retorno, juzgará a todos los hombres” (de fe).



La parte del gran Credo de la Iglesia –que trata del misterio de Cristo desde su nacimiento eterno del Padre y el nacimiento temporal de la Virgen María, para seguir con la cruz y la resurrección y llegar hasta su retorno–concluye con las palabras del *séptimo artículo* de la fe, en el centro de los doce del símbolo de los Apóstoles:

«De nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos». Todos los símbolos de fe confiesan, con el símbolo apostólico, lo mismo.

¿A quiénes se refieren los símbolos de la fe con esa disyunción, vivos–muertos?

Según una interpretación, hoy por hoy la más común, a todos aquéllos que vivan cuando El venga y a todos los que hayan muerto anteriormente. Según otra, a los justos y a los pecadores.

Pero se va imponiendo de modo creciente otra lectura hermenéutica de ese artículo del símbolo de los apóstoles, que vuelve a la antigua tradición patristica que distinguía dos fases en la venida del Señor –la Parusía– como juez universal: la primera la del “juicio de vivos” al final del tiempo las naciones, que inaugura una época de paz (el milenio); y otra, la del “juicio de muertos” al fin del mundo tras la resurrección de toda carne.

Fue San Agustín “sénior” el primero que, rectificando su anterior posición tradicional con la intención de oponerse mejor a un milenarismo mal entendido y falso, contribuyó con su gran autoridad a que fuera progresivamente olvidada–aunque en realidad, nunca abandonada; pues continuó siendo sostenida en el Occidente latino por no pocos autores de reconocida ortodoxia y santidad– por la mayoría de los exegetas católicos (no así en el Oriente cristiano y en algunas confesiones protestantes). Las últimas mariofanías, en especial a partir de Fátima, han contribuido a prestigiarla de nuevo.

La clave hermenéutica para distinguir esa doble fase del juicio universal está en la índole oracular de los textos apocalípticos. Como ocurre con frecuencia en los textos proféticos de la Sagrada Escritura, además de un nivel inmediato y superficial, se da otro nivel más profundo en el que el texto se refiere a un futuro, según la doctrina hermenéutica del sentido eminente (en este caso literal plenior, y espiritual típico).

Esto se cumple, según el P. Cándido Pozo, de modo especialmente paradigmático, en las palabras de Jesús que anunciaban que el templo de Jerusalén no quedaría piedra sobre piedra, que dieron pie a los discípulos para hacerle una pregunta: “Dinos cuándo será todo esto y cuál será la señal de tu venida y de la consumación del mundo” (Mt 24, 3). Jesús responde con el conocido “discurso escatológico”, llamado tradicionalmente “Apocalipsis sinóptico”.

“Hasta tiempo relativamente reciente –escribe– hubo una tendencia entre los escrituristas a dividir el discurso, señalando alternativamente qué versículos se referían a la ruina de Jerusalén y cuáles a los acontecimientos escatológicos. Hoy se piensa, mas bien, *que todo el discurso se refiere en un primer plano a la ruina de Jerusalén y, en planos más profundos a acontecimiento futuros referidos al juicio universal en el tiempo de la Iglesia, la nueva Jerusalén, de la que aquella era sombra y prefiguración típica*”.

Según una autorizada interpretación tradicional, para mí obvia—pero bastante olvidada en la exégesis católica en los últimos siglos³⁹⁶—afortunadamente va volviendo con fuerza en los últimos decenios—*habría que distinguir en ese juicio escatológico de alcance universal, un doble plano:*

—*uno primero referido al “juicio de la naciones” paganas injertadas como olivos silvestres en el olivo natural, Israel, en el tiempo de la gran apostasía de las naciones anunciada por el Señor y San Pablo;*

—*y otro “al juicio final”, al término de la historia salvífica, prefigurados ambos, de modo arquetípico, por el juicio de la Jerusalén veterotestamentaria, que sería destruida, y de su templo, cuyo velo sería rasgado, en la Pasión y muerte de Jesús.*

Estos tres acontecimientos —“tres juicios”, que, vistos en la perspectiva de Dios, en el instante inmóvil de la eternidad, son un único juicio³⁹⁷— estarían ligados entre sí como “tipo” y “antitipo”. La realización incoada de cada uno, en orden cronológico, es imagen de otro acontecimiento que constituiría en otro momento histórico posterior, el cumplimiento más pleno de la profecía.

Lo que se toma como tipo debe de ser de orden inferior al antitipo (puesto que el tipo representa sólo la sombra de la verdad por él prefigurada).³⁹⁸ Un indicio claro

396. La más —hoy por hoy— políticamente correcta —digámoslo así—; que no sé si abandonó el P. Pozo, no hace mucho fallecido, después de mis diálogos con él en el Simposio de Escatología de Pamplona. Recuerdo que se resistía a aceptar la lectura tradicional de la Escritura de los Padres de los primeros siglos hasta San Agustín Senior (ahora ya conoce mejor que nadie los misterios sobre los que tanto y tan acertadamente estudió en sus libros de “Teología del más allá”). En mis conversaciones con él le propuse el estudio más detenido de los argumentos a favor de esta tradición de origen apostólico, estudiada de modo exhaustivo por AA. como Alcañiz, Leonardo Castellani, Lacunza (dos siglos antes) —todos ellos del entorno de la Compañía de Jesús— el prestigioso traductor de la Biblia y gran exégeta, Mons. Straubinger, con un amplio etcétera, que distingue de modo inequívoco una doble fase en la Parusía del Señor, como juez de vivos y muertos: el juicio de las Naciones y el juicio final.

397. La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. IRENEO la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su perfección en el Hombre-Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad. Así en la Demostración de la Predicación apostólica leemos: El Verbo de Dios adiestrábase así y se acostumbraba a nuestros usos, mostrándonos de antemano, en figura, lo que debía acaecer (n.45; cf. S C 104). Si en el Antiguo Testamento Dios se acostumbra al hombre, también éste se habitúa a Dios (movimiento salvífico de retorno a Dios de la humanidad caída). Hay a un tiempo descenso de Dios al hombre y ascenso del hombre a Dios. Este ascenso del hombre consiste en su educación por el Verbo, que le habitúa a sus costumbres, al igual que El se habitúa a las de la criatura. Tal es el sugerente y genial lenguaje de S. Ireneo. Dios no se muda. “Las costumbres de Dios” son siempre las mismas.

398. C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid, BAC, 4ª ed 1988., 47. Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal —el significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación—, y el sentido espiritual de las realidades y los acontecimientos que refiere el texto sagrado, que pueden ser signos en virtud de la unidad del designio de Dios del plan divino de la salvación en Cristo. El sentido espiritual se subdivide en sentido alegórico (típico), moral (tropológico) y anagógico (escatológico).

La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia. El sentido literal es irrenunciable punto de partida y fundamento de los demás. “Omnes sensus (sc. sacrae Scripturae) fundentur super litteralem” (S. Tomás de Aquino. S.Th. 1, 1,10, ad 1).

para sospechar la existencia de un múltiple plano es que las afirmaciones bíblicas, entendidas del acontecimiento o la persona aludidos en el plano superficial, sólo pueden tener un cumplimiento imperfecto, que preanuncia otro futuro. Así ocurre en nuestro caso.³⁹⁹

Esta tradicional hermenéutica de la Escritura leída a la luz de la tradición apostólica –abandonada desde hace siglos por muchos escrituristas y teólogos en el Occidente latino después de San Agustín, pero que con tanta fuerza está volviendo (cf. CEC 675) –en convergencia con la tradición del Oriente cristiano, y con otras confesiones cristianas (de ahí su notable relevancia ecuménica)– distingue *dos fases del juicio universal*:

1. *El juicio de las naciones (juicio de vivos)*, que inaugurará una nueva época de esplendor de la Iglesia previa al fin del mundo –profetizada por el Señor y por tantos textos proféticos veterotestamentarios– a la que alude el milenio del Apocalipsis joánico, tan malinterpretado a lo largo de la historia por un desenfocado y falso milenarismo, contra el que tan justamente puso en guardia el Magisterio.

2. *El juicio final (juicio de muertos)*, que sigue a la resurrección de toda carne (resurrección de vida o resurrección de muerte eternamente vivida), que incluiría a los que vivan en el fin del mundo, cuando, completado el número de los elegidos de la Jerusalén celestial, el Señor ponga fin a la historia salvífica con su última venida, y Dios sea todo en todos en un Universo transfigurado.

El sentido típico o alegórico (el que ampliamos aquí para la recta hermenéutica del Apocalipsis sinóptico) conduce a adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos, reconociendo su significación en Cristo, cuyo misterio es el centro y el argumento de toda la Escritura (así, el paso del Mar Rojo es un signo de la victoria de Cristo y por ello del Bautismo cf. 1 Cor 10,2).

El sentido moral. Los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducirnos a un obrar justo. Fueron escritos "para nuestra instrucción" (1 Cor 10,11; cf. Hb 3–4,11).

El sentido anagógico. Podemos ver realidades y acontecimientos en su significación eterna, que nos conduce (en griego: "anagoge") hacia nuestra Patria. Así, la Iglesia en la tierra es signo de la Jerusalén celeste (cf. Ap 21,1–22,5). (Cf. CEC, 114–119).

399. Un ejemplo que señala el P. C. POZO (Ibid), es el de Gn. 3,15, el Protoevangelio, la reina de las profecías, que resume en un solo versículo toda la historia del mundo hasta su fin de la misma, en la Parusía. "No olvidemos que estamos ante una sentencia de castigo. En este contexto, la oposición entre la "serpiente" y la "mujer" es ya un elemento punitivo para "la serpiente" y triunfal para "la mujer". Sin excluir a Eva de esa oposición, es claro que Eva no aparece después nunca en la Biblia aureolada por esta luz triunfal, sino constantemente bajo la triste penumbra de la mujer vencida y seducida (Sir 25,24; 2 Cor II,3; I Tim 2,14). Por eso, detrás de Eva ("la mujer" en sentido inmediato) hay, en un nivel más profundo, en sentido "plenior", otra mujer, una "nueva Eva", en la que la enemistad con la serpiente –en su sentido de castigo para la serpiente y de triunfo para "la mujer"– tendría pleno cumplimiento. "La mujer del Protoevangelio sería, en conclusión, tanto Eva como María –y la Iglesia, añado yo–: Eva, de modo inicial, imperfecto, y María, de modo perfecto. La razón fundamental es ésta: Las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento –a través de una larga serie de mujeres santas, en las que la tradición ha visto tipificada a María– entre María y su Hijo. En el v.15 se habla proféticamente de otra mujer, de una mujer futura, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquél momento, puesto que sólo a esta mujer futura pueden atribuirse la enemistades absolutas (y por tanto, la impecabilidad) enunciadas en aquél versículo".

Entre ambas fases de la Parusía o retorno de Cristo, tendría lugar –según esa hipótesis– una época de esplendor y de paz. *“Y al final, habrá un solo rebaño y un solo pastor”* (Jn 10,16). Tal es la esperanza ecuménica de la Iglesia en el anunciado triunfo del Corazón inmaculado de María, (cf. Gn 3 15, Apoc 12). (Recurrente, por lo demás, en no pocas mariofanías que, como la de Fátima en su día, están siendo estudiadas por la autoridad competente).

Tal sería el verdadero sentido del milenio del Apocalipsis, completamente al margen de cualquier fantástico milenarismo, de los muchos que registra la historia, tales como los que encontramos a lo largo de la así llamada “herencia o stirpe espiritual de Joaquín de Fiore”, tan brillantemente estudiada por Henry de Lubac, en dos gruesos y eruditos tomos de apasionante lectura.

I. JUICIO DE LAS NACIONES EN LA GRAN APOSTASÍA DEL “FIN DE LOS TIEMPOS”.

“La entrada de “la plenitud de los judíos” (Rm 11, 12) en la salvación mesiánica, a continuación de “la plenitud de los gentiles” (Rm 11, 25; cf. Lc 21, 24), hará al Pueblo de Dios “llegar a la plenitud de Cristo” (Ef 4, 13) en la cual “Dios será todo en nosotros” (1 Co 15, 28)” (CEC, 675).

“El fin de los tiempos” – concepto que no puede confundirse con “la plenitud de los tiempos” (Gal 4,4) – hace referencia, entre otras cosas, al tiempo en el que se cumple “el tiempo de las naciones”, cuando Jerusalén deje de ser hollada por los gentiles (los “goyim”; cf. Lc 21, 24)⁴⁰⁰. Es el tiempo de la gran tribulación, cual no la ha habido ni la habrá, coincidente con la gran apostasía de las naciones (Mt.24, 21).

“Será tal la abundancia de la maldad que se enfriará la caridad de muchos”, con la “abominación de la desolación anunciada por el profeta Daniel erigida en el Lugar Santo –el que lea, que entienda– con de la desaparición del sacrificio perpetuo” (Mt 24,15): del sacrificio eucarístico, del que vive la Iglesia. Si no se acortaran los días de aquella dura prueba no podrían salvarse ni los propios elegidos.

400. Algunos AA. datan el fin –en sentido virtual, se entiende– del tiempo de las naciones, en 1917, comienzo de las mariofanías de Fátima: pues fue precisamente –providencialmente– en ese año cuando tuvo lugar la declaración de Lord Balfour, que hizo posible –como otro Ciro– el regreso masivo de los judíos a la Tierra santa, y la constitución ulterior del Estado judío con capitalidad espiritual en Jerusalén, que dejaría así de ser ocupada –“hollada”– por los gentiles (era entonces Dominio británico). Fue aquél el año del triunfo bolchevique de la 3ª Internacional, *remedo diabólico – como lo es en nuestros días el “New Age”, Maitreia, etc.– de la verdadera “era de paz” que, aquel mismo año, en el otro extremo de Europa, anunció María en Fátima* como el triunfo de su Corazón Inmaculado que aplastaría la cabeza de la antigua serpiente, frustrando los planes de la falsa paz –con la conversión de los pueblos seducidos por el comunismo ateo– o de la que intenta promover, tras la caída del muro de la vergüenza, su heredero el “New Age”, que preparan, desde la oscuridad y el engaño, la temible tiranía del Anticristo a la que pondrá fin la Parusía del Señor que le destruirá con el aliento de su boca. (2 Ts 2, 8).

“El Fin de los tiempos” es el que la Sagrada Escritura designa como el cumplimiento del “tiempo de las naciones” (Lc 21,24), al que seguirá la conversión final de Israel (Rm.11, 25–26), cuando vuelva el Señor (Mt.23, 38–39) como Rey (Lc 19,12).

Es pues el tiempo en el que todo Israel será salvo (Rm 11, 16), y haya, al final “un solo rebaño y un solo Pastor” (Jn 10, 16). En ese día será gozosa realidad el pleno cumplimiento de la petición de Jesús a su Padre en la oración sacerdotal, en la víspera de su Pasión – necesariamente escuchada y concedida– de la plena unidad de los hombres y mujeres rescatados con su sangre –“ut omnes unum sint” (Jn 17,11”– que no se empeñen en rechazarla). De esa unidad del género humano es signo eficaz la Iglesia por Él fundada en la roca firme de la fe de Pedro. (Tal es la esperanza ecuménica de la Iglesia, fundada en la profecía del Señor que tendrá que cumplirse inexorablemente algún día, que nadie conoce, en la era de paz profetizada, antes del fin del mundo).

Es, pues, una frontera: el fin de un periodo –el tiempo de las naciones– y el comienzo de una época nueva, una era de paz en la que todo será renovado: el cumplimiento pleno del Reino de divina Voluntad “así en la tierra como en el Cielo”, para que “como es El, seamos también nosotros en este mundo” (1ª Jn.4, 17). Tiempo, pues, de espera, en el que se cumplirá “el Misterio de Dios”, como fue anunciado a sus siervos, los Profetas, cuando suene la trompeta del séptimo ángel (Apoc.10, 6–7).

Ese “Misterio de Dios” es “el Misterio de su Voluntad” ya realizado en Jesucristo “en la plenitud de los tiempos” (Ef 1,9–10), y que en nosotros se ha de realizar “al fin de los tiempos” establecido por el Padre Celestial, para que sus hijos dejen de ser menores de edad, todavía con mentalidad de siervos y tratados como tales, y sean por fin adultos, alcanzando la plenitud de la edad en Cristo, (Gál.4,1–4) en “el reino de la divina voluntad”, por cuyo advenimiento, siguiendo su divina enseñanza, clamamos desde hace veinte siglos.

“Entonces se abrió el Santuario de Dios, que está en el Cielo, y en el Santuario apareció el Arca de la Alianza” (que es María y –derivadamente– la Iglesia nacida del costado abierto de Cristo, y de los dolores de parto de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis, en su transfixión junto a la cruz de su Hijo (cf. Ap 11,19 y 12, 1 ss.) que participará, como Corredentora, mediadora maternal y Reina del corazón del Rey, en el progresivo Señorío salvífico de su Hijo, que todo lo atrae hacia Sí desde el trono triunfal de a Cruz gloriosa hasta la plenitud del reino.

Esto significa que la Santísima Virgen será contemplada al final del tiempo de las naciones en la plenitud de la verdad de su misterio en el plan “ab aeterno” de la Divina Voluntad. La realización plena de su maternidad espiritual respecto a los hombres se manifestará de manera plenaria en la Iglesia renovada, en el contexto de la Pasión de la Iglesia, cuando él venga de entre las nubes del Cielo a restablecerlo todo según el plan originario de la divina Voluntad.

Se verá en el Cielo, en el esplendor divino de su gloria, en el momento culminante de la segunda Venida gloriosa de su Hijo como Rey (Cfr. Ap 12,1–2 y 5) como el pleno cumplimiento del oráculo del Génesis 3,15, conforme a Jn 19,25–27.

La promesa divina dada al principio de los tiempos (“Pondré enemistad entre tí y la Mujer, entre tu descendencia y la suya, Ella te aplastará la cabeza, mientras que tú intentarás morderle el talón”, Gn 3, 15) se ha de cumplir de manera plenaria “al fin de los tiempos”, según se lee en Apoc.12. Será entonces el triunfo del Corazón inmaculado de María –la nueva era de paz (“un solo rebaño y un solo pastor”, n 10, 16), profetizado en Fátima– que aplastará la cabeza de la serpiente con la conversión de Israel, destruidos los errores de la sinagoga de Satán, compendiados –*en el horizonte de 1917– en los errores de Rusia*, esclava del comunismo ateo, *que inundaban al mundo*, en evidente alusión al Protoevangelio (Jn 3,15).

II. JUICIO FINAL

“El juicio final de todos los hombres, que saldrán de los sepulcros, en resurrección de vida o en resurrección de condenación, pone fin a la historia salvífica.”. De fe divina.

(No así el juicio de las Naciones, del que puede disentirse, lo que no implica que no sea verdad teológicamente bien fundada).

Después del Reino de “mil años” –entendido en el sentido tradicional de una nueva y esplendorosa era de paz al final que sigue al juicio de las naciones (como en Caná de Galilea, “el buen vino para el final”), no en el de los fantasiosos milenaristas– y de la última y definitiva derrota de Satanás y sus secuaces (Apoc. 20,1–10), vendrá de nuevo, en una nueva y definitiva fase de la Parusía, a juzgar el mundo, tras la resurrección de toda carne, al fin de la historia salvífica.

Es “el fin del mundo”: de un mundo que estaría –en esta hipótesis, que no todos admiten– manchado y deformado por el pecado de tibieza⁴⁰¹ (Ap 3, 14–22; 20,11;

401. Como escribe acertadamente A. Yagüe, “Jesús se presenta en la Iglesia de Laodicea (la última del primer septenario del Apocalipsis (3, 14–22) –que ha recibido, en una ininterrumpida tradición exegética, una interpretación histórica referida proféticamente a las siete etapas de la historia de la Iglesia hasta la Jerusalén celestial, que no excluye a las otras tradicionales– “como el Amén. Nada más claro para decir que estamos ante la etapa final de la historia. Y en esta época conclusiva, también hace referencia al modelo de referencia que él es para todo lo creado y el testimonio de la Verdad que ha dado durante toda la historia.

Sorprende que ese periodo final vuelva a ser un periodo oscuro para la Iglesia. Resulta difícil imaginar que se llegue a desvirtuar la época del Día del Señor que ha supuesto una regeneración de las consecuencias del pecado en los órdenes social, espiritual y material, a la vez que un encadenamiento del Diablo. Lo cierto es que se llega a una situación en que “eres tibio, y no frío ni caliente, por lo que te vomitaré de mi boca”.

Para entender las posibles causas de esta situación, la carta anterior de Filadelfia –la sexta del primer septenario del Apocalipsis son las siete cartas a las Iglesias del Asia menor– hablaba de una hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo entero, para probar a los que moran sobre la tierra. Por otra parte, la tibieza es algo a lo que se puede llegar sin especiales tentadores, por pura desidia en el cumplimiento de los propios deberes, lo cual concuerda con el Diablo encerrado en el Abismo (...) para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Pero además hay que considerar que inmediatamente después

Rm 8,19–23), y en su lugar Dios nos dará “un cielo nuevo y una nueva tierra” (Ap. 21,1; 2ª Pe. 3,13), “en los que tendrá perpetua morada la Justicia”.

Es entonces cuando, bajo el símbolo de la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que desciende del Cielo, de Dios, como una Esposa para su Esposo (Ap 21, 2–3), están a la vez indicadas la Santa Iglesia triunfante y la Santísima Virgen (Madre y Figura de la celestial Jerusalén, Pueblo de la nueva alianza en su plenitud escatológica: “He aquí la Morada de Dios entre los hombres”, nueva “Arca de la alianza” (Apoc 11, in fine): María, la Mujer vestida de Sol, arquetipo trascendente y maternal es “la Santa Ciudad” del Señor en los “nuevos Cielos y la nueva Tierra”, morada eterna de Dios y de los hombres.

1. *Magisterio y errores.*

Aparece en todos los símbolos de la fe y en numerosas definiciones del Magisterio ya citados.

Es impugnado por todos aquellos que –como los saduceos– niegan la inmortalidad personal y la resurrección.

Esta negación tiene características especiales, que señala Benedicto XVI, “en la época moderna. En ella –leemos en la su encíclica *Spe salvi* (n-42) que nos sirve de guía en esta exposición– la idea del Juicio final se ha desviado:

“La fe cristiana se entiende y orienta sobre todo hacia la salvación personal del alma; la reflexión sobre la historia universal, en cambio, está dominada en gran parte por la idea del progreso. Ya desde los primeros tiempos, la perspectiva del Juicio ha

tiene que ser soltado por poco tiempo. Cuando se terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a seducir a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra, numerosos como la arena del mar.

Cualquiera que sea la causa, lo cierto es que el flojo testimonio de la iglesia de Laodicea en la séptima y última etapa, ese último decaimiento no es repetición de la historia, no se produce como en la 5ª etapa de Sardes por el final de un proceso de prostitución doctrinal iniciado por el tentador, ni un mal guardar lo que has recibido y oído, sino que su origen está en la tibieza de los hombres, ¡ojalá fueses frío o caliente!, o en una nueva seducción a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra.

Parece que la tibieza estará unida a una actitud arrogante y soberbia de falta de reconocimiento de su situación. “Porque tú dices: Yo soy rico, y me he enriquecido, y de ninguna cosa tengo necesidad; y no sabes que tú eres un desventurado, miserable, pobre, ciego y desnudo. Por tanto, yo te aconsejo que de mí compres oro refinado en fuego, para que seas rico, y vestiduras blancas para vestirte, y que no se descubra la vergüenza de tu desnudez; y unge tus ojos con colirio, para que veas”. El fin de la historia está cerca. He aquí, yo estoy a la puerta y llamo. Ya no hay mucho tiempo. Razón de más para insistir en el amor de Jesús a todos y si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo. Pocos textos son más sugerentes de la intimidad que quiere mantener Nuestro Señor con los suyos. El premio entonces ya no puede ser otro que sentarse conmigo en mi trono, así como yo he vencido, y me he sentado con mi Padre en su trono. Este trono está en el Reino del Padre, porque este mundo habrá acabado para siempre. Será la consecuencia de oír en el Juicio Final de la boca del Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo”. A. YAGÜE, *Reflexiones*, cit., 126 s.

influido en los cristianos, también en su vida diaria, como criterio para ordenar la vida presente, como llamada a su conciencia y, al mismo tiempo, como esperanza en la justicia de Dios.

“La fe en Cristo nunca ha mirado sólo hacia atrás, ni sólo hacia arriba, sino siempre adelante, hacia la hora de la justicia que el Señor había preanunciado repetidamente. Este mirar hacia adelante ha dado la importancia que tiene el presente para el cristianismo”.

“El contenido fundamental de *la espera del Juicio* –continúa Benedicto XVI en la *Spe salvi*– no es que haya simplemente desaparecido en nuestra cultura secularizada, sino que ahora asume una forma totalmente diferente. El ateísmo de los siglos XIX y XX, por sus raíces y finalidad, es un moralismo, una protesta contra las injusticias del mundo y de la historia universal. Un mundo en el que hay tanta injusticia, tanto sufrimiento de los inocentes y tanto cinismo del poder, no puede ser obra de un Dios bueno. El Dios que tuviera la responsabilidad de un mundo así no sería un Dios justo y menos aún un Dios bueno. Hay que contestar a este Dios precisamente en nombre de la moral. Y puesto que no hay un Dios que crea justicia, parece que ahora es el hombre mismo quien está llamado a establecer la justicia.

“Ahora bien, si ante el sufrimiento de este mundo es comprensible la protesta contra Dios, la pretensión de que la humanidad pueda y deba hacer lo que ningún Dios hace ni es capaz de hacer, es presuntuosa e intrínsecamente falsa.

“Si de esta premisa se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es fruto de la casualidad, sino que se funda en la falsedad intrínseca de esta pretensión. Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder –bajo cualquier seductor revestimiento ideológico que se presente– no siga mangoneando en el mundo”.⁴⁰²

402. Así, los grandes pensadores de la escuela de Francfort, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, han criticado tanto el ateísmo como el teísmo. Horkheimer ha excluido radicalmente que pueda encontrarse algún sucedáneo inmanente de Dios, pero rechazando al mismo tiempo también la imagen del Dios bueno y justo. En una radicalización extrema de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes, él habla de la «nostalgia del totalmente Otro», que permanece inaccesible: un grito del deseo dirigido a la historia universal. También Adorno se ha ceñido decididamente a esta renuncia a toda imagen y, por tanto, excluye también la «imagen» del Dios que ama.

No obstante, siempre ha subrayado también esta dialéctica «negativa» y ha afirmado que la justicia, una verdadera justicia, requeriría un mundo «en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado». Pero esto significaría –expresado en símbolos positivos y, por tanto, para él inapropiados– que no puede haber justicia sin resurrección de los muertos. Pero una tal perspectiva comportaría «la resurrección de la carne, algo que es totalmente ajeno al idealismo, al reino del espíritu absoluto».

También el cristiano puede y debe aprender siempre de nuevo de la rigurosa renuncia a toda imagen, que es parte del primer mandamiento de Dios (cf. Ex 20,4). La verdad de la teología negativa fue resaltada por el IV Concilio de Letrán, el cual declaró explícitamente que, por grande que sea la semejanza que aparece entre el Creador y la criatura, siempre es más grande la desemejanza entre ellos.

Para el creyente, no obstante, la renuncia a toda imagen no puede llegar hasta el extremo de tener que detenerse, como querrían Horkheimer y Adorno, en el «no» a ambas tesis, el teísmo y el ateísmo. Dios mismo se ha dado una «imagen»: en el Cristo que se ha hecho hombre. En Él, el Crucificado, se lleva al extremo la negación de las falsas imágenes de Dios. Ahora Dios revela su rostro precisamente en la figura

(...) Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la «revocación» del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho.

“Por eso la fe en el Juicio final es, ante todo y sobre todo, esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. *Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida*⁴⁰³, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva.

2. Reflexión teológica.

El juicio final del mundo servirá para glorificación de Dios –y del Dios-hombre Jesucristo (2 Ts I, 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 hombres 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 Él es el Hijo del hombre, porque se trata de juzgar a los hombres y porque El mismo fue inicualemente juzgado por jueces perversos”.

del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza–certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe.

Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la «revocación» del sufrimiento pasado, la reparación que restablece el derecho. Por eso la fe en el Juicio final es, ante todo y sobre todo, esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva. (Nn. 43–44).

403. Encontramos aquí un eco de los conocidos postulados de la razón práctica de E. Kant. Los cito no por que me parezcan correctos –su interpretación inmanentista debe ser rechazada enérgicamente– sino por conocidos e influyentes, especialmente en el ámbito de la cultura germánica; que está en el trasfondo de estas interesantes reflexiones del Papa Benedicto XVI, en diálogo con pensadores de la Escuela de Fráncfort, (que a mí, personalmente, no me parecen tan grandes).

Es conveniente que el día en que tenga lugar tal Juicio (“no os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos” (Hch. 1, 15) sea conocido por sólo Dios, porque el fin del mundo depende de la libre voluntad de Dios, y no se verificará hasta que se complete el número de los elegidos; y ese número sólo puede ser fijado por Aquél de quien depende, únicamente, la predestinación⁴⁰⁴.

3. Objeto del juicio final. Tiempo y lugar.

Serán objeto del juicio 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 S. Eusebio y San Jerónimo es identificado con el valle del Cedrón, debe solamente considerarse como una expresión simbólica (“Yahvé juzga”).

4. Después del juicio final universal el mundo no será destruido, sino renovado y transfigurado.

Es dogma de fe, que la materia tiene un destino eterno (al menos, en nuestros 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” material con ese hombre salvado, ya que por el hombre el “cosmos” llega a su fin.

5. Relación de “continuidad discontinua” entre la fase histórica de la Iglesia peregrina –de progresiva dilatación– y la escatológica –de plena consumación– del Reino de Cristo.

¿Qué relación existe entre el “cosmos” actual y aquellos “cielos nuevos y tierra nueva” de que habla 2 Pe 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:

404 . S. Th. Suppl., q. 91, a 2.

La *teoría del influjo directo* 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 influjo 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, respetando el plan de la Sabiduría creadora. (Aquí estaría el fundamento de las reflexiones, tan queridas a Benedicto XVI que sistematiza la actual teología ecológica, en torno al respeto y cuidado del medio ambiente, que nada tienen que ver con determinadas ideologías proclives a una veneración deísta de la naturaleza, de sabor panteísta que suele inspirar a los partidos verdes de las democracias occidentales).

¿Cómo enjuiciar ambas posiciones?

1. En un intento de diálogo con el marxismo, se ha hecho a veces –en ambientes teológicos proclives a una determinada *teología de la liberación*– 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 “alienación”.

Un sistema total de evolución, como el ofrecido por el teillardismo, 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 “noósfera” sería la condición previa de la parusía.* (Cf. el Anexo sobre la Escatología de Karl Rahner que incluyo en un “apéndice” al final del libro).

2. *Ahora bien. 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, San Juan describe “la nueva Jerusalén” como don de Dios que baja de lo alto, no como una realidad que los hombres vayan directamente construyendo desde aquí abajo.

El pasaje de 2 P 3,12 ss –antes citado– 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 Rm 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. *Es teológicamente 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*:

«Confesamos que el Reino de Dios iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres»⁴⁰⁵.

405. Con estas palabras concluye la *Instrucción sobre la Teología de la liberación Libertatis nuntius*” de 5-VIII-1984, que las glosa con las reflexiones que siguen: “Sin cesar de recordar a sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados. La intensa solicitud de la Iglesia, Esposa de Cristo, por las necesidades de los hombres, por sus alegrías y esperanzas, por sus penas y esfuerzos, nace del gran deseo que tiene de estar presente entre ellos para iluminarlos con la luz de Cristo y juntar a todos en Él, su único Salvador. Pero esta actitud nunca podrá comportar que la Iglesia se conforme con las cosas de este mundo ni que disminuya el ardor de la espera de su Señor y del Reino eterno”.

6. *El ejercicio de la realeza de Cristo, Rey del Universo, antes y después del juicio final.*

Durante su existencia histórica de viador Cristo en cuanto hombre, era *Rey y Juez universal por derecho nativo*, por la Persona divina del Verbo de Dios –Rey universal del universo creado– unida hipostáticamente a su Humanidad santísima; 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 en “la hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 31) –en el trono triunfal de la Cruz Gloriosa, en la cual llega a su consumación toda su vida redentora, desde el “ecce venio” de su ingreso en este mundo en la Encarnación, hasta el “consumatum est” del Calvario⁴⁰⁶, obediente hasta la muerte y muerte de Cruz, con la que mereció su exaltación con su ascensión y entronización gloriosa a la derecha del Padre (cf Fil 2, 8–9).

“Sentarse a la derecha del Padre significa la inauguración del reino del Mesías, cumpliéndose la visión del profeta Daniel respecto del Hijo del hombre: “A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás” (Dn 7, 14). A partir de este momento, los apóstoles se convirtieron en los testigos del “Reino que no tendrá fin” (Símbolo de Nicea–Constantinopla)”. (CEC 664).

6.1 *Ejercicio de la realeza de Cristo antes de la parusía.*

Desde su gloriosa Ascensión a los cielos, Cristo Rey ejerce su realeza salvífica directamente sobre la Iglesia (5.1.1), e incoativa e indirectamente sobre el mundo (5.1.2).

6.1.1 *Sobre la Iglesia.*

Cristo glorioso en el Misterio Eucarístico, atrae a Sí todas las cosas, *en indisociable unión con María y José* –la trinidad de la tierra–, desde el trono triunfal

406. Participan de la realeza de su Hijo de manera singular y única María, la Inmaculada Corredentora, siempre Reina del Corazón del Rey (recuérdese la tipología veterotestamentaria de la Reina Madre (la Gebirá), desde Betsabé, madre de Salomón.); y José su padre virginal y mesiánico, en tanto que corredentor con su Esposa hasta el holocausto de la Cruz e intercesor “omnipotente” ante su Hijo, que continúa siendo para Él –en cuanto Hombre– la Sombra y el Icono transparente de su Padre celestial y al cual “sigue obedeciendo en el Cielo”. (Sor Juana Inés de la Cruz), como soberanos y dispensadores –subordinadamente a su Hijo– de la gracia salvífica.

de la Cruz, *edificando la Iglesia, instrumento de la progresiva dilatación del Reino de Dios en la historia, en la que pone sus complacencias la Trinidad del Cielo, porque ve en su misterio sacramental la imagen de la trinidad de la tierra, en el misterio de su doble dimensión mariana y petrina.*

En la permanente lucha contra Cristo, presente en su Iglesia, de las fuerzas del mal desencadenadas por el Maligno que es constantemente combatido, pero nunca vencido; porque hace 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 peregrina, indefectiblemente santa, sin mancha ni arruga, aunque formada de pecadores: no sin razón se dice que “el diablo arrastra piedra”; “le está sirviendo –repetía con frecuencia San Josemaría– hasta Satanás”; en la dilatación y construcción del reino de Dios.

Cristo glorioso sentado a la derecha del Padre ejerce, como Rey, su señorío universal sobre la Iglesia peregrina, junto a su Madre –Reina del Corazón del Rey– y a su Padre Virginal, como intercesores y como soberanos dispensadores –en jerárquica subordinación, de mayor a menor dignidad –de todas las gracias de santificación y de mediación.

La Providencia salvífica divina dispensa, como dice la conocida oración litúrgica, “con orden admirable los diversos ministerios de los ángeles y de los hombres”, por los que participan – subordinadamente a la trinidad de la tierra– de la realeza de Cristo glorioso, presente en la Eucaristía, con los ángeles (1), tanto los bienaventurados y las almas que se purifican en espera de su glorificación (2), como los miembros de la Iglesia peregrina (3), con vistas a la dilatación del reino de Cristo hasta su plenitud escatológica en la Parusía, con una realeza que se ejerce, como decíamos, de modo pleno y directo sobre su Iglesia, y de modo incoativo e indirecto sobre el mundo, hasta que El venga; “¿no sabéis que juzgaremos a los ángeles?” (1 Cor 6,3).

a) Los Espíritus puros colaboran 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 raptó de inspiración”.⁴⁰⁷ 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 cumple 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.

b) Nuestros hermanos bienaventurados, y los que se purifican en el purgatorio, que nos han precedido en la señal de la fe, y ya han aportado su libre cooperación a lo que faltaba a la Pasión de Cristo, son asociados instrumentalmente a esta Providencia salvífica con la oración de petición, avalada por sus méritos consumados, y participan en la realeza de Cristo con su activa presencia entre sus

407. PETERSON, *El libro de los ángeles*, trad. Rialp. 1958.

hermanos de la Iglesia militante colaborando por la mediación del misterio eucarístico –del que vive la Iglesia– a la construcción del Reino de Dios.

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 intensidad⁴⁰⁸.

c) También nosotros, los miembros de la Iglesia peregrina, recibimos del Espíritu Santo, en la Inmaculada y a través de la Inmaculada, con la cooperación de nuestro Padre y Señor San José, no sólo la filiación al Padre participada de la del Unigénito del Padre y primogénito de la Mujer, la vida de la gracia que salva “fructus salutis”, sino también gracias de mediación (“medium salutis”), que nos hace partícipes –por los sacramentos consecratorios (caracteres sacramentales) y carismas– de la triple mediación de la trinidad de la tierra, capital, materna y paterna– en inseparable y jerárquica subordinación.

Somos así capacitados a cooperar también –con “alma sacerdotal”, aportando el don de la Esposa– en la obra de la salvación de nuestros hermanos, con vistas a la progresiva dilatación del Reino hasta su consumación escatológica –*en una reciprocidad de servicios “organice structa” (LG 11) de dones jerárquicos y carismáticos (LG, 4) en la comunidad sacerdotal que es la Iglesia institución–* contribuyendo así también a la renovación del mundo, expectante, en los dolores de parto, de la plena manifestación de los hijos de Dios que le librerá de la servidumbre de la corrupción, para participar, en un universo renovado, en la libertad y gloria de los hijos de Dios (Cf. Rm 8,20–21).

6.1.2 En lo que se refiere al mundo, la realeza de Cristo, se ejerce, antes de la Parusía, de modo indirecto y con avances y retrocesos.

Y ello porque hay en él –por intervención de su Príncipe– progreso en el mal. Llegará un tiempo –así lo anunció Jesús en su discurso escatológico en vísperas de la Pasión– en el que *será tal la abundancia de la maldad, que se enfriará la caridad de muchos, provocando la apostasía de las naciones. (Juan Pablo II la califica –en la exhortación de 2003 “Ecclesia in Europa”– de silenciosa).*

Pero también hay progreso en el bien, ya que nunca faltarán santos en alguna parte de la estructura de la Iglesia indefectiblemente santa; el “resto fiel” que preparará su triunfo definitivo en la plenitud del Reino, cuando venga Cristo vencedor, por la mediación materna del Corazón Inmaculado de María, Reina de los ángeles y de los hombres, y de su Padre y Señor San José (de los Corazones unidos de la Trinidad de la tierra; si entendemos de manera plena –según la figura en

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

“sinédoque” de la clásica formulación oracular (Gn, 3,15) de la reina y compendio de las profecías–, que aplastará la cabeza del dragón infernal. Así está profetizado en la Escritura (como recuerda la promesa de Fátima).⁴⁰⁹

6.2. La realeza de Cristo, después de la Parusía del Señor, en la celestial Jerusalén, es participada también por los miembros de su Cuerpo místico.

Después de la resurrección de los muertos, en la Parusía del Señor, Cristo Rey ejercerá su Señorío universal ⁴¹⁰ directamente, y con un pleno esplendor divino, sobre el mundo transfigurado en la Jerusalén celestial descrita al final del Apocalipsis de San Juan.

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” del misterio eucarístico, que edifica la Iglesia peregrina hasta la Parusía (Cor 11, 17); los elegidos habrán entrado en la plenitud de la gloria con la “redención del cuerpo”⁴¹¹ (RM 8). La duración de la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, en un tiempo discontinuo como el de los Ángeles (que ignoran los negadores de la escatología intermedia).

Habrà entonces pleno ejercicio, absolutamente total, de la realeza de Cristo glorioso, conquistada en la Cruz gloriosa, con la cooperación de María y José, que es única, singular y trascendente de los demás miembros de la Iglesia peregrina, en virtud de su pertenencia al orden hipostático redentor. De ella participarán, “miro ordine”, la sociedad de los Ángeles y de los Santos cuando Dios sea ya todo en todo (1 Cor 15, 28). Se ejercerá 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 estará completo el número de los elegidos.

La predestinación de cada uno de ellos–y sus efectos: vocación, justificación y glorificación (cf. Rm 8, 19–20)– dependió de la Familia constituida por los primeros predestinados, los Tres de la Familia de Nazaret, primicias de la nueva creación; que –una vez vencidos el dolor y la muerte, después de haber puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies– llegará a su plenitud escatológica en los nuevos cielos y nueva tierra de la nueva Jerusalén de los ciudadanos del Reino, cuando sea completado el número de los elegidos–ángeles y hombres– presididos por los tres celestes soberanos, Jesús, María y José. “ubi pax erit, unitas plena atque perfecta”,

409. Cfr. A. M. APOLONIO, *La consacrazione a Maria*, en “Inmaculata Mediatrix”, I (2001). 3., 49–102. B. GHERARDINI, *Sta la Regina alla sua distra Saggio storico-teologico sulla regalatà di Maria*, Roma 2002., 172 ss, y el amplio comentario que hace de este magistral ensayo Stefano M. MANELLI, *Maria Regina ieri, oggi, sempre*, en “Inmaculata Mediatrix”, IV (2004) n.1., 121–134. Sobre este tema, cfr. J. MARITAIN, *De la grâce et de l’Humanité de Jesuchrist*. París 1970, 127 ss.

410. Con María y José. Véase mi ensayo de Teología josefina cit., *San José, nuestro Padre y Señor*, I parte, in fine,

411. Rom. 8,23. Cf. J. MARITAIN, *De la grâce et de l’Humanité de Jesuchrist*, cit 147.

*en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación.*⁴¹²

412. Cf. S. AGUSTÍN, *trad. 26 in Ioam.sub finem*. El documento "*sobre libertad cristiana y liberación*", de la CDF presidida por el entonces Cardenal Ratzinger, aprobado por el Beato Juan Pablo II, 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 vigilante 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" (Instrucción "*Libertatis conscientiae*" de la *Congregación para la doctrina de la fe*, de 22–III–86, nn. 58 y 60).

III PARTE

EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA, ANTES Y DESPUÉS DE LA PARUSÍA DEL SEÑOR



INTRODUCCIÓN

Como anuncié en la introducción general a este libro, me propongo en esta III parte desarrollar monográficamente el tema, bastante inexplorado en la teología sistemática –no así en la teología sapiencial vivida de los Santos– de las *características del estado de bienaventuranza en la escatología intermedia*, que confiamos será también el nuestro, a no mucho tardar, al final de nuestra peregrinación terrestre como profundo descanso en la suprema actividad (“Pasaré mi Cielo –anunció Santa Teresa de Lisieux ¡y de qué admirable manera lo está cumpliendo!– haciendo el bien en la tierra”) antes de la Parusía gloriosa del Señor.

Como justamente ha señalado H. de Lubac, citado en la Encíclica *Spe salvi*, el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, 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 (el “todavía no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu –que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe –; separación que sólo cesará cuando se complete el número de los hermanos.

Como ya observamos, 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 elegidos esté corporalmente glorificado, en un universo transfigurado –nuevos cielos y nueva tierra–, en el que “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15, 30)⁴¹³. Los bienaventurados “esperan”, por ello la consumación del reino de Dios en la recapitulación escatológica de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1, 10)⁴¹⁴.

413. I Cor 15, 28. Como ya indicamos 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", en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: "Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi". Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, (Ed. Encuentro), C. IV, 81 ss.

414. Cfr. H. De LUBAC, o.c., 101.

Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica⁴¹⁵, por una nueva comunicación del Espíritu, que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redundaría en la redención –transformación– del cuerpo (cf. Rm 8), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos.

Trataré también de la necesidad de la triple e indisoluble mediación de la Inmaculada, de la Eucaristía y del ministerio petrino en la edificación de la Iglesia peregrina en el estado intermedio desde la Ascensión hasta la Parusía, con la activa intervención –siempre a través de aquella triple mediación, que converge en el Santo sacrificio de la Misa– tanto de los miembros de la Iglesia militante, como de los ya bienaventurados en el Cielo, y –si bien de manera diferente– de las almas del Purgatorio.

La *dimensión petrina de la Iglesia –la estructura sacramental de la Iglesia “organice structa”* (LG 11) por dones jerárquicos y carismáticos (LG 4)–*bajo la autoridad de Pedro y sus sucesores*– tiene como razón formal hacer posible el don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal–tal es la *dimensión mariana de la Iglesia*–, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante *el ministerio de la palabra y los sacramentos*. Éste *tiene como raíz de su eficacia salvífica*–y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9)–*la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico* (Cf.1 Cor 10,7) hasta su plenitud escatológica en la Parusía del Señor.

Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda –anticipo sacramental– de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que es la nueva Jerusalén –nuestra Madre (Gal.4,26)– que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): “tabernáculo de Dios entre los hombres” (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

Toda esta maravilla de actividad salvífica es trágicamente ignorada por los negadores de la escatología intermedia. Es el tema, apenas objeto de atención por la Teología convencional, de *la Pasión mística de la Iglesia que se cumple por la mediación de la Pasión eucarística del Cristo total, en virtud de la mutua inmanencia del binomio Iglesia-Eucaristía*.

415. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid BAC, 2 ed., 1992.

CAPÍTULO I

EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA EN LA ESCATOLOGÍA INTERMEDIA. “EL DOLOR DE DIOS”.

1. El estado de bienaventuranza en la escatología intermedia como profundo descanso en la suprema actividad.

La Sagrada Escritura presenta el descanso del Cielo bajo la imagen del banquete⁴¹⁶. El cielo es –en el estadio de la escatología intermedia– 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 enfervorizado.

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 bienes⁴¹⁷. 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*”⁴¹⁸. 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 dilatadas edificación. No cesan*

416. Mt 8,11; 22,10; 29,29; Lc 12,37.

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

418. LG, 5b.

*de interceder a favor nuestro ante el Padre, ofreciéndoles los méritos que en la tierra consiguieron*⁴¹⁹.

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 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 todavía⁴²⁰, “su fraterna solicitud contribuye, pues, mucho, a remediar nuestra debilidad”.⁴²¹

Pero esta suprema actividad, es a la vez descanso eterno. Pues la actividad es acción beatífica, sin cansancio ni adormecimiento. Según S. Agustín⁴²² “es acción dulce y amable, sin prisa ni preocupación, sin angustiosa 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

419. LG, 49.

420. Cf. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VII., 606 ss.

421. LG, 49.

422. *Carta a Januarius*, IX, 17.

consumación de la bienaventuranza que sigue la resurrección final, en la Parusía del Señor).

2. 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 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 vengue 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”⁴²³.

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 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*”⁴²⁴.

423. Hom.7, 5 in Leviticum.

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

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 Santos⁴²⁵: “*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 los 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 doctrinal⁴²⁶.

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. Fue 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). Él 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 homilías⁴²⁷.

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*”⁴²⁸.

La fórmula “*secundum communem Dei ordinationem*”, que se encuentra en la constitución, probablemente significa que la retribución plena se da no meramente

425. PL 183, 468–73; cfr. *De diligendo deo*, 29–33, PL 182, 992–95.

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

427. Cf. Textos en PRADOS, *Arch. Theol. Gran.* 23 (1960) 184 ss.

428. Dz 991.

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 sugerirlo⁴²⁹: “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 cuándo, ¡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 pasaje 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)⁴³⁰.

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

429. Ap 6,9ss.

430 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., 235).

premio celeste⁴³¹. No puede interpretarse, pues en el sentido de una dilación de la retribución definitiva)⁴³².

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 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 Dios⁴³³.

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 una 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 una más intensa posesión de Dios, parece congruente con el carácter preternatural del alma separada del cuerpo⁴³⁴. 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 una 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*

431. Cf. Ap 3,5.

432. Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 224 ss.

433. Cf. G. A. WETTER, *Lehere Benedikts XII.*, 234, cit. por C. Pozo, *ibid.*

434. Cf. C. Gentes 4,79.

*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*⁴³⁵.

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)*”⁴³⁶. 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. Unde tunc non solum hominum, sed totius mundi natura per resurrectionem reparabitur*”⁴³⁷.

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 Angélico⁴³⁸.

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 –como observamos antes–, 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*”⁴³⁹.

Puede, pues concluirse con el Card. Ratzinger⁴⁴⁰ 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,

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

436. S. Th. III, 69, 3, 3; C. *Gentes* IV, c. 79.

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

438. Cf. H. De LUBAC, o.c., 101.

439. I Cor 15,28.

440. J. RATZINGER, *Escatología*, 282.

penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcance la plenitud”.

3. *El pecado, en cuanto ofensa a Dios, como “mal de Dios”. El “dolor” de Dios por el pecado de sus criaturas.*

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 obediente⁴⁴¹.

Ofensa a Dios significa “mal de Dios”, privación que afecta a Dios. Podría decirse que el pecado 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 tristeza⁴⁴². 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

441. Cf. E. SAURAS, *Teología y espiritualidad del sacrificio de la Misa*, 1981, 50.

442. Cf. S. Th. I-II, 35, 1; III, 84, 8.9; 85, 1 c.

*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*⁴⁴³.

Dios es acto puro. Bienaventuranza subsistente. Su ser está infinitamente, absolutamente ajeno a toda privación: “ad intrínseco” 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 nosotros⁴⁴⁴. La satisfacción no es sólo necesaria para purificar al hombre pecador, sino también para rehabilitar el honor de Dios⁴⁴⁵.

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 anonadante 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 Él ha querido y amado desde toda la eternidad, y que jamás será”.

Una imagen imperfecta que ayudara a la comprensión de este misterio, podría ser la de un santo en la unión transformante. Su paz es inadmisibile. Le matan a su

443. N. 5.

444. *Humani generis*, AAS, 93 (1950), 570.

445. 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., 322 ss.

amigo. Hay ahí motivo suficiente para destrozarle el corazón, pero su paz subsiste inalterada⁴⁴⁶.

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*”⁴⁴⁷. 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 nosotros⁴⁴⁸.

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 mística⁴⁴⁹.

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 morales⁴⁵⁰.

¿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: rareré al hombre de la faz de la tierra”⁴⁵¹.

Es evidente que en Dios no cabe el arrepentimiento, que es una mudanza de voluntad hacia un mismo sujeto; como tampoco dolor, que implica privación de un bien, incompatible con el Bien subsistente. Estas expresiones de que usa la Escritura, acomodándose a nuestro modo de entender, son metafóricas. Están al servicio de la

446. Cf. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions fondamentales de la Philosophie morale*, Paris, 1954., 215 ss.

447. Cant 8, 6.

448. Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*, 1977., 302 ss.

449. Cf. n.9 infra.

450. Cf. J. FERRER ARELLANO, *The Mystery of Iniquity and Mystery of Godliness. Two Modern Sophism: Redemption Without Justice, and the Immaculate Conception Without Referent to original Sin.* “Mary in the Foot of the Cross”. Vol. VIII. “Acts of the eight International Symposium on Marian Corredemption”. Fatima, July 17–19. Academy of the Immaculate, New Bedford, Ma, USA. 2007, 285–350.

451. Gn 6,5-7.

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 omniperección 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*”⁴⁵². No es posible amar sinceramente el bien sin detestar el mal, como no lo es amar la verdad sin abominar de la mentira.

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.⁴⁵³ 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”⁴⁵⁴.

452. Rm 9,22.

453. 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" (Os 11 8–9).

“Cuantas veces trato de amenazarle –a Efraín– 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).

454. S. Th. I, 13, 5 c.

EXCURSUS

EL DOLOR DE DIOS

La expresión *dolor de Dios* ha encontrado en las plumas de algunos teólogos, sobre todo en las últimas décadas, una acepción distinta. Es Dios en sí mismo, en su intimidad, el que padece en el misterio de la cruz, que es considerada como un suceso intratrinitario, del que el dolor de Cristo no sería más que reflejo o un aspecto.

De una forma o de otra se utiliza la cruz como pretexto para presentar a la divinidad como un gigantesco proceso dialéctico del que la historia humana, a la vez, es realización y reflejo. Buen ejemplo de ello es la filosofía de Hegel.⁴⁵⁵ Moltmann, por ejemplo, coloca la cruz en el seno de la misma Trinidad, de forma que se la pueda entender como su momento constituyente de la misma Trinidad, pues el Padre se distingue del Hijo precisamente en el hecho de sacrificarlo. Comenta Gherardini: “El hecho es que Moltmann coloca la cruz en el ser mismo de Dios como aquello que, en lo interno de este ser trinitario, distingue y une a las Personas divinas en sus relaciones recíprocas”⁴⁵⁶.

Con semejantes planteamientos, de una forma u otra, nos encontramos con posiciones similares a las del antiguo teopasquismo o patsipasianismo de origen monofisista. En este aspecto, es necesario decir que no se puede admitir una tal pasibilidad en Dios.

Es una cuestión abierta a la profundización teológica, en la que la inmutabilidad divina —entendida correctamente—, constituye un punto clave e irrenunciable; se trata de la inmutabilidad correspondiente a la infinita perfección de la vida divina y, por lo tanto, no opuesta ni a la libertad, ni al amor de Dios. Una inmutabilidad que nada tiene que ver con la indiferencia ni con la ausencia de vida.

La Comisión Teológica internacional, en el documento Teología-Cristología-Antropología, afirma que las ideas de la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios que encuentran su raíz en la Sagrada Escritura y en la Tradición, no hay que concebirlas de manera que Dios permanezca indiferente a los acontecimientos humanos. El sufrimiento de Dios —analogicamente entendido— no implica imperfección ni necesidad, sino capacidad infinita de amar: capacidad del Hijo de llevar sobre sí todo nuestro sufrimiento, capacidad del Padre de compasión. Es una expresión de su

455. Sobre la influencia hegeliana en sus planteamientos y los planteamientos que no son aceptables, cfr. *Teología, cristología, antropología*, cit., II B.

456. B. GHERARDINI, *Teología crucis. L'eredità di Lucero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, 320. Para todo este tema cfr. tratado cit de OCÁRIZ, MATEO SECO y RIESTRA.

perfección máxima, de su plenitud de vida y de ser. En definitiva, este inescrutable e indecible *dolor del Padre engendrará* toda la admirable *economía del amor redentor de Jesucristo*.

En boca de Jesús redentor, en cuya humanidad se verifica el sufrimiento de Dios en Cristo –el odio infinito de abominación al mal del pecado –mal de Dios y doble mal del hombre, como culpa que le esclaviza y como pena que restaura el orden de justicia– y de su amor frustrado por el pecado–, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: “Siento compasión” (cf. Mt 15. 32; Mc 8, 2).

En el drama de la Cruz, es el Hijo el que llega hasta el fondo de su amor ofreciendo su vida por la salvación de la humanidad. Pero es el Padre el que toma la iniciativa de este sacrificio: llega hasta el fondo de su amor paternal entregando a su Hijo por la liberación y felicidad de los hombres. El Padre es el primero que se compromete en el camino del sacrificio. “Os aseguro que el Hijo no puede hacer nada por su cuenta: él hace únicamente lo que ve hacer al Padre; lo que hace el Padre, eso también hace el Hijo”. “El que me ve, ve al Padre” (Jn 14, 9). En el rostro lleno de amor del crucificado, habrá que reconocer el rostro lleno de amor del Padre, que hace comprender el origen de la obra redentora.

La revelación en el Antiguo Testamento de amor misericordioso de Dios Padre hacia sus hijos, alcanza su cumbre en la páginas del Evangelio, pues Jesucristo resume y compendia –en íntima asociación con María, su Madre– en su misión salvífica toda esta historia de la misericordia divina.

Jesucristo es –en su humanidad santísima y en toda su vida–⁴⁵⁷ la Revelación del Padre. Como dice el Apóstol Felipe, “*el que me ha visto a mí ha visto al Padre*”; mirándole comprendemos en qué consiste el amor, la insondable benevolencia divina. Las obras y la doctrina de Jesús son como una ventana abierta sobre ese tesoro inagotable. Penetrar en el corazón de Jesús es descubrir el amor paterno de Dios que se compadece ante las enfermedades y dolencias del cuerpo y sobre todo ante la miseria espiritual de sus hijos.

No solamente obedece Jesús, sino que el Padre cumple en Él su propio designio paternal: “*Yo no estoy solo porque el Padre está conmigo*” (Jn 16, 32). A pesar de estar invisible, el Padre lleva a cabo toda la empresa de la Encarnación redentora.

Como Abrahán se vio colmado de bendiciones divinas y de una innumerable posteridad por no haber ahorrado a su hijo único (Gn 22, 12–16), *el Sacrificio de su Unigénito es para el Padre fuente de una posteridad innumerable; la de los hijos de Dios adoptivos en Cristo*. Y es para nosotros una fuente de bendiciones: habiendo entregado a su Hijo, el Padre está dispuesto a concedernos todos sus favores (Rom 8, 31 ss). Su amor nos ha abierto de la forma más completa, que se manifiesta especialmente en la máxima manifestación de su amor misericordioso en el perdón

457. Cfr. CEC. 516.

de las ofensas,⁴⁵⁸ por su satisfacción a la justicia divina en lugar nuestro como cabeza de la humanidad redimida.

Dios Padre, “que tanto amó al mundo que envió a su Hijo Unigénito para que todo el que cree en Él no perezca (Jn 3, 16) realiza en la Cruz el parto doloroso de la nueva humanidad. Los “dolores de parto” de que habla el evangelio de Marcos (13, 5–9) subrayan el aspecto maternal del amor del Padre a los hombres, que trasciende lo paternal y maternal, que de Él derivan (cfr CEC 239) en una doble participación complementaria.

Esta imagen designa la fuente de la misericordia de la que el Padre es el modelo supremo, y su reflejo más perfecto en los corazones de Jesús y de María.

El Padre es, en efecto, fuente y meta de la paternidad y de la maternidad humanas, y es normativa de su ejercicio (los padres deben ser intérpretes de la voluntad de Dios según el orden de su Sabiduría creadora). Se expresa igualmente en la paternidad y maternidad espirituales y de modo eminente y paradigmático en la maternidad de María y de la Iglesia (en su dimensión mariana⁴⁵⁹, a la que debe añadirse un especial reflejo paternal en la dimensión petrina que le es complementaria) derivada de la mediación paternal de San José, icono transparente de Dios Padre.⁴⁶⁰

458. Cfr. P. GALOT, *ibid.* Como últimamente han hecho notar algunas voces, es sorprendente que, en el ciclo litúrgico, el culto al Padre no halla suscitado la instauración de una fiesta propia del Padre. Desde hace algún tiempo abundan las iniciativas de petición a la Santa Sede para instaurarla en la Iglesia universal (Cfr. Galot, o. c., 127 ss). El Padre es la única persona divina que no tiene una fiesta particular. Parece ser que no se ha desarrollado aún suficientemente la conciencia filial de los cristianos. Si embargo, el Padre está en el origen de toda la obra de la salvación que conmemora la liturgia en las fiestas dedicadas a Cristo, María y al Espíritu Santo, y continúa presidiéndola. Una fiesta reservada para él, sería la manifestación más notable del homenaje filial de los cristianos. Llamaría la atención sobre la función originaria del Padre en nuestro origen, salvación y destino. Tendría igualmente un valor ecuménico. En efecto, los contactos ecuménicos encuentran en el Padrenuestro una oración que repara la unidad de los hermanos separados, en la plenitud de la fraternidad de los hijos de Dios en el Hijo por obra del Espíritu –las dos manos del Padre– que reúne a la humanidad dispersa por el pecado en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor. Por ejemplo, J. GALOT, *Abba, Père; I Cri du plus ardent amour*, Louvain 1990; A. RIAUD, *Dieu Père, Fils, Esprit Saint*, París 1990; VV. AA. Actas del Simposio 1991, *Dios es Padre*, Salamanca 1991.

459. La función maternal de la Iglesia no puede realizarse sin María, a la que el Espíritu ha convertido en principio de toda maternidad espiritual. Por eso el título <<Madre de la Iglesia>>, no es un puro vocablo piadoso, sino, como dice Pablo VI, debe ser <<objeto de fe católica para todos los cristianos>> (Exhort. Apost. <<Signum Magnum>>, 13 de Mayo de 1967).

Según San Maximiliano María Kolbe, la materna mediación de María en el Espíritu, lejos de eclipsar la de Cristo, refuerza toda su unicidad. Es <<en María, con María, por María (S. Luis M. Grignon de Monfort) como el Espíritu de Cristo hace que todo cristiano pueda decir: <<Jesús es el Señor>> y lo <<modela>> como verdadero hijo adoptivo con respecto al Padre en el Único Hijo amado. (De este tema trato en *La doble misión*, cit. Eph. Mar. 45 (1998)., 469 ss.

Así como la segunda Persona divina aparece en su Encarnación con el nombre de <<fruto de la mujer>>, del mismo modo el Espíritu Santo manifiesta ostensiblemente su participación en la obra de la redención por la Virgen Inmaculada, que siendo una persona completamente distinta de la suya, está tan íntimamente unida a él que rebasa toda comprensión humana. Cfr. H. M. MANTEAU–BONAMY, en *Mariología fundamental*, cit. 336

460. Sobre este tema he escrito ampliamente en el estudio *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia*, Eph. Mar. 49 (1999) 82 ss.

CAPÍTULO II

LOS DOS ASPECTOS DEL EQUIVALENTE ANALÓGICO EN LOS BIENAVENTURADOS, ANTES DE LA PARUSÍA, AL SUFRIMIENTO DE LOS VIADORES.

1. Posibilidad de sufrimiento de algún tipo en Cristo-hombre, la Virgen María y 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 cuándo 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 LUBAC⁴⁶¹ no parece probable –teniendo en cuenta la idea que se hacía 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 tenernos 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”⁴⁶².

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 tipo⁴⁶³. 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 asolaba el mundo, por las buenas almas que tenía en la Iglesia, las cuales le tenían como atadas las manos para no destruirlo*”⁴⁶⁴.

461. o.c., 190.

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

463. En su conocida obra *La evolución mística.*, 744 ss.

464. He aquí un testimonio entre muchos que reportan el P. Arintero y otros conocidos estudiosos de Teología espiritual, al cual más significativo:

“Hija Mía, cuando traje al mundo a Jesucristo, el Salvador de toda la humanidad, Yo era como cualquier otra madre. Mi amor por este niño era tan impresionante, que cuando vi por primera vez su hermoso rostro,

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 epistemológica ya fue estudiada en el epígrafe anterior.

En la quinta Encíclica del Beato Juan Pablo II "*Dominum et vivificatem*", de 18-V-1986, aparece 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"⁴⁶⁵, convence al mundo "en lo referente al pecado"⁴⁶⁶, de su mentira radical⁴⁶⁷.

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

lloré lágrimas de alegría, de pura felicidad. Y sin embargo, sabía que la tarea que había aceptado no sería fácil, aunque no Me daba cuenta, en aquel momento, de lo difícil que sería esta andadura. Cuando contemplaba el precioso rostro de Mi amado Hijo, nada más importaba, excepto Mi deseo de protegerlo en todo momento, costara lo que fuese. Mi Corazón estaba entonces tan unido al de Mi Hijo como todavía lo está hoy. Este Corazón Mío sufría en unión con Él, en cada momento de Su vida en la tierra.

Cualquier alegría que Él sintiera, podía sentirla Yo también. Su risa producía una sonrisa en Mi cara. Su dolor me dolía profundamente. Su Martirio durante la Crucifixión era sentido en cada hueso de Mi cuerpo. Cada clavo que traspasaba Su Carne, traspasaba también la Mía. Cada puñetazo y cada patada que Él recibía de manos de sus perseguidores, lo sentía Yo también. Yo experimentaba el mismo sufrimiento, aunque no estaba presente en muchas de estas torturas que le infligieron, y que fueron ocultadas a Mis ojos y a los de Sus discípulos.

Hoy sufro con Mi Hijo igual que entonces. Cuando se burlan de Él en el mundo actual y es objeto de mofas en público –en los escenarios y en los medios–, en especial por parte de los ateos, derramo amargas lágrimas. Cuando veo cómo Mi querido Hijo llora por los pecados de los que a diario es testigo, lloro Yo también con Él. Veo, siento y vivo Su continuo padecimiento por la humanidad. Jesucristo, el Salvador de la humanidad, ha sufrido por todos vosotros, pero también os ama mucho a todos. Haré todo lo que pueda para cumplir Su más íntimo deseo, de salvar a cada una de las almas en la tierra de las garras del demonio".

465. 1 Cor 2,10.

466. Jn 16,8.

467. 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 abrirán los ojos y seréis 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 inconveniente 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).

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”⁴⁶⁸. 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”⁴⁶⁹. 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”⁴⁷⁰.

2. La expectación de Cristo glorioso –en sí mismo y en sus miembros celestes– de la redención consumada en la escatología intermedia.

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 las 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 ⁴⁷¹. No nos es ahora posible comprender esa impassibilidad 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

468. Gn 6,7.

469. Mt 13, 32.

470. Cf. n. 39.

471. Cf. S. Th. I, 89, 8; *Suppl.* 94.

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.

En sustancia, los sentimientos de los “santos” de la Iglesia triunfante son los mismos que los de los “justos” de la Iglesia militante⁴⁷²: 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”⁴⁷³. En el analogado 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 inadmisibles contemplación intuitiva de la llamarada 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”⁴⁷⁴. 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 fue 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”)⁴⁷⁵.

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

472. 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 desagaviarme, 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”.

473. Cf. 1 Cor 13, 8–13.

474. Rm 9,2.

475. Ex 32, 31–32. Cf. el comentario a Rm 9 en el t. IV de la Biblia de la Universidad de Navarra.

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 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*”⁴⁷⁶.

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.

3. El amor activo y el anhelo expectante del Reino consumado que tienen los bienaventurados en el periodo de la escatología intermedia –activamente presente en el misterio eucarístico– equivalente analógico del dolor físico y moral de los justos viadores por la tremenda realidad del pecado.

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 todos⁴⁷⁷. Pero viven con la seguridad de que la alcanzarán. Por eso, esta espera no puede ser llamada esperanza teologal 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 esperado⁴⁷⁸.

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

477. 1 Cor 15,28.

478. "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, per remotionem fastidii: et

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 purgante –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 modo 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– 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, BOROS, que hacen suya esta tesis de origen protestante), bien como psicológicamente instantánea. M. SCHMAUS, por ejemplo, escribe: “*Los hombres tiene 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*”⁴⁷⁹.

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 de⁴⁸⁰ “*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, 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

eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes proprie loquendo quia obiectum spei est arduum non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare" (S. Th.I-II, 65, 4, 3).

479. De LUBAC, o.c., 423.

480. Ap 6, 9 ss.

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 eternidad ⁴⁸¹.

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 intuitivas, que son inferiores a aquella.

Se llama por eso “visiones de la tarde” (“vespertinae”) o del crepúsculo, por oposición a las “visiones matutinas”, que hacen ver en Dios las cosas creadas ⁴⁸². 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 relación ⁴⁸³. Lo 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

481. Cf. la excelente exposición que hace sobre este punto C. POZO, o. c., 230 ss., que recogemos aquí en resumen.

482. R. GARRIBOU LAGRANGE, *La vida eterna...cit.*, 361.

483. S. Th. I, 12, 10.

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 continuo⁴⁸⁴.

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.

4. 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”.⁴⁸⁵

“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”.⁴⁸⁶

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 Ap 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 Simeón⁴⁸⁷.

484. Cf. R. GARRIBOU LAGRANGE, o.c., 253, 361.

485. Jn 12, 23 y 32.

486. Jn 16, 21.

487. Cf. G. ARANDA, “Los Evangelios de la Infancia de Jesús”, en *Scripta Theologica*, 1982, 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 patriarcal⁴⁸⁸.

Como escribió Juan Pablo II en la “Salvifici doloris”⁴⁸⁹: “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”⁴⁹⁰.

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 y 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”*.⁴⁹¹

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”*⁴⁹². 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

488. Cf. “Comentario de la Biblia de Jerusalén” a Ap 12,2, que pone en relación Jn 19, 25–27 y 16,21 con Is 26, 17; 48, 7–9 y a Lc 1, 28–33 con So 14–17.

489. Cf. nn 25 ss..

490. Col 1,14.

491. n. 26.

492. G S, n. 22.

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*”⁴⁹³ y también del temor al sufrimiento, precisamente porque Él 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*”.⁴⁹⁴

“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”⁴⁹⁵. 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.⁴⁹⁶

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 veremos– la razón formal de la segunda).

493. Cf. Hb 2, 15.

494. Apoc. 21,4. Cf. F. OCARIZ, *Liberación y Teología*, 1985. (Sidec, 450). San JOSEMARÍA Escrivá de Balaguer ha expresado este mismo pensamiento de modo incisivo: “Esta ha sido la gran revolución cristiana: convertir el dolor en sufrimiento fecundo; hacer, de un mal, bien. Hemos despojado al diablo de esa arma; y con ella conquistamos la eternidad”, *Surco* n. 887.

495. *Salvifici doloris*, n. 26.

496. *Ibid.* n.19.

CAPÍTULO III

LA PASIÓN MÍSTICA DE CRISTO EN LA IGLESIA HASTA LA PARUSÍA. PARTICIPACIÓN EN ELLA DE LOS BIENAVENTURADOS. LA PASIÓN EUCARÍSTICA DEL CRISTO TOTAL.

1. *La Pasión mística de Cristo en su Iglesia. Cristo Cabeza sufre místicamente “por sus miembros” y “lo de sus miembros” en la Pasión; y “en sus miembros” después de la Pascua.*

“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”.⁴⁹⁷

En la interpretación literal de este texto paulino, la exégesis se divide en dos opiniones distintas⁴⁹⁸.

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 suyos⁴⁹⁹. 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 místico⁵⁰⁰. 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”⁵⁰¹. La Pasión de Cristo, pues, continúa en los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Esto concuerda con

497. Col I,24.

498. Cf. *Verbum Dei*, Barcelona, Herder 1959, t.4., 309.

499. Cf. I Cor 3,9.

500. cf. Hech 9,14.

501. *Enarrat.in Ps.* 62,4.

la verdad de que la Iglesia es, en sentido verdadero y real, aunque místico, el mismo Cristo.

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*”⁵⁰².

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 Eucarístico⁵⁰³.

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”⁵⁰⁴.

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

1) “Porque Cristo se ha hecho partícipe de los sufrimientos humanos”: en su virtud, “se entra, por las tribulaciones, en el Reino”⁵⁰⁵, se tiene parte en la gloria⁵⁰⁶ y se obtiene fuerza salvífica en la debilidad⁵⁰⁷.

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

503. San JOSEMARÍA 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 soledad 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 pregusta 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).

504. Cf. 2 Cor 4, 8, 11, 14. n. 19.

505. 2 Ts 1, 4–5.

506. 2 Cor 4, 17–18.

507. 2 Cor 12, 9. Fil. 4,13.

2) “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”.⁵⁰⁸

1.1 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 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 San Josemaría 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”⁵⁰⁹.

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 místico⁵¹⁰.

“*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 mortuo Christo*”⁵¹¹.

508. *Salvifici doloris*, n. 20.

509. *Es Cristo que pasa*, n. 168.

510. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jesuchrist.*, 43–44.

511. ML, 38, 389.

Esta presencia virtual de la Iglesia en la Cruz, implica una cierta recapitulación de los sufrimientos de los hombres. Sabido es que, según el Apóstol⁵¹², el misterio de Cristo se resume en que recapitula en Él todas las cosas. Esto significa, en un primer sentido, que desde su Encarnación, por su estructura ontológica, reúne en Él –como nuevo Adán– la humanidad y la divinidad. “*Se unió en cierto modo a todo hombre*”⁵¹³ no en sentido de santificación pasiva, por contagio, sino de constitución en poder ser salvados los que libremente acepten el don⁵¹⁴. 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 Cosmos⁵¹⁵. 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. 11,50.⁵¹⁶

S. Ireneo 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 pecado para salvarlas: “para salvar”, al fin, en Él 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*”⁵¹⁷, sino que también ha llevado recapitulado en sí todo el dolor humano. “*Como Él ha tomado mi voluntad, también ha tomado mi tristeza*”⁵¹⁸.

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 ti, en mi agonía; no solamente para curar tus pecados, sino para sufrir contigo tus dolores”.

512. Ef 1, 10.

513. *Gaudium et spes*, 22.

514. G.S. 22.

515. 1 Cor 15, 25–28.

516. Cf. 23,35.

517. Gal 3,13.

518. S. AMBROSIO, *De Fide ad Gratianum imperatorem*, II c. 7, e. 33. Cf. Charles JOURNET, “L’entrée du Christ dans son Eglise pèlerinante”, *Nova et vetera*, 1954, I., 67 ss. J. MARITAIN, o.c., 40 ss.

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.⁵¹⁹

“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 Cristo⁵²⁰.

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, hermo세ándola 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 negarla⁵²¹. 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 “consolido”⁵²² y sostenido por el espectáculo

519. Cf. *Mystici Corporis* n. 34. Dz 2289, Cf. J. FERRER A., *Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*. “Actas del XVIII simposio internacional de Teología” de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 1998, sobre *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la Teología*, 465-517.

Recuerdo haber oído San JOSEMARÍA 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).

520. *Salvífici doloris*, cit. n. 31.

521. Cf. J. FERRER A., *Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*. “Actas del XVIII simposio internacional de Teología”, cit.,465-517.

522. 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 permanente y 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. ¿Que importa padecer diez

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 místico⁵²³.

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.

1.2 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”*⁵²⁴.

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”⁵²⁵.

Se trata de dos aspectos que, lejos de contradecirse, son complementarios: la Iglesia nada añade a Cristo Cabeza, pues todo lo recibe de Él. Sin embargo se produce un crecimiento, culminación o consumación, pero no a modo de

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? (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n.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., 42).

523. GRIMAUD, *El y nosotros: un solo Cristo.*, 4, c.4; 143–144.

524. *Ibid.* n. 24.

525. Sabida es la importancia de la idea de la Iglesia consumación de Cristo en los padres griegos. Cf. FAYNE, *La Iglesia*, I, 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*).

complemento, sino de participación corredentora en su obra redentora. Como dice Santo Tomás *“la Iglesia es la 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”*⁵²⁶.

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 comenzada.*

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”*⁵²⁷.

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 gracia⁵²⁸. *“Por la gracia como don gratuito de Dios, somos realmente salvados”*⁵²⁹. Pero la salvación es al mismo tiempo fruto de gracia: *“per laboriosam et sociam operam, per studium bonae voluntatis”*⁵³⁰.

526. In Eph. 1, lect. 8.

527. A.A.S. 1943, 217 ss.

528. Cf. FAYNEL, vol.I, o.c., 292.

529. Ef 2,8.

530. C. *Gentes*, 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). (San JOSEMARÍA E. *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

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 Cristo⁵³¹.

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 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”*⁵³².

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”⁵³³.

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

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).

531. *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II., 247.

532. RAISA MARITAIN, *Journal*. 25–XI– 1934., 228.

533. *Sermones*, cit. t. II., 247.

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”⁵³⁴.

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 viva⁵³⁵.

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 ⁵³⁶ 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 del hombre, en cuya historia vive y se desarrolla la redención realizada plenamente en el sufrimiento de Cristo, hasta su consumación en la Parusía”⁵³⁷.

2. 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

534. Cf. J. MARITAIN, *L’Eglise: sa persone et son personel*, trad. esp. Desclée, 1971., 185 ss.

535. Cf. Ch. JOURNET, *L’Eglise du Verbe Incarné*, II, París 1951., 1114.

536. Cf. *Gaudium et Spes*, n. 32.

537. *Salvifici doloris*, n. 24.

"Fue 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 (LG, 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).

“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”⁵³⁸ y es por ello fuente, centro y culmen de toda la vida de la Iglesia.

2.1 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 inmoción incruenta, repite lo que una vez hizo en la Cruz ofreciéndose enteramente al Padre como Víctima gratísima”.⁵³⁹ ¿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”⁵⁴⁰. 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 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.

538. S. Th. III, 73, 3.

539. PÍO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 548.

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

Cristo resucitado está para nosotros –en el altar y en el sagrario– como Cabeza del Cuerpo de la Iglesia y espíritu vivificador⁵⁴¹, 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”⁵⁴².

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 Cristo⁵⁴³. 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 imponente de la infidelidades de las criaturas, de las tuyas y de las mías”⁵⁴⁴.

En la redención objetiva, cumplida en el sacrificio de la Cruz, intervino sólo Cristo, como único mediador⁵⁴⁵ 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 Madre⁵⁴⁶.

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 subjetiva⁵⁴⁷.

541. 1 Cor 15,45

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

543. Col 1,24.

544. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar a la Iglesia*, p., 79.

545. 1 Tim 2, 2–6.

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

547. E. SAURAS, o.c., 62.

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

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 vivimos⁵⁴⁸”.

2.2 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”⁵⁴⁹. 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.⁵⁵⁰

Desde las célebres afirmaciones de S. Pablo a los Corintios (“unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus”, 1 Cor 10, 17, Cf. 11, 25), hasta las recientes declaraciones del último concilio, pasando por los grandes desarrollos

548. Palabras pronunciadas por Mons. Álvaro 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 Dei, 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. (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Vía Crucis*, n. 6). “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 participe 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, identificado con Cristo sacerdote, siendo ipse Christus”.

549. J. A. de ALDAMA *De Eucharistia.*, 398.

550. Cf. p. ej. Com. a. t. XIII de la S. Th III pars de la BAC, de E. SAURAS; 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., 670).

patrísticos, medievales y modernos, la Iglesia ha visto su propia unidad en íntima relación con el misterio eucarístico.⁵⁵¹ 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”.⁵⁵²

El mismo magisterio de la Iglesia se hace eco de esta doctrina tradicional y la propone con su autoridad,⁵⁵³ enseñando que la Eucaristía es el sacramento que “apte significatur et mirabiliter efficitur” la unidad del pueblo de Dios que constituye en Cristo un solo cuerpo⁵⁵⁴. “Signo y causa de la unidad del Cuerpo místico” (Pablo VI, *Myst. fidei*. cit., 772).

La unidad eclesíastica –el “Corpus mysticum”– sería la “res tantum”, o efecto salvífico último del misterio eucarístico, “significata el 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 sacramentales. Tal es, en resumen, la doctrina que nos transmite la tradición y propone el Magisterio, que ha sido calificada dogmáticamente como “próxima 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 operadas en la tradición. Acuñó una frase para designarla que ha hecho fortuna: “La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia”⁵⁵⁵ 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 Eucaristía⁵⁵⁶. 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; se cambió la terminología: “Corpus verum”, que 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.

551 Para este tema, ver P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo.*, 300–404.

552 Pablo VI, *Mysterium fidei*, AAS 67 (1965), 754. J. FERRER ARELLANO, *Almas de Eucaristía*, Madrid, Palabra, 2004. “La Eucaristía, sacramento de la unidad eclesíastica” (Tesis de Laurea en la Univ. Lateranense de 1958, publicada parcialmente en varios estudios de Scripta Theologica, en espera de su publicación integral).

553 Véanse textos en P. RODRIGUEZ, *Ibid.*, 306 a 314.

554 Cc. Vaticano II, LG 3,11.

555 H. De LUBAC, *Méditation sur l’Eglise*, París, 1968, p. 101.

556 H. de LUBAC, *Corpus Mysticum: l’Eucharistie et l’Eglise au Moyen age*, 1946.

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 sacramentado⁵⁵⁷.

Dentro de la imagen de la alianza nupcial, aparecen las tres fases, que encontramos en la patristica, 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,⁵⁵⁸ que aplica personalmente la Redención simbolizada por la unión conyugal (consumación “in via” mediante la vida de fe en régimen sacramental, en estadio peregrinante; prenda de la consumación plena y definitiva en la gloria).⁵⁵⁹

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.

557. Cf. E. SPRINGER, “De SS Eucharistia virtute atque necessitate”, en *Gregorianum*, 1928.

558. “Continuación y amplificación social de la Encarnación”, como le llama la *Encíclica “Mirae charitatis”* de LEÓN XIII

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

2.3 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”.⁵⁶⁰ 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 patrística a Dan. 9,27⁵⁶¹. ¿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 del 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 de ser: la glorificación de Dios, que solo el sacrificio propiciatorio por el pecado puede procurar (como ya señalamos en el capítulo I de la segunda Parte).

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.⁵⁶² 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 teologal de caridad y de fe sin la que, en justo

560. San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 102.

561. Cf. 8,12; 11,32.

562. Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 1977, c. v, “El problema cultural”.

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”,⁵⁶³ del “final del tiempo de los gentiles”,⁵⁶⁴ 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 “resto 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 elegidos que forma el 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”⁵⁶⁵. “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”⁵⁶⁶. 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 excelencia⁵⁶⁷, 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 tiempo⁵⁶⁸.

Por eso, Jesús invita a sus discípulos a levantar la cabeza con gozo “cuando sucedan estas cosas”, porque “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

563. Mt 24, 21; Dan 12, 1; Joel 2, 2.

564. Lc 21, 24.

565. J. RATZINGER o. c., 216.

566. V. Von BALTHASAR. o. c., II, 441.

567. Cf. PACIOS, *La Pasión de la Iglesia*, 1970, passim.

568. "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 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'un solitaire*. Y así mismo en *Le Désespéré*: "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 a los cautivos, convierte a los infieles y protege al género humano" (Cit. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, 666).

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”⁵⁶⁹.

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 formarán 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).

2.4 Las ansias redentoras de Cristo glorioso en el misterio eucarístico. Su oración de petición siempre viva no cesará hasta la última Misa, cuando Él vuelva poniendo fin a la historia de la salvación.

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; 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, y 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”⁵⁷⁰ 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

569. Rm 8, 21 ss. Cf. *Redemptor hominis*, n.8.

570. Hb 10, 14.

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*”⁵⁷¹, precisando así las palabras del Concilio de Trento: “*Idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit*”, después de haberse 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 transubstanciación y las gracias que se derivan del sacrificio de la Misa, con el que quiere continuar ofreciéndose, para aplicar a la 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,⁵⁷² 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 Cruz⁵⁷³, 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 XII⁵⁷⁴; 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.

571. Dz. 2195.

572. Cf. Hb 7, 25, 25. R. GARRIGOU LAGRANGE. “An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat Missas, quae quotidie celebrantur”, en *Angelicum*, 19 (1942), 105–118.

573. Cf. Cc. Trento. Denz.940

641. PIO XII, *Mediator Dei*, 30–XI–1947.

Resumiendo. Continúa adorando, 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”. 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”.⁵⁷⁵

2.5 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 vaso 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”.⁵⁷⁶ (En el fondo del carácter cruento de la Cruz y del 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 segundo⁵⁷⁷

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 del pan, sin que bastara ese anonadamiento supremo (“hic latet simul et humanitas”) al estado glorioso, que ya no puede perder.

575. S. Th. II-II, 83, 11. San JOSEMARÍA E. (Ibid), expresa esa doctrina del Doctor Angélico con estas sugerentes palabras: “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 incesante. Jesús sacramentado nos da un impulso permanente y gozoso a dedicar la entera existencia, con naturalidad, a la salvación de las almas”.

576. A. PIOLANTI, *El Misterio Eucarístico*, vol. I., 163 ss.

577. E. SAURAS, o. c., 61.

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.⁵⁷⁸ (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 corpórea: 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.⁵⁷⁹

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*”.⁵⁸⁰ 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 Él, 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

578. S. Th. III, 76, 46.

579. Cf. Ap 12,12–14; Mt 24,21 ss.

580. *Credo del pueblo de Dios*, de PABLO VI, n.25.

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 Dios⁵⁸¹, y *cuánto valga entablar conversaciones con Cristo: no hay cosa más suave que ésta, nada más eficaz para recorrer el camino de la santidad*⁵⁸².

2.6 La Pasión eucarística de Cristo en el “Sacrificio permanente” del Sagrario. Participación en ella de los bienaventurados y almas purgantes.

“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 applications 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”⁵⁸³. 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”⁵⁸⁴ 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*⁵⁸⁵ que “hace la Eucaristía para que la Eucaristía haga la Iglesia”.

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

581. Cf. Col 3,3.

582. PABLO VI, *Mysterium fidei*, in fine.

583. S. Th. III, 73, 1.

584. Jn. 6,58.

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

todo el bien espiritual de la Iglesia”⁵⁸⁶. “Cuius ratio est quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum”⁵⁸⁷.

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*”⁵⁸⁸. “Cuius ratio est quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum”⁵⁸⁹.

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 y que nos vivifica, está como Hostia ofrecida al Padre, en unión de su Cuerpo místico,⁵⁹⁰ 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.⁵⁹¹

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 almas⁵⁹² “Interpellat pro nobis primo representando

586. Beato JUAN PABLO II, *Alocución*, Madrid, 31-X-1982.

587. Sto TOMÁS. S. Th. III, 79, 1, 1.

588. PO, n.5. Beato JUAN PABLO II, *Alocución*, Madrid, 31-X-1982.

589. Ibid..

590. Panis ille corpus Christi si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enia dicit: “Unus panis, unus corpus multi sumus”. Sic exposuit sacramentum mensae dominicae” (S. AGUSTÍN, ML, 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 el Hermano de Lasalle *Ginés María*, Griñón, 1981. Sobre este tema véase J. FERRER ARELLANO, *San José, nuestro Padre y Señor. La trinidad de la tierra. Teología y espiritualidad josefina*. Madrid, Ed. Arca de la Alianza, 2007.

591. Cf. E. SAURAS, *Teología y espiritualidad del sacrificio de la Misa*; C. XIV, *El Sagrario, sacrificio permanente.*, 145-158.

592. No hay en ello imperfección para Él. Es una nueva expresión de su amor por nosotros. Corresponde al nivel de conciencia estudiado antes, de su alma glorificada que compete a las “visiones vespertinas” correspondientes a su ciencia infusa, medida por la eternidad. Por ellas transmite órdenes a los miembros

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"⁵⁹³. De este deseo participan los bienaventurados, según el grado de su caridad⁵⁹⁴.

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 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, en el cielo y en el tabernáculo ruegan también por nosotros, 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*⁵⁹⁵ 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 y de los mártires*"⁵⁹⁶.

de su Cuerpo místico, con vistas a la buena marcha de la Iglesia militante, instrumento de la progresiva edificación del Reino.

593. Sto. TOMÁS, *In Heb.* 7, 25.

594. S. Th. II, 83, 1.

595. AAS, 1943, 217.

596. 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 Patrem, cuius postulatio contemni nos potest" (S. AMBROSIO, *In Rom* 8,34). Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*, cit., 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, de San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER:

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 sople del Espíritu, en la presencia de Dios Padre”⁵⁹⁷.

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 presencialización 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 hace 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.

"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).

"Me quedaré metido cada día (en la Santa Misa), cumpliendo un propósito antiguo, en la Llagas 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. Procurate 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 salivazos, 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 Llagas 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).

597. San JOSEMARÍA 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, Álvaro DEL PORTILLO: "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).

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.

3. *Participación de los Bienaventurados en la Realeza de Cristo.*

Los bienaventurados intervienen 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 arrebató⁵⁹⁸. 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 Iglesia⁵⁹⁹.

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.

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 intensidad⁶⁰⁰.

598. 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 conque 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).

599. Cf. L G 49.

600. 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.

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”⁶⁰¹.

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 cumple 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 “incommensurable”⁶⁰². Es ella la que da el conocimiento plenamente y gloriosamente manejable del infinito detalle que se requiere para el gobierno de sus criaturas, con vistas a realizar su Obra salvífica, mediante si 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 nivel connatural a su condición psicológica. Así es como ejerce Cristo hombre, Cabeza invisible de la Iglesia, su realeza universal de la que hace participar a su cuerpo místico.

601. PETERSON, *El libro de los ángeles*, trad. Rialp.

602. C. J. FERRER ARELLANO, *Sobre el saber humano de Jesucristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*, cit. Cf. J. MARITAIN, *De la grâce*. cit., 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 a ser infinita "en su orden" (o incommensurable). En ese mismo momento, cuando cesó la condición de viador del que era hasta entonces "comprehensor simulat viator", su visión de todas las facultades beatificadas, y comenzó a ser la regla inmediata de todo su obrar.

Durante su existencia histórica de viador Cristo 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 y el último juicio, 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”⁶⁰³; la duración de *la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, es un tiempo discontinuo como el de los ángeles*. 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 creación⁶⁰⁴.

603. Rom. 8,23.

604Cf. S. AGUSTÍN, *tract.26 in Ioann.*, sub finem.

El 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 vigilante 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).

EXCURSUS

LA EUCARISTÍA HACE LA IGLESIA HASTA SU CONSUMACIÓN ESCÁTOLÓGICA CUANDO EL SEÑOR VENGA EN SU RETORNO GLORIOSO

La Eucaristía –como Sacrificio y Sacramento permanente–significa y causa “toda” la vida de la Iglesia, y la unidad, no solo “consumativa”, de la misma.

Añadimos aquí algunas antiguas reflexiones –que puse por escrito ya en la tesis del doctorado en Teología en la Universidad Lateranense de Roma de 1958, publicada parcialmente en numerosos escritos posteriores⁶⁰⁵– que creemos de interés para fundamentar mejor la afirmación, frecuente en estas páginas, sobre el carácter fontal y central del misterio Eucarístico en la vida de la Iglesia –en su integridad total– sobre el que tanto insistió el Beato Juan Pablo II en su última Encíclica “Ecclesia de Eucharistia”. De ella proceden todas las gracias, de santificación y de mediación –dones jerárquicos y carismáticos– que la constituyen en sacramento universal de salvación, consumada en la vida eterna bienaventurada de la Jerusalén celestial.

En esta proposición –para mí incontrovertible, si se estudian las fuentes teológicas sin prejuicios, pero que, hoy por hoy, no todos los teólogos católicos comparten– me apoyo para fundamentar muchas afirmaciones capitales de este estudio.

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 ⁶⁰⁶.

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

605. Citados en www.joaquinferrer.es.

606. Cf. J. L. ILLANES, “La Santa Misa centro de la actividad de la Iglesia”, en *Scripta theologica*, 1993., 743.

que tiene “unos Dominus, una fides, unum baptisma”⁶⁰⁷. 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”⁶⁰⁸.

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”⁶⁰⁹. Por eso no tiene sentido la llamada “hospitalidad eucarística” a quien no profesa, –al menos implícitamente, según la reciente disciplina, propiciada por el actual ambiente ecuménico⁶¹⁰– la integridad de la fe católica⁶¹¹.

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

607. Ef 4,5.

608. *Exp.I Decretalis II*.

609. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, cit. n. 73; *Conversaciones*, n. 113.

610. Cf. C I C de 1983, canon 844.

611. "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'hostilité eucharistique", en *Nova et vetera* 1975., 63.

Es mérito de P. RODRÍGUEZ (o.c., 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 ("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).

eucarística, la estructura fundamental de la Iglesia, jerárquicamente ordenada. Es una acción de la “Comunidad sacerdotal jerárquicamente estructurada”⁶¹².

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 grado⁶¹³ 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 altar⁶¹⁴, con el celebrante actuando “in persona Christi”⁶¹⁵ 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 redentor⁶¹⁶.

Los textos escriturísticos son perentorios: sin la participación eucarística en el cuerpo y en la sangre del Señor “no tendréis vida”⁶¹⁷ (con clara alusión a su victimación sacrificial), como tampoco “resurrección de vida en el último día”⁶¹⁸. Por

612. LG 11 a.

613. LG 10.

614. "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 todas 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 (LG 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" (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar a la Iglesia*, 1986., 76).

615. LG 28 a.

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

617. Jn 6, 53.

618. Jn 6, 54.

eso la unidad vital de la Iglesia, de los miembros con la Cabeza y entre sí, está causada por esa participación: “*unum corpus multi sumus, omnes quae de uno pane participamus*”⁶¹⁹. (Pueden verse comentados los textos principales en F. Pozo, 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., 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*”, porque 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 disponen 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 coelasti beatitate peregere non desinit*”⁶²⁰.

La confusión procede, a mi parecer, de no distinguir el efecto específico del general del misterio 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* permanente 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 demás 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 perfectum 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*”⁶²¹.

619. 1 Cor 10, 17.

620. Pío XII, *Mystici Corporis*, AAS, XXXV 1943, 217.

621. "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

Así considerada, la Eucaristía es “causa de todo el bien espiritual de la Iglesia”⁶²²: 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 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 corredentora⁶²³.

Por eso la institución de la Eucaristía fue entre todos, el acto fundacional por excelencia de la Iglesia, que de una manera dinámica, misteriosa y sacramental

sacramentalis gratiae” (IV Sent. d. 8, q. 1, a.3, sol. 1).

Sin embargo en ese mismo texto, Sto. Tomás dice del 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”.

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

623. 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 santificación 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 “opues opertum” 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 hace la Iglesia”, en *Scripta Theologica* 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).

presencializa en el tiempo y en el espacio, el sacrificio redentor de Cristo en el Calvario del cual nace la Iglesia.⁶²⁴ “*Esto es mi sangre de la alianza*”. “*Diareje*” es alianza y es testamento: el patrimonio de los bienes salvíficos que entrega a la Iglesia se concentra en la Eucaristía⁶²⁵.

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,⁶²⁶ 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 Calvario⁶²⁷.

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, 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”⁶²⁸. “*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*”⁶²⁹.

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

624. Cf. PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 24.

625. Cf. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, II, Madrid, 1972., 177.

626. Cf. Mt 28, 18.

627. Cf. P. RODRIGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, cit., 129 ss.

628. S. Th., Supl. 36,21.

629. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amor a la Iglesia*, cit.

la de Cristo dependió de la Cruz. “Todos los ministerios eclesiásticos 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”⁶³⁰: 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.

La *dimensión petrina de la Iglesia –la estructura sacramental de la Iglesia “organice structa”* (LG 11) por dones jerárquicos y carismáticos (LG 4)– bajo la autoridad de Pedro y sus sucesores, tiene como razón formal hacer posible el don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la palabra y los sacramentos. Éste tiene como raíz de su eficacia salvífica –y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9) – la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (Cf.1 Cor 10,7). Se une así el *don del Esposo* (“opus operatum”) –nuevo Adán– con la necesaria cooperación del *don de la Esposa*–nueva Eva– (“opus operantis”) para que “se realice la obra de la redención” en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis (3,15) y del Apocalipsis (12 y 13), hasta que se complete el número de los elegidos (la *dimensión mariana de la Iglesia*). Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda –anticipo sacramental– de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que es la nueva Jerusalén –nuestra Madre (Gal.4,26)– que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21,2): “tabernáculo de Dios entre los hombres” (Ap 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

“Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam”.⁶³¹

630. La expresión es de K. RAHNER.

631. S. Josemaría Escrivá de Balaguer, jaculatoria frecuentemente repetida en su predicación y en las obras publicadas desde su experiencia fundacional del 2–X–1928.

ANEXO

¡EN EL SAGRARIO ESTÁ EL SER!

“ El sagrario y la Vida Eterna”. (Testimonio de la Madre Trinidad de la Santa Madre Iglesia, 12–12–1974)

“Yo clamo por el Ser, por la posesión de la conquista del Infinito, por la cercanía de la brisa callada del Espíritu Santo. Suspiro jadeantemente por el Amor; le llamo en una nostalgia profunda que, impulsándome hacia la luz luminosa del Sol Eterno, me lanza vertiginosamente tras Él, sin poder contener el ímpetu candente de mi corazón.

Yo clamo por el Ser en torturas agonizantes de su posesión, en ímpetus continuados de nuevos impulsos que me hacen suspirar constantemente, sin pronunciar palabra, en tendencia incontenible hacia Él, con la velocidad del rayo y el ímpetu del huracán, atraída por la fuerza misteriosa del que Se Es.

Por eso, cuando mi sed de Eternidad me abrasa, cuando mis ímpetus por poseer al Ser parecen arrancarme de la muerte de esta vida, cuando todas las cosas de acá amenazan con separar mi alma del cuerpo en el vuelo de su lanzamiento hacia Dios; impelida en las brasas del amor, corro al Sagrario, donde, en entrega de amor, tras los portones misteriosos que le ocultan, ¡encuentro al Ser!, ¡al Ser Infinito!

¡Cómo he comprendido en esta última temporada la necesidad de que Jesús esté en la Eucaristía!

Si Él no se hubiera quedado con nosotros por amor, ¿cómo podría nuestro amor vivir sin Él?

¡Mis ratos de Sagrario, vividos día tras día junto a “las Puertas de la Eternidad”, tienen pacificado a mi espíritu y sostienen la carrera vertiginosa que, ante la voz del Ser que me invita a seguirle, mi espíritu emprendió hacia Él. Dios es el Todo de mi vida, y el Todo Infinito está en el Sagrario para mí!

Cuántas veces he experimentado como algo interior que me hacía lanzarme hacia Dios, no pudiendo estar más en el destierro. Y, al llegar al Sagrario, apoyada y reposando en el pecho de Cristo, poco a poco irse aquietando mi alma en el ímpetu de su veloz carrera; hasta que, al fin, descansando tranquila y sosegada en amor de respuesta al Amor Infinito, iba viendo que, en el misterio de la Eucaristía, el mismo Dios, en silencio de donación, decía a mi alma: “¡Ven a mí!”

¡Cómo comprendo, ante la experiencia urgente que me impulsa hacia la posesión del Eterno y mi llenura junto a los pies del Sagrario, que ¡¡en el Sagrario

está el Ser!! Misterio inexplicable que el espíritu sabe comprender al intuir su secreto. Dios llama a Él, y, cuando el alma le encuentra en el Sagrario, descansa!

Cuando mi vida fatigada experimenta que no puede más en clamores insaciables del Ser por las apetencias de su posesión, corre al Sagrario. Y allí encuentra, en el modo misterioso que le da la fe, la esperanza de la llenura de cuanto necesita. Por lo que he llegado a comprender, a través de mis ímpetus saciados en la Eucaristía, en un saboreo de misteriosa comprensión, que las puertas del Sagrario ¡son “los Portones suntuosos y anchurosos de la Eternidad”!

¡En el Sagrario está el Ser!, el Ser Infinito que me llama con voz poderosa invitándome a seguirle. Por eso, cuando después de tantos años de consagración, mi espíritu parece que ya no puede contener sus ansias de Dios en luz, necesita –y yo sé que en ello me va la vida, porque así Dios lo imprimiera en mi alma– grandes y descansados ratos de oración ante Jesús Eucaristía, para contener el ímpetu que, en carrera veloz, me impulsa a marchar a la Eternidad.

¡Cuántas veces, sintiéndome morir en ansias de Dios, ajena y como separada de todo lo creado, sin fuerzas físicas para seguir viviendo, he corrido al Sagrario, al silencio silencioso del Verbo Infinito Encarnado; y poco a poco se ha ido apoderando de mí como una dulzura de paz, que, en saboreo sagrado, siendo repletura de mis apetencias, fortalecía mi vida agonizante, para continuar entre los hombres sin volar al Ser definitivamente!

La fortaleza de mi vida, la continuación de mi peregrinar, la fecundidad de mi maternidad espiritual, la llenura de mi espíritu tantas veces acongojado, lo encuentro a los pies del Sagrario. Aún más, el consuelo de mis aflicciones, el beso del Amor Infinito a mi alma llorosa, la caricia de su mano compasiva, el mirar de sus ojos serenos en promesas de amor y la participación tranquila de mis terribles nostalgias por Él, e incluso por los míos en la soledad de mi duro destierro, todo, ¡absolutamente todo!, encuentra pleno sentido en mis ratos de Sagrario junto a las “Puertas majestuosas de la Eternidad”.

Yo sé, porque me lo dice la fe y porque así lo vivo también en una sabiduría de experiencia sabrosa, que el Ser Infinito del mañana de la Eternidad es el Jesús cariñoso de mi Sagrario.

¿Cómo entonces podré egoístamente querer volar a su luz, cuando Él se quedó en mis tinieblas para mí? Por lo que mientras mi alma pueda estar grandes ratos postrada ante el terrible misterio de un Sagrario en silencio, yo esperaré incansablemente el día del Señor.

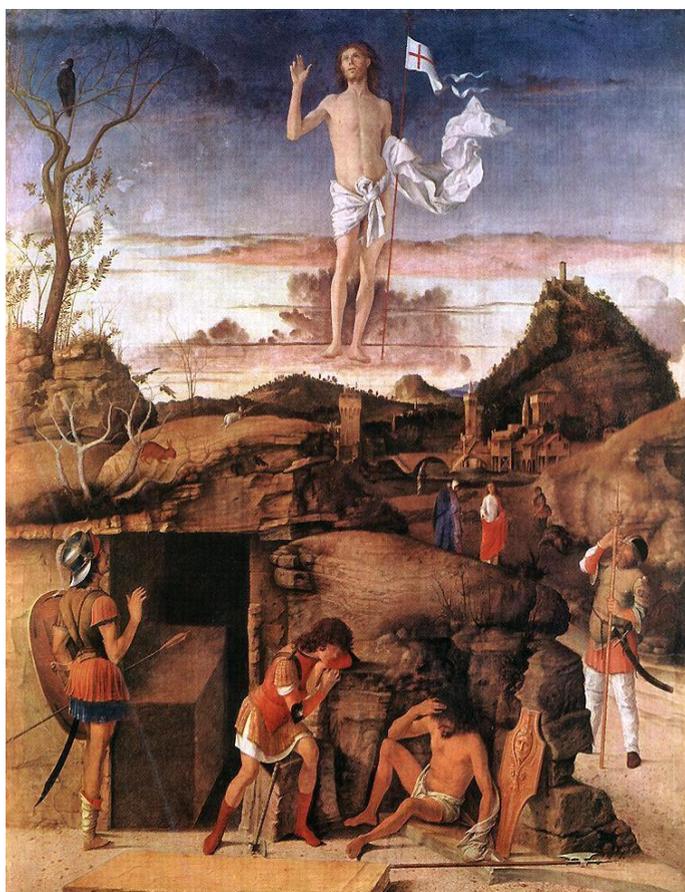
En mi Sagrario lo tengo todo, porque el Todo Infinito es el misterio trascendente que oculta mi Sagrario. Si el hombre supiera el secreto de la Eucaristía ¡¿cómo no vendría a refrigerar su sed y a saciar sus hambres, reverente y adorante, a los pies del Sagrario ante el Dios del Sacramento?!(...)

¡Yo quiero al Ser, y en el Sagrario lo encuentro!

IV PARTE

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA LA PARUSÍA⁶³²

(“El día en el que actuó el Señor”, Sal 117, 29)



632. El texto recoge, con algún añadido, el estudio *La resurrección de Cristo, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la Historia salvífica hasta la Parusía*. VV. AA. “Escatología y vida cristiana”. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de 2001, *Actas*, 387–406.

INTRODUCCIÓN

Este estudio ha sido sugerido por la carta apostólica *Novo millennio ineunte* de Juan Pablo II, en el contexto de su magisterio sobre la historia de la salvación como despliegue temporal del misterio Pascual del Señor misteriosamente trascendente a la historia, hasta su retorno en gloria.

La verdad de la resurrección de Cristo es el dato originario sobre el que se apoya la fe cristiana (cfr. 1 Co 15, 14), acontecimiento que es el centro del misterio del tiempo y que prefigura el último día, cuando Cristo vuelva glorioso. (...) Celebrando su Pascua, no sólo una vez al año sino cada domingo, la Iglesia seguirá indicando a cada generación “lo que constituye el eje central de la historia, con el cual se relacionan el misterio del principio y del destino final del mundo” (n. 35).⁶³³

La fe en la Resurrección tiene por objeto un acontecimiento que es, a la vez, históricamente atestiguado por los discípulos que se encontraron realmente con el Resucitado después de comprobar que el sepulcro estaba vacío, y misteriosamente trascendente en cuanto entrada de la humanidad de Cristo en la gloria de Dios como “el primogénito de entre los muertos” (Col 1, 18). Es, en efecto, el principio de nuestra propia resurrección: ya desde ahora por la justificación de nuestra alma (cf Rm 6, 4), más tarde por la vivificación de nuestro cuerpo (Cf. Rm 8, 11). (CEC 656 y 658), en un proceso que culminará en la transfiguración escatológica del Universo, cuando “Dios sea todo en todos” (1Cor 15, 28). Nosotros lo percibimos en distensión temporal, pero visto desde Dios –en el instante inmóvil de la eternidad– aparece como un único acontecimiento salvífico: “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29). Cualquier acción del Dios hombre tenía una plena eficacia salvífica⁶³⁴, pero por libérrima disposición divina –no sin hondas razones de conveniencia–, la redención no se consuma hasta su muerte y exaltación gloriosa. Pasión y Resurrección constituyen una unidad inseparable: la Pascua del Señor. La “hora” de Jesús, la Cruz gloriosa (cfr. Jn 12, 32), es la causa meritoria de su Resurrección y del don del Espíritu, (“fruto de la cruz”)⁶³⁵.

Si hasta épocas recientes se veía la Resurrección reductivamente como supremo motivo de credibilidad y como un apéndice de soteriología (la exaltación de Cristo

633. Cristo es el fundamento y el centro de la historia, de la cual es el sentido y la meta última. En efecto, es por medio de Él, Verbo e imagen del Padre, que <<todo se hizo>> (Jn 1, 3; cfr. Col 1, 15). *Su Encarnación, culminada en el misterio pascual y en el don del Espíritu, es el eje del tiempo, la hora misteriosa en la cual el Reino de Dios se ha hecho cercano* (cfr. Mc 1, 15), más aún, ha puesto sus raíces, como una semilla destinada a convertirse en un gran árbol (cfr. Mc 4, 30–32), en nuestra historia. (*Ibid* n. 5).

634. Toda la vida de Cristo es revelación del Padre, redención y recapitulación que reconcilia con Dios a la humanidad dispersa por el pecado: Toda ella es, pues –en todos y en cada uno de sus misterios– “*causa salutis aeternae*” (Heb 5, 9. cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, aquí, cit. CEC 516–518).

635. San J. ESCRIVÁ DE BALAGUER acuñó esa sugerente y lacónica expresión, que repetía con frecuencia. Cfr., p. ej. *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 137.

una vez cumplida la redención en el Calvario) ahora se insiste, con razón –volviendo a la mejor tradición teológica– en su eficacia salvífica. Con toda la razón, pero con tal que se haga sin menoscabo de la “hora de la glorificación del Hijo del hombre” (Jn 12, 32), que se cumple en su Pasión y muerte, incurriendo en un unilateralismo de signo opuesto. La resurrección de Cristo es, sin duda causa ejemplar y eficiente de nuestra resurrección de muerte a vida, pero en íntima unión con su pasión y muerte. “La vida cristiana se encamina a la resurrección, que es el fundamento de nuestra fe”. Pero, alerta el Beato Josemaría E. “no recorramos demasiado deprisa ese camino” (cfr. *Es Cristo que pasa*, 95). La Pascua es consecuencia del Jueves y Viernes Santo, y no al revés: sin Sacrificio no hay redención⁶³⁶. Y sin su presencialización sacramental, no se hace operativamente presente su eficacia salvífica de la Pascua del Señor en la historia que culmina en la escatología.

Esta reflexión teológica se propone estudiar las diversas dimensiones de ese proceso histórico de irradiación salvífica de la Pascua del Señor. Ella es, en primer lugar, en cuanto recapitula toda la existencia histórica de Cristo redentor, el centro del misterio del tiempo (I). Es, además, culminación y acreditación suprema de la Revelación (II); y abarca, recapitulándola, la historia salvífica bajo Cristo como cabeza (III). Aparece, en perspectiva trinitaria, como vértice de la autocomunicación de Dios, mediante la doble misión conjunta e inseparable (cfr. CEC 702) del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre– que congregan en unidad a los hijos de Dios, de todas las etnias y tiempos, dispersos por el pecado, en la fraternidad eclesial del Cristo total que incluye a todos los hombres que aceptan con buena voluntad el don salvífico del Espíritu (IV), hasta que se complete el número de los elegidos en la plenitud escatológica del Reino, en el universo transfigurado en la Pascua eterna (V). Veámoslo.

I. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO.

Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cfr. CEC 71), comienza a realizarse el designio benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11, 52). Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las “dos manos del Padre”) para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado

636. *La resurrección no fue meritoria sino más bien merecida* (cfr. *Fil 2, 8–9*), pues el estado de “viador” es esencial para merecer la gracia y satisfacer por el pecado. Pio XII, en la “*Mediator Dei*” se refiere a la falsa opinión, entonces incipiente, según la cual <<no debemos concentrarnos sobre el Cristo histórico, sino sobre el Cristo “pneumático y glorificado” . (...) Por esto algunos llegan al extremo de querer retirar de las iglesias las imágenes del Divino Redentor que sufre en la Cruz (...) estas opiniones falsas son del todo contrarias a la sagrada doctrina tradicional>> (n. 203), y puesto que la Pasión es <<el misterio principal del que proviene nuestra salvación es conforme a las exigencias de la fe católica resaltarlo al máximo, porque constituye como el centro del culto divino al ser el sacrificio eucarístico su representación y renovación diarias, y al estar todos los sacramentos unidos a la cruz con un vínculo estrechísimo>> (n. 204).

unificada por el Espíritu. (Cfr. CEC, 761) Es un proceso que abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo glorioso, triunfador de la muerte en el misterio pascual.⁶³⁷

La obra salvífica de Dios es histórica⁶³⁸. La historia profana y la historia salvífica son en realidad dos dimensiones –orden de la creación y orden de la gracia– de una historia única. Se lleva a cabo a través de una sucesión de acontecimientos libres –que emergen del concurso de la Libertad eterna increada y, fundada en ella, de la libertad creada– situados en el tiempo, que aportan algo nuevo y producen algún cambio. Son los *kairoi*, los tiempos dispuestos y propicios, para un acontecimiento dado (cf. Mc 1, 15; Gál 4, 4; Ef 1, 10). La historia es –como dice acertadamente L. Polo– un discontinuo de comienzos libres⁶³⁹.

HEGEL desfigura la historia bíblica en clave dialéctica inmanentista, inspirada en SPINOZA y en la gnosis dialéctica de J. BÖHME⁶⁴⁰. Tampoco cabe interpretarla como una evolución ascendente y universal desde el átomo hasta el Cristo cósmico, punto omega de un proceso inmanente expuesto a la manera de TEILHARD– con un lenguaje poético cuya ambigüedad parece sugerir un inmanentismo radical sin trascendencia creadora y gratuidad en el designio salvífico sobrenatural que culmina en el misterio de la recapitulación de todo en Cristo.

Las etapas históricas señaladas por los acontecimientos son verdaderos momentos cualitativamente distintos, en progresión creciente extensiva e intensiva de la autocomunicación de Dios; tanto en la preparación de la Encarnación, como en su realización en la existencia histórica de Jesucristo (se produjeron venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús hasta su consumación pascual)⁶⁴¹ y en el ulterior despliegue

637. <<Desde el comienzo y hasta "la plenitud de los tiempos" (Ga 4, 4), la misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre, permanece *oculta* pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten>>. (CEC 702). He desarrollado ampliamente esta temática en J. FERRER ARELLANO, *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu en la historia de la salvación como "Incarnatio in fieri" consecuencias eclesiológicas y mariológicas*, en Eph. Mar. 48 (1998), 405–478.

638. "¡El cristianismo es la religión que ha entrado en la historia!" (*Tertio milenio ineunte*, n. 5). La religión es la expresión de la búsqueda –como a tientas– de Dios por parte del hombre a través de la revelación natural del Creador en la obra de sus manos. La revelación bíblica es un movimiento de signo inverso: Dios sale al encuentro del acontecer histórico del hombre naturalmente religioso que lo busca para manifestarle y hacerle partícipe de su intimidad trinitaria. Supone por ello, la religiosidad connatural al hombre, muy desviada como consecuencia de la caída, asumiéndola, purificándola y elevándola a la filiación divina en Jesucristo –hijos de Dios Padre en el Hijo por obra del Espíritu Santo–. Al margen de la revelación judeocristiana, las religiones no parecen superar, en la mayoría de los casos –al menos a nivel institucional– un pantéismo atemporal *de orden cósmico*, que diviniza las fuerzas de la naturaleza en expresiones mítico-rituales (politeísmo y dualismo), o *de orden místico natural*, en una búsqueda del Absoluto por iluminación introspectiva, allende toda expresión conceptual. Sobre esta temática trato ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2001.

639. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad. (Persona y relación)*. Pamplona 1998. c. I y III.

640. Cfr. V. H. VON BALTHASAR, *Teológica*, 3. *El Espíritu de verdad*, Madrid 1998, 153 ss. En cuanto al influjo de J. Böhme, véase la conocida obra sobre Hegel de C. FABRO.

641. Especialmente en el bautismo en el Jordán (cfr. Hech 10, 37–38) y en la hora de Jesús. Cfr. Las catequesis de Juan Pablo II de VII–1990 y Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 75 ss.

de su plenitud desbordante, por el ministerio de la Iglesia peregrina –como sacramento universal de salvación–, hasta la escatológica recapitulación (Ef 1, 10) de todo en el Cristo total de los hijos de Dios dispersos por el pecado, en un universo transfigurado al fin de la historia salvífica, en la Parusía del Señor entronizado a la derecha del Padre desde la gloriosa Ascensión a los cielos. Es por ello, centro del misterio del tiempo.

En Cristo la cumbre del progreso histórico se da ya, virtualmente, en la consumación del misterio Pascual. Comienzan con Él, los tiempos escatológicos (la plenitud de los tiempos). La historia de la salvación es mero despliegue de su plenitud desbordante –por anticipación o derivación de la Pascua del Señor– hasta la formación del Cristo total, cuando se complete el número de los elegidos en un universo transfigurado: nuevos cielos y nueva tierra.

“El día en que Cristo resucitó de entre los muertos (que se hace presente en el domingo, la Pascua semanal) es también el día que revela sentido del tiempo. (...) Atraviesa los tiempos del hombre, los meses, los años, los siglos como una flecha recta que los penetra orientándolos hacia la segunda venida de Cristo, la Parusía, anticipada ya de alguna manera en el acontecimiento de la Resurrección. En efecto, todo lo que ha de suceder hasta el fin del mundo no será sino una expansión y explicitación de lo que sucedió en el día en que el Cuerpo martirizado del Crucificado resucitó por la fuerza del Espíritu y se convirtió a su vez en la fuente del mismo Espíritu para la humanidad. Por esto, el cristiano sabe que no debe esperar otro tiempo de salvación, ya que le mundo, cualquiera que sea su duración cronológica, vive ya en el último tiempo”⁶⁴².

Las audiencias generales del Santo Padre de los últimos meses de 1997, tuvieron como tema el misterio del tiempo, a la luz de Cristo. Publicadas bajo el epígrafe “Cristo en la historia”. Comenzaba así la primera sección de la escatología cristiana (“creo en la vida eterna”), en la que culminaban sus admirables catequesis sobre el Credo. En ellas explica el porqué y en qué sentido la resurrección de Cristo es el centro del misterio del tiempo en cuanto culminación de la Encarnación que inicia el ingreso de la eternidad en el tiempo histórico del hombre para salvarle. He aquí un resumen de su argumentación, que glosamos a continuación.

Dios es el señor del tiempo no sólo como creador del mundo, sino también como autor de la nueva creación en Cristo. Él ha intervenido para curar y renovar la condición humana, profundamente herida por el pecado. Al crear el universo, Dios creó el tiempo. De él viene el inicio del tiempo, así como todo su desarrollo sucesivo en la historia.

642. JUAN PABLO II, carta apostólica *Dies Domini*, n. 75. “En el orden religioso la cumbre del progreso se ha dado ya: es Cristo, alfa y omega, principio y fin (Ef 1, 10). En la vida espiritual no hay una nueva época a la que llegar. Ya está todo dado en Cristo, que murió, y resucitó, y vive y permanece siempre. Pero hay que unirse a Él por la fe, dejando que su vida se manifieste en nosotros, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *Alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo!”. (San J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 104).

La entrada en la eternidad en el tiempo a través del misterio de la Encarnación hace que toda la vida de Cristo sea un período excepcional. El arco de esta vida constituye un tiempo único, tiempo de la plenitud de la Revelación, en la que Dios eterno nos habla en su Verbo encarnado a través del velo de su existencia humana. Aplicándose a sí mismo la expresión <<Yo soy>>, Jesús hace suyo el nombre de Dios, revelado a Moisés en el Éxodo. En el evangelio de San Juan esta expresión aparece varias veces en sus labios (cfr 8, 24, 28, 58; 13, 19). Con ella Jesús muestra eficazmente que la eternidad, en su persona, no sólo precede al tiempo, sino también entra en el tiempo.

Por este misterio, la historia humana ya no está destinada a la caducidad, sino que tiene un sentido y una dirección: ha sido como fecundada por la eternidad. Se trata del tiempo que permanecerá para siempre como punto de referencia normativo: el tiempo del Evangelio. “El hecho de que el Verbo de Dios se hiciera hombre produjo un cambio fundamental en la condición misma del tiempo. Podemos decir que, en Cristo, el tiempo humano se colmó de eternidad.

Es una transformación que afecta al destino de toda la humanidad, ya que <<el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre>> (Gaudium et spes, 22). Vino a ofrecer a todos la participación en su vida divina. El don de esta vida conlleva una participación en su eternidad. Jesús lo afirmó, especialmente a propósito de la Eucaristía: <<El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna>> (Jn 6, 54)⁶⁴³.

La Pascua del Señor es el misterio recapitulador de todos los “acta et passa Christi”. Todos los instantes de su existencia histórica tenían un valor infinitamente satisfactorio y meritorio. Pero aunque infinitamente salvíficos en sí mismos, por disposición divina no eran redentivos sino en cuanto intencionalmente referidos al Sacrificio del Calvario, que mereció la resurrección de entre los muertos, su ascensión a la derecha del Padre y el envío del Espíritu – fruto de la Pascua del Señor–, que nos hace partícipes de la novedad de vida de Cristo glorioso. “El Verbo hecho hombre no es disposición próxima para nuestra resurrección, sino el Verbo hecho hombre y resucitado (resurgens) de entre los muertos”. (Tomás de Aquino, III, Sent, dist. 21, q2 a1 ad1). Nuestra nueva vida en Cristo es, pues, obra del Cristo resucitado en cuanto resucitado (Sum. Th. III q56 ad3)⁶⁴⁴. Es el misterio

643. “El efecto del banquete eucarístico es la posesión, ya desde ahora, de esa vida. En otra ocasión, Jesús señaló la misma perspectiva a través del símbolo de una agua viva, capaz de apagar la sed, el agua viva de su Espíritu, dada con vistas a la vida eterna (cfr Jn 4, 14). La vida de la gracia revela, así, una dimensión de la eternidad que eleva la existencia terrena y la orienta, en una línea de verdadera continuidad, al ingreso en la vida celestial”. (Cfr. las AA. GG. de 1997, 19–XI, 26–XI, 3–XII y 16–XII).

644. “La Resurrección de Cristo, dice la Glosa, (PL 191, 295), es causa de la resurrección del alma al presente y del cuerpo en el futuro”. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Ibid*, en los dos artículos estudia la causalidad de la Resurrección de Cristo respecto de la nuestra en dos momentos: su eficacia respecto de la resurrección de los cuerpos (a1) y de la resurrección de las almas o justificación (a2). Dios es la causa eficiente principal de la justificación del alma y de la resurrección del cuerpo; y es la humanidad de Cristo, en la totalidad de su misterio pascual, Muerte y Resurrección, su causa instrumental (cfr. Q51 a1 ad2). La muerte es causa ejemplar de la renovación del pecado, y la resurrección de la donación de una vida nueva. (Cfr Rom 4, 25). Pero sólo la Pasión y muerte de Cristo –toda su existencia redentora en amor obediente a la voluntad salvífica del Padre “hasta la muerte y muerte de cruz en ella intencionalmente presente– *es causa*

recapitulador en el que convergen todos los misterios –acciones y pasiones– de la vida de Cristo; cada uno en si mismo de valor infinito. Son, pues, “causa salutis aeternae”; pero lo son en tanto que recapitulados en la “consumación” pascual (cfr. Heb 5, 9) de la existencia redentora de Cristo.

Valga como ilustración por analogía la comparación con el misterio de la transustanciación eucarística. Todas las palabras de la consagración sacramental son eficaces. Pero sólo cuando concluye la recitación de las mismas que significan y realizan la singular y admirable conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo –al pronunciar el último fonema que se requiere para expresar el sentido teológico que “anuncia la muerte del Señor hasta que venga”– acontece la presencia salvífica de Cristo ofreciendo el divino Sacrificio del Calvario: de la “hora de la glorificación del Hijo del hombre”, para realizar la obra de salvación con la cooperación de su esposa, la Iglesia (que aporta –como don de la Esposa– lo que falta de la Pasión de Cristo su Esposo).

La “Hora” de Jesús, es el momento supremo establecido por el Padre para la salvación del mundo; la Hora de la glorificación del Hijo del hombre, cuando atrae todo hacia sí en el trono triunfal de la Cruz (cfr Jn 12, 23 ss.). Jesús muriendo a impulsos del Espíritu eterno (Heb 9, 14), que poseía como hombre en plenitud de gracia y de verdad, “transmitió el Espíritu” (Jn 19, 30); expresión que históricamente significa devolver al Padre, mediante la muerte, aquel soplo vital que de El había recibido, pero que teológicamente indica también el don del Espíritu a los creyentes. Aquel Espíritu que Él mismo ha recibido del Padre, se derrama ahora como fruto de la Cruz, en el mismo el momento en que, después de la resurrección, dirigiéndose a los Once, alentó sobre ellos y les dijo: “recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 22).

El estado de kenosis, de Siervo, culmina en la cruz y en el descenso a los infiernos; con la resurrección comienza otro glorioso, el del “sentarse a la derecha de Dios”. En el primer estadio Cristo recibió en Espíritu; fue santificado y guiado por él. En el segundo estadio, está “sentado a la derecha de Dios”, es hecho semejante a Dios y, de esta manera, puede como hombre incluso, dar el Espíritu. “La elevación mesiánica de Cristo por el Espíritu Santo alcanza su cumbre en la resurrección, en la cual se revela también como Hijo de Dios, “lleno de poder” (Juan Pablo II, Dev 24). La resurrección–glorificación es el momento decisivo para que Jesús adquiera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de Dios por medio del

eficiente moral meritoria de la exaltación de su Humanidad, y de la justificación y la futura resurrección del hombre.

El Padre resucita a Cristo (Rom 8, 25; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 5, 15; Eph 1, 19; Col 2, 12) y nos justifica a nosotros (Rom 3, 26; 8, 30; Gal 3, 8). *Nos justifica* –como primicias (cfr. Rom 8, 23) de la futura resurrección de gloria a cuantos perseverasen hasta el fin– *en Cristo y por la acción resucitadora de Cristo*. De este modo, *la Resurrección de Jesús constituye la primera, y en cierto sentido la única de las obras vivificantes del Padre en un mundo nuevo, pues todas se cumplen anticipadamente en el misterio de su Resurrección*, en su virtualidad salvífica que irradia en la historia de la salvación la cual alcanza su plenitud y consumación en la Jerusalén celestial: “Por gracia habéis sido salvados: nos vivificó juntamente con Cristo y con Él nos resucitó, y Él nos hizo sentar en los cielos” (Eph 2, 3–6) (cfr. F. X. DURRWELL *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona 1962, 45–51). Sobre este tema véase P. RODRÍGUEZ, *Resurrección de Cristo*, Teología., GER, 175.

Espíritu. “Nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro” (Rom 1, 3–4)⁶⁴⁵. La efusión del Espíritu en Pentecostés – fruto del ofrecimiento redentor de Cristo y la manifestación del poder adquirido por el Hijo ya sentado a la derecha del Padre– formó la Iglesia⁶⁴⁶.

La Pascua del Señor –su Muerte y Resurrección– alcanza “praesentialiter” todos los lugares y tiempos, no sólo por la virtus divina –que en virtud de la unión hipostática es propia de todos instantes de la vida de Cristo–, sino también por la virtus de su realidad humana plenamente deificada en el alma y en el cuerpo, que ha penetrado, en la integridad de su ser, y de su obrar salvífico –recapitulado en su consumación pascual en la doble dimensión de su muerte *in fieri* y de su resurrección *in fieri*,– en la eternidad participada de la gloria para atraerlo hacia la nueva vida por obra del Espíritu (cfr. Jn 12, 32) que todo lo renueva. Lo hace todo a través del ministerio de la Iglesia que culmina en la liturgia (SC 9), cuya raíz y centro es el misterio eucarístico “la fuente de la que todo mana y la meta a la que todo conduce”⁶⁴⁷.

El Catecismo de la I. C. (n. 1085) lo expresa así: “En la liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual. Durante su vida terrestre Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el misterio pascual. Cuando llegó su hora (cf Jn 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre “una vez por todas” (Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección permanece y atrae todo hacia la Vida”.

Comencemos con la presencia metahistórica del acontecimiento de la muerte de Jesús “*in fieri*” en la Cruz, en el momento de entregar su espíritu al Padre –consumación y recapitulación de todos los misterios de la vida redentora de Cristo–, que hace posible su presencIALIZACIÓN sacramental en el sacrificio eucarístico, de cuyo valor propiciatorio deriva toda la vida sobrenatural que el Espíritu Santo –como

645. “Nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: *Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy*” (Act 13, 32–33). Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit. 75 ss.

646. Cfr. Beato UAN PABLO II, AG, 28–III–1990, 4. Sus espléndidas catequesis sobre la misión del Espíritu y su intervención activa en el Sacrificio de Cristo y en la Resurrección y acontecimientos pascales son de 1–VIII–90 y 22–VII–90.

647. JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes*, 30–III–2000, n. 9. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La Eucaristía hace la Iglesia* en “Scripta Theologica”, XXXIII (2001)243–258. *Corredención mariana y mediación sacramental*, en *Inmaculata Mediatrix*.

fruto redentivo de la Cruz de Cristo— derrama sobre el mundo para reconciliarlo con Dios (con la cooperación de la Iglesia, su Esposa).

En el momento mismo de su muerte en la Cruz salvadora comenzó la plena glorificación de la humanidad de Cristo en su alma —en el instante mismo de la separación del cuerpo—, ya antes de la Resurrección. No porque el alma de Jesús no gozara antes de la visión inmediata de la divinidad⁶⁴⁸, como afirman algunos autores, sino porque al separarse del cuerpo pasible —en el momento de la muerte “in fieri”—, cuando “inclinato capite tradidit spiritum”, entró su humanidad íntegramente en la gloria de su plena semejanza divina. Estaba como “retenida” en el ápice de su espíritu, aquella plenitud de gracia consumada en visión que irá progresivamente penetrándola hasta invadir de modo plenario la integridad de su Humanidad, en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23), en la que atrae todo hacia sí por obra del Espíritu. “Nondum erat Spiritus datus quoniam nondum erat glorificatus” (Jn 7, 39. Cfr. Heb 5, 9).

No fue la violencia padecida la que causó la separación del alma y del cuerpo de Jesús (Jesús murió antes de lo que esperaban sus verdugos). “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita sino que yo la doy libremente... este es el mandato que he recibido de mi Padre” (Io. 10,17). Fue el amor, en su supremo grado, el que le hizo morir en un acto de supremo sacrificio por el que se somete voluntariamente al mandato de su Padre en un acto de perfecta obediencia libérrima⁶⁴⁹. El Verbo divino actuando por la instrumentalidad de su libre voluntad humana quiso el sacrificio supremo: que fuesen separados el cuerpo y el alma con la consiguiente privación de la vida humana, por la más total y terrible ruptura que pueda sufrir nuestra naturaleza. Y este holocausto, el mayor que cabe, lo quiso por amor a su Padre y a los hombres. En este momento la caridad de Cristo que era todavía “viator” franqueó el abismo que separaba lo finito de lo infinito, en un grado de perfección suprema e insuperable, que corresponde a la caridad que poseía como “comprehensor”, en el paraíso de su alma; más allá de la serie infinita de grados de perfección creciente (“crecía en edad, sabiduría y gracia”)⁶⁵⁰.

Cuando, inclinando la cabeza, entregó su espíritu, (Jn 19,30), entró por sus padecimientos, en su gloria (Cf. Lc 26,27) de manera plena: consumado, quedó constituido, como nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad de “hijos de Dios dispersos por el pecado” (Jn 11,52), y como causa salutis aeternae (Cf Heb 5,9), para cuantos la invocan con fe, atraídos (Jn 12,32) por la gracia del Espíritu que conquista para nosotros desde la Cruz salvadora. Aquel acto de caridad infinita por el que

648. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen de las nuevas tendencias*. Actas del XVIII Simposio int. de Teología, Pamplona 1998., 466–517.

649. "Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa—infinita— como su amor. Pero el tesoro infinito de su generoso holocausto nos debe mover a pensar: ¿Por qué me has dejado, Señor, este privilegio, con el que soy capaz de seguir tus pasos, pero también de venderte? Llegamos así a calibrar el recto uso de la libertad, si de dispone hacia el bien, y su equivocada orientación cuando con esa facultad el hombre se olvida, se aparta del amor de los amores" (San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 26).

650. Cfr. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'Humanité du Jésus*, París 1967., 147 ss.

entregó su espíritu a su Padre –provocándole el estado de muerte, por separación del cuerpo (el cadáver fue sepultado) del alma glorificada que descendió a los infiernos– aquel acto, repito, entró a participar de la eternidad participada propia de la gloria y alcanza –en su virtud– “praesentialiter” toda la historia de la salvación. La sombra salvífica de la Cruz gloriosa abarca así a todos los hombres de todos los tiempos.

En cuanto a la presencia metahistórica del hecho mismo de la Resurrección *in fieri*, no puede entenderse, obviamente, como una permanencia *in aeternum* del tránsito de muerte a vida, porque el estado de muerte –a diferencia de su muerte *in fieri*, como acto de amor obediente, en el sentido explicado–, respecto al cuerpo del Señor, es sólo pasado y no ha penetrado, en sí mismo, en la eternidad. En cambio, sí es permanente –eterno por participación– el surgir de la nueva vida inmortal de Cristo (merecido por su amor obediente hasta la muerte de cruz, Fil 2, 8–9).

Esto, quizá, explica –según F. Ocariz– por qué Santo Tomás afirma que la causa eficiente de nuestra futura resurrección será Cristo resucitado, y otras veces que será Cristo resucitando. Misteriosamente, los dos conceptos de algún modo coinciden⁶⁵¹.

He aquí porqué el resurgir de Cristo a una novedad de vida, es –en unión indisoluble con su muerte “*in fieri*”, libremente aceptada con la que forma un único misterio pascual–, el “día en el que actuó el Señor”; pues en él convergen y se recapitulan todos los instantes de la existencia redentora de Cristo, que lo anunciaban y anticipaban; y domina todos los tiempos con una permanente presencia: que atraviesa, como un eje, la historia humana para librarla del poder de las tinieblas. La irradiación salvífica del misterio pascual atraviesa la historia desde alfa hasta el omega. Es, verdaderamente, el centro del misterio del tiempo, que prefigura el último día cuando Cristo vuelva glorioso a entregar su Reino al Padre.⁶⁵²

II. CRISTO VENIDO EN LA CARNE, MUERTO Y RESUCITADO, DOGMA FUNDAMENTAL Y ACREDITACIÓN SUPREMA DE LA REVELACIÓN DIVINA EN EL QUE CONVERGEN TODOS LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO⁶⁵³.

Veamos a continuación cómo –en su acontecer histórico y en su presencialidad metahistórica– el misterio pascual es la culminación y acreditación suprema de la Revelación.

“La resurrección de Cristo está estrechamente unida con el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios: es su cumplimiento, según el eterno designio de Dios. Más aún, es la coronación suprema de todo lo que Jesús manifestó y realizó en toda

651. Cfr. F. OCARIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 308. La *mysterienlehre* de Odo CASEL, que se paroxima a lo que aquí se dice. Véase *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953; *Misterio del la Cruz*, Madrid 2 ed 1964. Cfr. T. FILTHAUT, *Teología de los misterios*, Bilbao 1963. Ofrece amplia bibliografía sobre él. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VI, Madrid 2 ed 1963, 771–773.

652. Cf. *Tertio Milenio ineunte*, 35.

653. Así se expresa V. SOLOVIEV en *Le développement dogmatique de l'Eglise*, París 1991, 90 ss.

su vida, desde el nacimiento a la pasión y muerte, con sus obras, prodigios, magisterio, ejemplo de una vida perfecta, y sobre todo con su transfiguración. El nunca reveló de un modo directo la gloria que había recibido del Padre antes que el mundo fuese (Jn 17, 5), sino que ocultaba esta gloria con su humanidad, hasta que se despojó definitivamente (cfr. Flp 2, 7–8) con la muerte en la cruz.

“En la resurrección se reveló el hecho de que en Cristo reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente (Col 2, 9; cfr. 1, 19). Así, la Resurrección completa la manifestación del contenido de la Encarnación. Por eso, podemos decir que es también la plenitud de la Revelación. Por lo tanto, ella está en el centro de la fe cristiana y de la predicación de la Iglesia”⁶⁵⁴.

Es como “la clave de bóveda de todo el edificio de la revelación (...). Toda la predicación de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, o a través de los siglos y de todas las generaciones, hasta hoy, se refiere a la resurrección, y saca de ella fuerza impulsora y persuasiva, así como todo su vigor” (Beato JUAN PABLO II, *Ibid*).

La resurrección de Jesucristo es, pues, al mismo tiempo punto culminante de la historia de la salvación y, por tanto, objeto central de la fe, que implica –como clave de bóveda y coronación de todo el edificio de la revelación– todos los misterios revelados; y su acreditación como motivo supremo de credibilidad de la misma. Todos los otros signos de credibilidad –milagros y profecías– convergen en el “signo de Jonás. Son “gestos”, “prefiguraciones”, o “anuncios” que anticipan la resurrección del Señor de entre los muertos y convergen en ella, como interpreta Jesús la ley y los profetas en su conversación con los discípulos de Emaús.

La resurrección es, por ello, el fundamento de la fe cristiana: la confirmación de todo lo que el Señor había “hecho y enseñado” y de su propia divinidad; de que era verdad, lo que había afirmado: “antes de que Abraham existiera, Yo soy” (Jn 8, 58). Yo soy: YHWH, el Hijo de Dios.

Como acreditación suprema de la fe, está conectada con una serie de signos históricos atestiguados por el Nuevo Testamento, tales como la muerte de Jesús, la situación de los discípulos, la sepultura, el sepulcro vacío, el primer anuncio a las mujeres, las apariciones, la comunidad reunida, germen de la Iglesia (nacida “quasi in occulto” del costado abierto de Cristo, y manifestada como tal en Pentecostés), la primera predicación apostólica⁶⁵⁵.

III. EL MISTERIO PASCUAL CENTRO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA DEL MUNDO.

Veamos ahora como la muerte y resurrección de Cristo abarca, recapitulándola, toda la historia humana, en virtud de la eternidad participada, que le hace

654. Beato JUAN PABLO II, “Audiencia general”, 8–III–1989, 9.

655. Cfr. S. PIÈ I NINOT, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989, 285 ss. (2ª ed. 2001, muy reformada y ampliada). Sobre las apariciones pascuales en los 40 días previos a la Ascensión, véase el resumen CEC nn. 641 a 645.

salvíficamente presente a lo largo del tiempo y del espacio hasta la Parusía; construyendo en la historia el Reino de Dios hasta su consumación en la Parusía. Antes de Cristo venido, por anticipación del misterio Pascual. Después, por derivación, en y a través de la actividad salvífica de la Iglesia.

La sombra de la Cruz gloriosa del Mesías triunfador de la muerte –la *schekinah*, manifestada a veces en la gloria de la nube luminosa en la teofanías del Antiguo Testamento (cfr. CEC 697)– es la irradiación de la Pascua del Señor, que se proyecta salvíficamente desde las puertas del paraíso perdido, en virtud de la espera confiada – más o menos explícita– en la salvación mesiánica. Sólo después de Cristo venido desplegará su pleno “poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos” (Rom 1, 4), desde Pentecostés, por el ministerio de la Iglesia, cuya fuente y culminación es su vida litúrgica que tiene su centro y raíz en el Sacrificio eucarístico.

Su ascensión y entronización a la derecha del Padre “le constituye en los cielos Dios y Señor en plenitud de poder, enviando desde allí los dones divinos del Espíritu a los hombres” (cfr. S. Th. III, 57, 6), en orden al establecimiento de su reino mesiánico, que implanta progresivamente su señorío universal, en y a través del misterio de la Iglesia –que vive de la Eucaristía, raíz y centro de su actividad–, como instrumento de la progresiva dilatación del Reino de Dios hasta su plenitud escatológica en la Parusía.

La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. Ireneo la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su vértice y perfección en el Hombre–Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad.

“La resurrección de Cristo es el mayor evento en la historia de la salvación y, más aún, podemos decir que en la historia de la humanidad, puesto que da sentido definitivo al mundo. Todo el mundo gira en torno a la Cruz, pero la cruz sólo alcanza en la resurrección su pleno significado de evento salvífico. Cruz y resurrección forman el único misterio pascual, en el que tiene su centro la historia del mundo. Por eso, la Pascua es la solemnidad mayor de la Iglesia: ésta celebra y renueva cada año este evento, cargado de todos los anuncios del Antiguo Testamento, comenzando por el Protoevangelio de la redención, y de todas las esperanzas y las expectativas escatológicas que se proyectan hacia la <<plenitud del tiempo>>, que se llevó a cabo cuando el reino de Dios entró definitivamente en la historia del hombre y en el orden universal de salvación”⁶⁵⁶No se entendería toda la riqueza de la resurrección de Cristo si se la viese como un hecho aislado, que de repente acontece de un modo singular. Sólo en el conjunto de la intervención salvífica de Dios en la historia se comprende plenamente su sentido.

656. Beato JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 22–II–89.

Esta historia de la salvación humana, comenzada en la creación, prefigurada en el Protoevangelio, puesta en acción de modo singular con Abraham y la promesa, realizada en figura con la liberación de Egipto y la Alianza, fue anunciada proféticamente como salvación mesiánica y Alianza segunda y definitiva con la efusión del Espíritu Santo y con la promesa de vida y resurrección. La historia de la salvación desemboca en Cristo. Todo culmina en su muerte redentora y en su gloriosa resurrección, ascensión, y envío del Espíritu –la Pascua del Señor– como inauguración de la victoria sobre la muerte y el pecado⁶⁵⁷.

Es más, los hechos de la vida de Cristo son la continuación, de forma más perfecta y definitiva, de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento, que atestiguan la virtualidad salvífica de los primeros, al paso que disponen a la humanidad caída a su advenimiento. Antiguo y Nuevo Testamento son las etapas sucesivas de un mismo designio de Dios en las cuales se manifiestan “las mismas costumbres” de Dios –según la antigua tradición patristica que se remonta a San Ireneo–, se hacen presentes el Verbo y el Espíritu con perceptibilidad históricamente discernible (a la luz –por supuesto– del Nuevo Testamento) (22).

La profecía nos muestra en los acontecimientos mesiánicos escatológicos la continuación de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento que los prefiguran tipológicamente. Hechos y palabras proféticas en unidad estructural significan y contienen el misterio de la salvación del hombre por la autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu. No otra es la esencia de la divina Revelación (Cfr DV, 2).

A esta luz, la Encarnación del Verbo no se nos aparece como un acontecimiento inusitado, sino como la consumación de un designio que alienta desde los orígenes de la historia, ya que desde estos, se manifiesta un Dios que interviene salvíficamente en la historia humana. (Cfr. DV 3; CEC, 410). Y la Encarnación redentora cuya consumación es la Pascua del Señor será su suprema intervención escatológica, en un proceso que concluye con la recapitulación en el Cristo total, de cuantos hayan abierto su corazón al don del Espíritu, en un universo transfigurado⁶⁵⁸.

Después de la venida de Cristo a la historia no es un más allá de Cristo en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Ésta

657. Cf. D. MUÑOZ LEON, *Resurrección de Cristo*, Sagrada Escritura, Ger, 163.

658. La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es –según San Ireneo–, *la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre* que se encuentra en toda la historia sagrada en un progresivo “acostumbrarse” de los hombres a Dios y de Dios a los hombres, tan distanciados y opuestos a Él tras la caída (cfr. CEC 53). Por eso la referencia al Antiguo Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta *demonstración* en el sentido que Ireneo y Clemente, conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de El (Luc. 24, 27), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación, y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús. Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Madrid 1965, cc. 1 y 2 passim. Sobre este tema, cfr. J. FERRER ARELLANO, *La doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo en la historia de la salvación como “Incarnatio in fieri”*, cit. en nt. 3.

constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera –y en el cosmos– de lo que primero fue consumado en Él con los acontecimientos pascales. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le precede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida –con la fuerza de su Espíritu que irradia desde el misterio pascual– y todo lo que le sigue emana de Él; estableciendo progresivamente su Reino, que “echa fuera” al príncipe de este mundo (cfr. Jn 12, 31), por anticipación o derivación, a lo largo de la historia de la salvación, que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal.

Cristo vino, enviado por su Padre con la fuerza del Espíritu, a “destruir las obras del diablo” (Jn 3, 8), para arrebatarnos de su poder tiránico y conducirnos al Reino del Hijo de su amor (cfr. Col 11 13). La dura batalla contra los poderes de las tinieblas, en un mundo que yace tras la caída, “bajo el poder del maligno” (1 Jn 5, 19), no concluirá hasta el último día (GS 37b). Pero Cristo ha vencido al maligno. La victoria en el combate, que concluirá al fin de la historia con el triunfo del Cordero (cfr. Ap 20 y 21), se va haciendo efectiva con el concurso de su libertad en aquellos hombres –uno a uno– que aceptan el don salvífico de Dios en Jesucristo, hasta que se complete el número de los elegidos en el Reino consumado en la Parusía del Señor que lo entrega al Padre una vez puestos sus enemigos debajo de sus pies (cfr.. 1Cor, 15, 26).

1. *El doble movimiento de la alianza salvífica.*

La autocomunicación salvífica de la Trinidad en Jesucristo glorioso –triunfador de la muerte, y del príncipe de este mundo (Jn, 12, 31) en el misterio pascual– se realiza procesualmente con el doble movimiento de la alianza salvífica de Dios con el hombre, cuyas fases previas (Noé, Abraham, Moisés) preparan la nueva y definitiva alianza en la Sangre de Cristo: descendente (don del esposo) y ascendente (don de la esposa)⁶⁵⁹.

a. El primero –descendente, que se cumple por gracias de mediación– coincide con la doble misión visible del Verbo y del Espíritu que culmina en la Encarnación a lo largo de toda la existencia histórica redentora de Jesús hasta su consumación en Pascua y Pentecostés, y continúa sacramentalmente presente en la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11). Pertenece al orden –descendente– de la redención adquisitiva como oferta de salvación a la libertad humana. Comienza a realizarse de modo dispositivo –incoativo– por irradiación del misterio Pascual, que actúa por anticipación en el nunc de la eternidad participada en que entró su humanidad glorificada, muriendo y resucitando a una vida nueva, desde las puertas del Paraíso, como anuncia el Protoevangelio; si bien adquiere perceptibilidad histórica discernible a partir de la vocación de Abraham, especialmente en las teofanías, en el arca de la alianza, y en los personajes elegidos –

659. Corresponden, respectivamente, a la doble dimensión petrina y mariana de la Iglesia (CEC 773. Cfr. Mi estudio *Las dos manos del Padre*, “Annales Theologici”, 13 (1999), 11 ss.

guías y conductores del pueblo, profetas, sabios, sacerdotes— que prefiguran e incoan la presencia visible salvífica del Verbo encarnado —en el Espíritu—, Mediador —sacerdote, profeta y rey— “nondum incarnatum, sed incarnandum”, antes de la plena misión visible del Verbo y del Espíritu en la Encarnación y en Pentecostés.

b. El segundo —de retorno, que se cumple por gracias de santificación, que requieren la libre cooperación humana, cuyo ejemplar trascendente es el “fiat” de la Virgen de Nazareth (Lc 1, 38), y el “ecce venio” (Heb 10, 7) de la humanidad del Verbo encarnado— es obra de las misiones invisibles del Espíritu y del Verbo que recapitulan progresivamente bajo Cristo como nueva Cabeza de la humanidad caída y por El redimida —como nuevo Adán— constituyéndole “en pueblo de conquista” (1 Pe 2, 9) de Dios Padre —que establece el Reino mesiánico— con el concurso de la libertad humana. Pertenece al orden —ascendente— de la redención subjetiva de retorno salvífico al Padre por la gracia justificante.

“Consumada la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra (cf. Jn 17, 4) —en la Pascua del Señor—, fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para que indeficientemente santificara a Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu” (cf. Ef 2, 18) (LG 4ª). La misión visible del Espíritu en Pentecostés, es la manifestación sensible de su misión invisible a lo largo de toda la historia salvífica —siempre conjunta e inseparable de la del Verbo—, que habitan —con el Padre que los envía, en la unidad de la “perikoresis” trinitaria— en los corazones que libremente acojan el Don salvífico ofrecido a la descendencia entera de Adán, de todas la etnias, lenguas y épocas (de muy diversas formas —algunas conocidas sólo por Dios—). Es el proceso ascendente de la redención aplicada o subjetiva de los hombres —uno a uno— que redunda en el cosmos de manera oculta (en virtud de las semillas y primicias del Espíritu) como don de la Pascua del Señor, hasta su plena consumación en los nuevos cielos y nueva tierra del Universo transfigurado haciéndoles partícipes de la plenitud de gracia capital de la humanidad de Cristo.

Este proceso ascendente de retorno al Padre en la unidad del Cristo total, abarca la historia entera, desde las puertas del Paraíso perdido, hasta el Reino consumado metahistórico de la Jerusalén celestial, que es historia salvífica: la historia de la progresiva formación del Cristo total por la irradiación del misterio Pascual —por anticipación (en virtud de la confiada espera en la promesa mesiánica más o menos explícita, que abre caminos de salvación sólo a Dios conocidos) si es antes de Cristo venido; o, a partir de su venida, por derivación (mediante el misterio eucarístico, “que hace la Iglesia”)— hasta la recapitulación de todo en Cristo, cuando Dios sea todo en todo, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos.

2. La inversión kenótica trinitaria en el misterio pascual.

Entre las dos misiones invisibles del Verbo y del Espíritu, (movimiento de retorno al Padre, propio de la redención subjetiva o aplicada a cada hombre por obra

del Espíritu como fruto de la Cruz) existe un orden inverso al de las procesiones eternas y al de las misiones visibles de la redención adquisitiva, como oferta de salvación (presente de modo sacramental en la Iglesia en virtud de las gracias de mediación). Es la llamada por Von Balthasar inversión kenótica trinitaria⁶⁶⁰, inaugurada en el misterio Pascual, que marca el tránsito del estado kenótico del merecimiento de la existencia histórica de Jesús hasta su muerte, a su glorificación: su constitución en poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos (Rom 1, 4).

Ambas misiones, siempre conjuntas e inseparables, se dan –como apuntábamos– según el doble movimiento, descendente y ascendente, de la alianza: don salvífico de Dios, y libre respuesta del hombre. El movimiento de Dios hacia el hombre es descendente, porque pasando por medio de Cristo alcanza su objetivo en el Espíritu, que se derrama salvíficamente en la humanidad –por anticipación o derivación– en la hora de la glorificación el Hijo del hombre que inaugura el misterio Pascual, como fruto de la Cruz. Comienza comunicando gracias de mediación ofrecidas a la libertad humana. En su retorno a Dios el hombre es conducido por una dinámica inversa, en un movimiento ascendente: viviendo por la actuación santificadora del Espíritu él se eleva con su libre cooperación, participada por la Filiación natural del Verbo encarnado –en la espera confiada del Mesías prometido, antes de su venida al mundo– en el que tiene acceso al Padre. Comencemos por esta segunda.

La introducción en la Santísima Trinidad como hijos de Dios Padre en el Hijo, se realiza –como hemos dicho– por el envío (misión invisible) de Espíritu Santo a nuestro espíritu⁶⁶¹, que –por la caridad que derrama el Espíritu como fruto y culminación de la Pascua– nos hace partícipes de la Filiación propia del Verbo, el Unigénito del Padre.

Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo, no significa que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la participación–comunidad en el Espíritu Santo, por la caridad. La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones ad extra de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica ad extra la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “ad extra”, que es la elevación sobrenatural, tiene un término “ad intra” de Dios. Una “introducción” en Él que “empieza” (no en sentido temporal) a través de la unión, por participación, con la Persona del Espíritu Santo, que es la caridad; unión que “plasma” en el espíritu finito la participación (semejanza y unión) al Hijo, por la cual, en el Hijo, se es hijo del Padre.

De ahí la fórmula: “*al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo*”. Es decir, como escribe Juan Pablo II, “Él mismo (el Espíritu Santo), como amor, es el eterno Don increado. En Él se encuentra la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas”

660. o. c., en nota 6, passim.

661. Cfr. F. OCARIZ, *Creación, gracia y gloria*. Madrid 2000, passim.

(...). Todo comienza por el Don del Espíritu Santo y termina por el cumplimiento de este Don, en la gloria”⁶⁶².

Pero sin olvidar que la donación del Espíritu que inicia –y lleva a su consumación– este camino ascendente de retorno a Dios de la humanidad es, en la actual economía de la naturaleza caída y redimida, el fruto de la misión visible del Hijo –la Encarnación redentora–, que culmina en la cruz salvadora de la Pascua del Señor. De ahí la fórmula “*del Padre “por el Hijo” en el Espíritu Santo*”, inversa a la del párrafo anterior. Significa que hemos sido hechos hijos de Dios por la mediación de Jesucristo y de su acción salvífica en la misión visible de la Encarnación redentora –en el estado kenótico de la existencia de Cristo–, que culmina en la Pascua del Señor, (virtualmente anticipada a título dispositivo en la Antigua Alianza, y sacramentalmente presente en la Iglesia)⁶⁶³. Cristo glorioso nos envía –como fruto de la cruz– su Espíritu, que nos hace cristiformes (Cfr. Rom. 8). En el Espíritu Santo, pues nos entrega –en la Misión visible de Pentecostés– consumación del misterio Pascual en el que culmina la redención objetiva o adquisitiva– el mismo Espíritu que Él ha recibido del Padre y de cuya plenitud pascual (*gratia capitis*) nos hace partícipes en la elevación sobrenatural por la “*tractio*” de la Pascua del Señor (cfr Jn 12, 32), presencializada sacramentalmente en el Sacrificio Eucarístico –centro y raíz de la vida cristiana–; y esta participación es la caridad, que plasma en cuantos aceptan el don de Dios, cooperando libremente con Él, la participación en la Filiación del Verbo: “*fili in Filio*”, que retornan al Padre arrastrando consigo el cosmos irracional, al que está el hombre íntimamente vinculado (LG 51). También la creación visible será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cfr. Rom 8, 20).

“En el instante supremo –el tiempo se une con la eternidad– del Santo Sacrificio de la Misa. Jesús, con gesto de sacerdote eterno, atrae hacia sí todas las cosas, para colocarlas, divino aflante Spiritu, con el soplo del Espíritu Santo, en la presencia de Dios Padre”⁶⁶⁴.

662. Cit. por F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en "ScriptaTheologica" XXX (1998) 486 ss, cuya exposición resume. El A. Hace suyo, fundamentándola convincentemente, la tesis de J. M. SCHEEBEN sobre las misiones trinitarias como participaciones de lo propio de las procesiones del Verbo (su Filiación) y del Espíritu (la Caridad espirada). *La filiación divina y la caridad* son –observa justamente el A.– *aspectos formales de la incorporación de la criatura espiritual a la vida de Dios*; formalidades diversas pero a la vez mutuamente *compenetradas e inseparables* que se recibe en el Bautismo –al menos por deseo implícito–, como semilla de la vida eterna, que está llamada a un crecimiento incesante hasta la plena identificación con Cristo, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo! La filiación divina es, pues, una realidad dinámica, que se intensifica por la intensificación de la caridad. De ahí que la santidad, por lo mismo que es plenitud de la filiación divina, es “plenitud de la caridad”.

663. “*Quod visibilis in Christo transivit in Ecclesiae sacramenta*”. (S. LEON MAGNO, *Serm.* 74, 2; Cfr. CEC 1115).

664. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 94.

IV. DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA IRRADIACIÓN SALVÍFICA DEL MISTERIO PASCUAL EN LOS HOMBRES DE TODOS LOS TIEMPOS, ETNIAS Y TRADICIONES RELIGIOSAS.

La teología de las religiones, tomando como base la universalidad de la acción del Espíritu Santo que irradia del misterio pascual, reconoce en ellas la presencia del Espíritu de Cristo, único Salvador. Precisamos aquí que esta afirmación es coherente, en primer lugar, con la doctrina conciliar de que hay elementos de “verdad” y de “gracia” en las religiones. En las tradiciones religiosas no cristianas existen “cosas verdaderas y buenas” (OT 16), “cosas preciosas, religiosas y humanas” (GS 92), “gérmenes de contemplación” (AG 18), y “elementos de verdad y de gracia” (AG 9), “semillas del Verbo” (AG 11, 15), “rayos de la verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2). Debemos reconocer que suscitando y alentando estos valores positivos y lo que hay de gracia en las religiones está el mismo Espíritu de Dios.

Las religiones extrabíblicas son fruto del esfuerzo humano por responder a las preguntas fundamentales del hombre. Pero ese movimiento de la naturaleza humana hacia Dios, está impulsado por Él no sólo en cuanto creador, sino también como redentor; es decir, por la gracia que irradia el misterio pascual –por anticipación o derivación– que alcanza a todos los hombres de todos los tiempos y etnias. “No sólo es un movimiento provocado por el deseo de encontrar un sentido último, sino que es Dios mismo, quien actuando (con su gracia) en la creación y en la conciencia humana, lleva al hombre a una respuesta. En este sentido no hay ninguna religión que sea meramente natural”⁶⁶⁵.

Esta acción del Espíritu en las religiones está siempre en relación de dependencia con Jesucristo. El Espíritu no revela nada de sí mismo, sino que todo lo hace en relación al Verbo. (Es la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu –las dos manos del Padre– en la historia de la salvación). Por ello, la acción del Espíritu en las religiones se dirige especialmente a sembrar semillas del Verbo en sus creencias y ritos. El Espíritu, que preparó a la humanidad para la venida de Cristo y que hizo posible la encarnación del Verbo, sigue sembrando sus semillas y

665. La declaración *Dominus Iesus* de la CDF (16-VI-2000) rechaza que los elementos de verdad y de vida de las religiones sean independientes de la única mediación de Cristo y su Iglesia. Los “semina Verbi” proceden del Espíritu de Cristo en su consumación pascual y ejercen un papel de preparación evangélica, por más que otros elementos de ellas constituyan más bien obstáculos. La declaración *invita a profundizar en la mediación participada, que no excluye los elementos positivos de estas religiones*.

El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que: “*La única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única*. Se debe profundizar en el sentido de esta mediación participada, siempre bajo la norma el principio de la única mediación de Cristo: *Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo cobran significado y valor <<únicamente>> por la mediación de Cristo, y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias*. No obstante serán contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo”. (n. 14. Cfr. nn. 21 y 22).

Cfr. F. CONESA, *Sobre la religión verdadera*, XXX (1998), 39–85. J. MORALES, *Teología de las religiones*, Madrid 2000. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión, Cristianismo y religiones*, Madrid 2001 (Palabra), C.VII.

manifestando el Logos de Dios en las religiones como una preparación para el encuentro con Cristo.

El Espíritu Santo es, según Juan Pablo II, “Aquél que construye el reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a los hombres en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos⁶⁶⁶. Este misterio de la salvación alcanza a muchos hombres y mujeres “en el modo en que Él conoce” (modo Deo cognito; GS 22), “por vías que sólo Dios conoce” (viis sibi notis; AG 7) mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo.

La encíclica *Redemptoris missio* subraya la obligación moral de todo hombre de buscar la verdad sobre todo la que se refiere a la religión, así como la de adherirse a la verdad conocida y ordenar su vida conforme a ella, tal como señala el Concilio Vaticano II en la declaración *Dignitatis humanae*. Pero, “es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad⁶⁶⁷ de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia (...). Para ellos la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada a su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración” (R.M. n. 10).

“Se trata –dice Juan Pablo II– de una relación misteriosa: misteriosa para quienes la reciben, porque no conocen la Iglesia y, más aún, porque a veces la rechazan externamente; y misteriosa también en sí misma, porque está vinculada al misterio salvífico de la gracia, que implica una referencia esencial a la Iglesia fundada por el Salvador. La gracia salvífica, para actuar, requiere una adhesión, una cooperación. Al menos implícitamente, esa adhesión está orientada hacia Cristo y la Iglesia. Por eso se puede afirmar también *sine Ecclesia nulla salus*: la adhesión a la Iglesia –Cuerpo místico de Cristo– que aunque sea implícita y, precisamente, misteriosa, es condición esencial para la salvación. Las religiones pueden ejercer una influencia positiva en el destino de quienes las profesan y siguen sus indicaciones con sinceridad de espíritu. Pero si la acción decisiva para la salvación es obra de Espíritu Santo, debemos tener presente que el hombre recibe sólo de Cristo, mediante el Espíritu Santo, su salvación... De aquí la importancia del papel indispensable de la Iglesia”, que “no existe ni trabaja para sí misma, sino que está al servicio de una humanidad llamada a la filiación divina en Cristo”. Y sigue afirmando Juan Pablo II, “quien no conoce a Cristo, aunque no tenga culpa, se encuentra en una situación de oscuridad y precariedad espiritual, que a menudo también tiene consecuencias negativas en el plano cultural y moral. La acción misionera de la Iglesia puede ofrecerle las condiciones para el desarrollo pleno de la gracia salvadora de Cristo, proponiéndole la adhesión plena y consciente al mensaje de la fe y la participación

666. JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio Milenio Adveniente* (10–11–94), 45.

667. Se trata de imposibilidad a veces sólo moral, por prejuicios arraigados que sin un milagro son insuperables, como cuenta Edith *Stein* de su madre judía. Cf. su autobiografía.

activa en la vida eclesial mediante los sacramentos” (Audiencia General 31–V–1995. Ver en JUAN PABLO II, *creo en la Iglesia*, ed. Palabra, 1998, 638–9).

He aquí un intento de explicación teológica de esta misteriosa relación con la Iglesia (que he desarrollado con amplitud en otros escritos)⁶⁶⁸.

La Iglesia Esposa de Cristo, nacida como nueva Eva en el sueño de la muerte del nuevo Adán en el trono triunfal de la Cruz, sólo subsiste como una mística Persona – en sentido propio– en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pedro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad –“*ius divinum*”– de su divino Fundador; pero subsiste en ella a título de sacramento universal de salvación, que irradia salvíficamente a todos los hombres y arca de salvación, que atrae a su seno materno, a aquellos hombres de buena voluntad, en virtud de “los elementos de Iglesia”, que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean “medios de salvación” –Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen– ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como “*fructus salutis*”, que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados⁶⁶⁹.

Refiriéndose a religiones o grupos no cristianos, J. Maritain califica los elementos de verdad y de gracia (AG, 9) que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación –más o menos– inspirada en los textos del Vat. II., sobre la salvación de los no–cristianos, con una terminología sugerente que me agrada divulgar: –elementos de Iglesia en sentido impropio (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre sus caminos a su plenitud en Cristo– y del Islam).–pre elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), –sombras: (en el Budismo), –vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y –harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el

668. *La persona mística de la Iglesia y Filosofía de la religión*, *cits*.

669. En otros estudios teológicos, como *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en “*Scripta theologica*”, 1995 (27) 789–860, he procurado mostrar que *la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona*, en sentido propio, no meramente metafórico –muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN (cfr. *Una mística Persona*, trad. Esp. 2ª ed *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998. “Una Persona – la del Espíritu– en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico), *en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María*, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como *sacramento y arca de salvación* –la “*Catholica*”– *que atrae por obra del Espíritu a su seno materno* a todos los hombres de buena voluntad, *formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer* –profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión– que no es otra que “el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo” (cf. LG,9b).

Sobre la noción de persona –subsistente y relacional– en la que me apoyo–muy diversa de la de J. MARITAIN (que defiende también , Cfr. *L’Eglise personne et son personnel*, París 1970, la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo) cfr. J. FERRER ARELLANO *Metafísica de la relación y de la alteridad*, y en *Fundamento ontológico de la persona*, en “Anuario Filosófico”, 1994, 990 ss.

rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los “hippies” de aquellos años 60)⁶⁷⁰.

La persona mística de la Iglesia, Esposa de Cristo, subsiste como un todo ontológicamente autónomo, en un cuerpo visible orgánicamente estructurado por “dones jerárquicos y carismáticos” (LG, 4), animado por la caridad a la que aquellos se ordenan. Con el Cardenal Journet podemos llamar “alma creada” de la Iglesia, la unidad orgánica de todas las gracias de la Redención –dispositiva o formalmente santificadores– que derrama en la humanidad el Espíritu Santo⁶⁷¹ –su “Alma increada”– como fruto de la Cruz –de la Pascua del Señor– con vistas a la comunión salvífica con Dios que obra la Caridad. Es el “fructus salutis”, respecto al cual todos los otros dones salvíficos son medios (“charitas numquam excidit”, 1 Cor 13,8).

Ahora bien: a diferencia de nuestra alma, el “alma” creada de la Iglesia no es prisionera del “cuerpo” institucional que ella informa. Aunque inseparable de la institución de la comunidad sacerdotal “orgánicamente estructurada” en el triple vínculo sacramental, magisterial, y de régimen–que es el cuerpo que informa–, se haya también en una multitud de hijos dispersos, como un semillero de estrellas en el mundo entero y de todas las épocas que no pertenecen visiblemente a ese cuerpo sino a otras familias espirituales –otras religiones o tradiciones religiosas– o quizás a ninguna de ellas.

J. Maritain observa justamente, que se da un número creciente de hombres tan absorbidos por la barahúnda de lo temporal que no tienen la menor preocupación por una familia espiritual cualquiera, o que no han encontrado entre ellas ninguna significativa en su búsqueda del sentido de su vida, pero que desean en el supraconsciente de su espíritu conocer la Verdad –en el Fundamento, Causa del ser, en última instancia– y lograr un estado de realización feliz de su ser por todos los medios que sean precisos, por desconocidos que sean. Ese deseo –en acto en el supraconsciente del espíritu– hace de todo hombre de buena voluntad que no rechaza la gracia –que a todos sin excepción alcanza, de la plenitud de la gracia capital del Cristo muerto y resucitado por la salvación de todos y cada uno– un sujeto capaz de la gracia de justificación que procede de Cristo⁶⁷².

670. Cfr. J. MARITAIN, *L'Eglise, sa personne et son personnel*, Paris 1956., 126.

671. La Persona “comunión” en el seno de la Trinidad, entre el Padre y el Hijo, se manifiesta salvíficamente creando “comunión” al dar vida progresivamente (derramando la caridad) siempre con vistas a la plena comunión del “nosotros” de la Iglesia (H. Mühlen).

672. Cfr. J. MARITAIN, *Ibid.* La unidad orgánica de todo ese conjunto multiforme de gracias recibidas individualmente tiene su fundamento en su único origen: la plenitud desbordante de Mediación y de gracia de Cristo Cabeza, de la cual todos recibimos, por obra del Espíritu, en y por María, gracia tras gracia (cf. Jn 1,16), desde Adán arrepentido hasta el último de los nacidos de mujer. Antes de Cristo, por anticipación, después de Cristo venido, por derivación, bien por contacto con el “ministerium Verbi et sacramentorum” de su cuerpo institucional, bien a distancia (según la terminología tan conocida del Card. Journet). Esta dinámica unidad de orden, así fundada, se manifiesta, como un todo autónomo, en la interconexión del dinamismo de la caridad, a la que se ordenan todas las demás gracias (incluidos “los dones jerárquicos y carismáticos orgánicamente estructurados”) con vistas al logro de su fin último –al cual disponen–, que no es otro que la comunión salvífica con Dios que la caridad opera.

Ahí donde se encuentra un hombre de buena voluntad, abierto a la verdad y al bien, y receptivo –como consecuencia– a las divinas activaciones de la gracia, sea cual fuere la familia religiosa a la que pertenece, en la medida en que esa familia religiosa mantenga abiertos los caminos de la gracia de Dios, o –como antes señalábamos– sin que pertenezca, quizás, a ninguna, ahí está virtualmente presente la irradiación pascual de la Persona de la Iglesia, de manera invisible, como sacramento universal de salvación⁶⁷³. Ahora bien, ahí donde opera la gracia, sea dispositiva, sea formalmente santificadora, más allá de los límites institucionales de la Persona mística de la Iglesia, se hace presente su alma creada, más allá de su cuerpo. Pero como el alma es de suyo arquitectónica, pues tiende de suyo a informar al cuerpo para el que ha sido creada, tiende “exigencialmente” a integrar a los sujetos en los que actúa, “atrayéndolos” a él en la progresiva configuración del cuerpo entero, sin fracturas, en la unidad subsistente de la totalidad personal, con todos sus elementos constitutivos. Arrastra por ello a sí a todo beneficiario de la gracia, en la medida en que penetra en su corazón, transformándolo en hijo de Dios, o disponiéndole a serlo eventualmente en el futuro. Por eso está presente de modo tendencial e invisible en ese cuerpo visible en el que “subsiste” la Persona de la Iglesia Esposa de Cristo. Lo atrae a su seno materno, en el cual María ejerce su materna mediación, como arca universal de salvación. Está ahí presente, pues, de modo invisible, en la Iglesia visible. “Invisible a los ojos de todos y a sus propios ojos; se halla en la casa del Esposo como un amigo o un servidor ciego que no puede ver los tesoros que contiene”.

La Persona de la Iglesia es, pues –en resumen–, “sacramento de salvación universal”; y –como consecuencia– atrae a sí a cuantos alcanza su influjo salvífico maternal como “arca de salvación”. Su presencia virtual invisible en tantos corazones, fuera de sus límites institucionales, es el fundamento de la presencia de estos –también invisible– en el Corazón de la Mujer –en su seno materno presente en el cuerpo visible de la Iglesia⁶⁷⁴.

Por muy alta que sea la gracia de la que eventualmente puede ser beneficiario un no cristiano, no puede desplegar todas las riquezas y exigencias que contiene, porque como dice el Card. Journet, la gracia cristiana es “de suyo” “sacramental” y “orientada” (por la Palabra magisterial y disciplinar del ministerio jerárquico), y requiere por ello de ese doble cauce para su pleno despliegue. Se ve entonces privado de la superabundancia de activaciones de verdad y de vida que recibiría de su plena inserción orgánica en el cuerpo institucional de la Iglesia⁶⁷⁵.

673. J. MARITAIN, *Ibid.*

674. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, XV Simposio Internacional de Teología de la Univ. De Navarra, 1996, 337–364. María ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia, cuya maternidad derivada de la de María, de su materna mediación, indisolublemente a la mediación capital de Cristo, de la que deriva por participación. De este tema trato en otros estudios como, *Dios Padre, de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra, y la maternidad de maría y de la Iglesia*, Actas del XX Simposio, Pamplona 1999, 323–341. *Marian redemption in the light of christianPhilosophy*, “Acts of the International Symposium on Marian Corredemption”, Leicester 2001.

675. Pero hay más: al atraerlos a sí les hace partícipes la Esposa de Cristo de su tarea corredentora (en el “don de la Esposa”) haciendo de ellos sujetos o agentes de salvación pues la Iglesia es un misterio de

De ahí la urgente necesidad del apostolado “ad fidem”⁶⁷⁶ en su doble dimensión ecuménica –con los cristianos disidentes– y misionera, aquella dirigida a los no cristianos; así como de una pastoral que sostenga y robustezca la fe católica de quienes estén institucionalmente incorporados a la Persona mística de la Iglesia de modo pleno. La fe que no se aviva en la caridad, –que une el corazón a Dios–, y con la doctrina –que ilustra la inteligencia–, tiende a languidecer hasta perderse ante los embates del Maligno y del espíritu del mundo, en la dura batalla que anunciaba ya proféticamente el Protoevangelio; que no cesa a lo largo de toda la historia bíblica, paradigma y profecía de la historia entera de salvación hasta la victoria escatológica del Cordero (Ap 19, 5–11) en el reino de los santos del Altísimo (Dan. 7,18).

Las personas dóciles al Espíritu –y, con ellas, aquellos grupos o instituciones que han surgido de esta misma fuente inspiradora y santificadora (en la medida y en los aspectos en que así haya acontecido, de muy difícil discernimiento)– no dejarán de sentirse atraídas por una honda simpatía hacia determinados ideales cristianos. Esta simpatía desvela la presencia activa del Espíritu Santo en dichas personas o grupos. El fenómeno de la pronta y sincera conversión a la fe cristiana de una comunidad, es, sin duda, el signo más inequívoco de la actuación previa del Espíritu Santo en dicha comunidad, tanto en sus miembros como en algunas de sus instituciones.

R. H. BENSON, (La amistad de Cristo, 2ªed, Madrid 1997, 52), ilustra con una significativa anécdota la afirmación de que Cristo ha vivido siempre, por los requerimientos de su gracia, en el corazón del hombre. Tras oír un sermón sobre la vida de Jesús, un anciano hindú solicitó recibir el bautismo:

Pero, ¿cómo puedes pedirlo tan rápidamente? –preguntó el predicador– ¿has oído antes de ahora el nombre de Jesús?

No –replicó en anciano–, pero lo conozco y he estado buscándole durante toda mi vida.

comunión. Cristo no sólo dispensa "medios" de salvación y su "fruto", que es la gracia salvífica, sino que quiere que los salvados por El contribuyan a la "obra de la salvación" del mundo. Requiere la ayuda de "los suyos" completando con su aportación personal y libre –por influjo de la gracia– lo que falta a su Pasión redentora (Gal 1,14), no a manera de complemento, sino a manera de participación corredentora en su Pasión redentora, en orden a "aplicar" el fruto del mérito y satisfacción de su redención "adquisitiva" en el sacrificio de la Cruz, a la cual asoció sólo a su Madre. Aunque son especialmente corredentoras las oraciones, sufrimientos y obras de sus miembros de más excelsa santidad y amor más puro, la Esposa de Cristo hace partícipes del don de la Esposa (en la obra de la corredención) a todos los que acoge en su seno materno como arca de salvación, por imperfectos que sean. Por el sólo hecho de poseer la gracia, la Persona de la Iglesia les atrae a ella, y lo que ella realiza. En virtud de la interconexión de la caridad que difunde en sus corazones el Espíritu Santo, fruto de la Cruz redentora, los hace partícipes del mérito y satisfacción de la Redención dando así valor meritorio y satisfactorio, en beneficio de sus hermanos vivos y difuntos, a tantas acciones, plegarias y sufrimientos anónimos que pone en servicio de la salvación del mundo, como parte integrante del don de la Esposa –de su maternidad salvífica– que no cesará hasta que sea completado el número de los elegidos.

676. Cf. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. (sobre "los estados existenciales de la gracia", in fine); P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo.*, 165. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (sobre las misiones orientadas a los no cristianos), de 1990, y la declaración *Dominus Iesus*, cit. n. 22.

De ahí también la importancia de discernir en las tradiciones religiosas –tarea nada fácil– aquellos elementos de catolicidad, que pueden y deben ser asumidos dentro de la vida de la Iglesia. Caracteriza al momento presente y futuro de nuestra historia un creciente desarrollo de los medios de comunicación y movilidad social. Este fenómeno es hoy interpretado como un signo de los tiempos cuyo sentido consiste en una acuciante llamada del Espíritu a su Iglesia, para ahondar su comprensión de la función de las religiones no cristianas en los planes divinos y, de modo simultáneo, a poner en práctica la misión evangelizadora que Dios ha señalado a la Iglesia dentro de esos designios para la salvación de la humanidad.

V. LA CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA PASCUA.

Cristo, al resucitar –afirma Santo Tomás de Aquino–, no volvió a la vida de todos conocida, sino a la vida inmortal, conforme a la de Dios, según las palabras de San Pablo a los romanos (6, 10): “Su vida es una vida en Dios”. La resurrección fue, en efecto, verdadera –unión de la misma alma con el mismo cuerpo–; fue perfecta –a una vida inmortal (a diferencia de la de Lázaro, resucitó para nunca más morir)–; fue gloriosa, por la comunicación a la carne de la gloria del espíritu⁶⁷⁷.

Si es la unión sustancial entre alma y cuerpo la razón de que la gloria del alma redunde en el cuerpo, ¿por qué no sucedió en Cristo antes de su Muerte y Resurrección? La respuesta no puede estar más que en el designio divino, que dejó en suspenso esa glorificación que habría correspondido de modo “connatural” (como observó Scheeben) al cuerpo de Jesús en virtud de la gloria de su alma, si bien sólo fue plena, como decíamos, en el ápice de su espíritu, precisamente para poder sufrir anímica y corporalmente de modo que el cuerpo de Cristo no fuese aún cuerpo espiritual, sino pasible. El milagro de la Transfiguración viene, de hecho, a reforzar esa interpretación: en el Tabor, el cuerpo de Jesucristo fue glorificado, ya antes de la Resurrección, aunque no de modo pleno, permanente y definitivo.

San Pablo habla del cuerpo resucitado como de un cuerpo espiritual (pneumático). Porque así como hay cuerpo animal, lo hay también espiritual según está escrito: “el primer Adán fue hecho alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante” (I Cor 15, 44–45). Cuerpo espiritual, que no es lo mismo que espíritu, como el mismo Señor manifestó: “Palpad y considerad que un espíritu no tiene ni carne ni huesos, como veis que yo tengo” (Lc 24, 39).

La espiritualización, además de comportar una verdadera y propia inmortalidad –y no el simple poder de no morir–, lleva consigo una nuevas y misteriosas relaciones del cuerpo con el resto del mundo material: lo que suele entenderse por agilidad y sutileza –las llamadas junto con la claridad transfigurante y la inmortalidad, dotes de los cuerpos gloriosos–. Estas dotes conforman el cuerpo con el espíritu, pero no aún con el espíritu glorificado, deificado, como tal; le hacen

677. S. Th., III, qq. 53, 54.

participar de la espiritualidad natural de éste, pero no de su espiritualidad sobrenatural⁶⁷⁸, que los padres griegos llamaban “deificación”.

La deificación en sí misma es la participación de la naturaleza divina: la introducción de una criatura, obra ad extra de Dios, a participar de lo que es ser y obrar ad intra de la divinidad; es decir, a participar en la vida íntima de la Santísima Trinidad. Como alma es naturalmente capax Dei, cabe pensar que el cuerpo podría también serlo, pero no de modo natural –por propia potencia obediencial a tal elevación sobrenatural, como en el caso del espíritu– sino como efecto de aquella espiritualización, de modo tal que además de estar unido sustancialmente a un alma deificada, pudiera participar en sí mismo de la vida intratrinitaria, que consiste en la eterna procesión del Verbo y la igualmente eterna procesión del Amor subsistente que es el Espíritu Santo.

La deificación del cuerpo alcanzaría en esta hipótesis –por participación– el nivel de lo que es más propiamente constitutivo del espíritu: el entendimiento y la voluntad. A favor de esta hipótesis –aduce Ocariz– está también el hecho de que el término pneuma y sus derivados aplicados al hombre, en los escritos de San Pablo, indican casi siempre lo más propio y elevado del espíritu –inteligencia y voluntad, unas veces en su naturaleza, otras en cuanto sobrenaturalmente deificado.

Santo Tomás parece entenderlo así, al decir que el cuerpo resucitado es espiritual porque está totalmente sujeto al espíritu. Pero esta sujeción, como es obvio, no es reducible a la mera integridad preternatural (como la de Adán en el paraíso). Una clara diferencia está en que la espiritualización del cuerpo resulta no sólo el poder de no morir, sino el no poder morir, y esto supone una tal unión de materia y espíritu, que bien puede llevar consigo una más alta e inefable participación del cuerpo, de orden estrictamente sobrenatural, en las operaciones del entendimiento y la voluntad espirituales; de modo que la misma carne en cuanto tal, pueda participar en unión con el espíritu, de la Vida –que es Conocimiento y Amor– de la Trinidad Santísima. F. Ocariz propone como consecuencia –a título al menos de hipótesis

678. El Catecismo afirma en dos ocasiones que el cuerpo espiritualizado de Cristo, aunque es un cuerpo auténtico y real (se palpa, come, conserva las huellas de la pasión, como credenciales de que es el mismo que ha sido martirizado y crucificado) *no está sometido al espacio y al tiempo* (n. 645), pues pasa a otra vida *más allá del tiempo y del espacio*, que es una participación de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es “el hombre celestial” (1 Cor 15, 35–50) (646).

A mi modo de ver esas afirmaciones no deben interpretarse como si el cuerpo glorificado careciera de la cantidad dimensiva que funda los predicamentos *ubi* (circunscriptivo) y *quando temporal*, sino al perfecto sometimiento del cuerpo divinizado al espíritu glorificado, en cuya virtud participa de la eternidad de Dios en un tiempo discontinuo llamado *eviternidad que implica una duración sucesiva* –no continua sino discontinua– (*la eternidad es atributo exclusivo de Dios*) y hace posible otras formas de presencia múltiple, como la *eucarística*, “per transubstantiationem”, o la *virtual operativa*, en las “cristofanías”. Estas son habitualmente imaginarias, o corporales por ministerio angélico, salvo la de San Pablo que sería homologable a las apariciones de los 40 días antes de la ascensión, pero con todo el fulgor de la claridad del “Kirios” entronizado a la derecha del Padre, que ocultaba en aquellos encuentros postpascuales. En ellos se hace presente a su voluntad, como quiere, y cuando quiere: bajo la apariencia de un jardinero (Jn 20, 14–15) o “bajo otra figura (Mt 16,12) distinta de las que les era familiar a sus discípulos, con la finalidad de suscitar su fe (cfr. CEC 645).

razonable— que tras la resurrección gloriosa, en el ver a Dios cara a cara, participan de algún modo, ahora inimaginable, los ojos de la carne.

La humanidad de Jesús, en su estado actual en la gloria —en su acción misma de resurgir a una vida nueva gloriosa, es el paradigma —y causa instrumental, en unión indisoluble, su muerte “in fieri”, como hemos explicado— de la glorificación de todos los santos⁶⁷⁹. Tal es el designio divino para cada uno de nosotros y, en alguna medida, para la entera creación visible, pues Cristo, “cuando todas las cosas le hayan sido sometidas, entonces el mismo Hijo se someterá a Aquél que se las sometió todas, para que Dios sea todo en todas las cosas” (I Cor 15, 28).

La deificación de la carne en el estadio escatológico no será, con todo, una novedad radical. Tiene ya ahora una realización incoativa —“las primicias del Espíritu”— que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. Rm 8, 20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo. “La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa”, —escribe el Beato Josemaría (Es Cristo que pasa, Madrid 1973, n. 103)— que se da ya incoativamente, como primicias, en todo cristiano en gracia.

Esta divinización del cuerpo —que se da “in via” como germen— alcanzará en la plenitud escatológica de la filiación divina, su pleno dinamismo, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas” (Fil 3, 21); y consistiría esencialmente —según la hipótesis antes expuesta— en una participación del cuerpo humano también en su materialidad —conformado al cuerpo glorioso de Cristo por obra del Espíritu— en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios.

La glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible —íntimamente unida al hombre y por el cual alcanza su fin (LG 51)—, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios” (Rm 8, 19–23), “en unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1, 10).

La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (Pléroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas. (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (híma plerósei) todas las cosas” (cfr Ef 4, 10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (en autó pepleroménoi) (Col 2, 10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser en Cristo específico de la vida sobrenatural en la plena comunión de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por el Espíritu cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos en un universo transfigurado. Será la consumación escatológica de

679. Cfr. S. Th, III, 56, 1. Cfr. F. OCARIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, cit 336 ss. El A. afirma acertadamente que la resurrección de Cristo es causa de la nuestra considerada “in fieri”, no sólo “in facto esse”. Cfr. *Ibid.*

la Pascua, “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29) para formar el Cristo total, cuando haya puesto a todos sus enemigos –vencida la muerte– debajo de sus pies (1Cor 15, 24–28)⁶⁸⁰.

CONCLUSIÓN. “*El día en el que actuó el Señor*” (Sal 117, 29).

1. El misterio pascual, que recapitula todos los *acta et passa Christi*, en si mismos infinitamente salvíficos, está virtualmente presente en toda la historia –desde las puertas del paraíso perdido hasta su fin– instaurando el Reino de Dios que nos arranca de la potestad de las tinieblas en la progresiva formación del Cristo total. Tal es el fin del designio salvífico de Dios Padre, que envía al Hijo en el Espíritu –las dos manos del Padre– para reunir en Cristo a los hijos de Dios dispersos por el pecado. Es el centro del misterio del tiempo; el eje y recapitulación de la historia salvífica hasta la *Parusía* –por ella prefigurada– en la progresiva formación del Cristo total, porque la humanidad santísima glorificada de Cristo vencedor de la muerte ha entrado, en cuanto muere y resucita –y envía el Espíritu como fruto de la Cruz–, en la eternidad participada de la gloria. El acontecimiento mismo de su muerte, como voluntaria entrega de su espíritu al Padre, y de su Resurrección a la nueva vida inmortal –que forman un único misterio pascual– participan de la eternidad haciéndose salvíficamente presentes desde el alfa hasta el omega de la historia.

2. Su muerte *in fieri*, en su último instante de *viador*, por el que entrega su vida en la Cruz con libre amor obediente al Padre –que recapitula su existencia redentora desde el “*ecce venio*” de la Encarnación, hasta el “*consumatum est*–, satisface por el pecado y merece, con una causalidad eficiente moral ante Dios, su exaltación como “*Kirios*” y nuestra reconciliación con El (en el orden de la mediación ascendente). Su representación sacramental y renovación diaria en el Sacrificio eucarístico, realiza la obra de la salvación con la cooperación de la Iglesia, que aporta –con el don de la Esposa⁶⁸¹– lo que falta a la Pasión de Cristo su Esposo, según la ley de la alianza salvífica (categoría clave de la Escritura). Llega así a su plenitud un proceso que comienza en las puertas del paraíso perdido –antes de Cristo venido, por la espera confiada en el cumplimiento de la promesa de salvación mesiánica– en virtud de la irradiación salvífica de la Pascua, que alcanza su culminación en la *Parusía*, cuando se complete el número de los elegidos.

La totalidad del misterio pascual –su muerte y resurrección, en el sentido explicado– está virtualmente presente, además, (en el orden de la mediación descendente) en una eficiencia instrumental y paradigmática⁶⁸², a lo largo del tiempo

680. F. OCARIZ, *Ibid* 153 ss.

681. Toda su actividad corredentora, cuyo centro y fuente –o raíz–, de su eficacia salvífica es el sacrificio eucarístico, que es sacrificio de Cristo y de la Iglesia para aplicar los frutos del divino Sacrificio del Calvario.

682. Su muerte es causa ejemplar de la remoción del pecado, y su resurrección de la donación de una vida nueva (cfr. nt. 11). Los otros misterios de la vida de Cristo que conmemora el año litúrgico, ejercen,

y del espacio en la progresiva deificación de todos los hombres de todos los tiempos y etnias, que libremente acepten (por la fe y los sacramentos de la fe) el don de Dios –justificación del alma, prenda e incoación misteriosa de la futura resurrección gloriosa de la carne–; y, por redundancia, al fin de la historia, la glorificación escatológica del cosmos infrahumano.

La Pascua es, verdaderamente, “el día en el que actuó el Señor” (Sal 117, 29), en el nunc intemporal de la eternidad participada, que todo lo recapitula en Cristo, como cabeza de la nueva humanidad, progresivamente divinizada, por participación de la plenitud desbordante del Resucitado de entre los muertos en el acto mismo de ser glorificado, en virtud de los méritos de su amor obediente a la voluntad del Padre, hasta su libre y amorosa entrega a la muerte y muerte de cruz (Fil 2, 8–9).

también, una causalidad ejemplar y eficiente en la vida del cristiano, en cuanto virtualmente presentes en el misterio pascual que los recapitula, significado y presente en la liturgia, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia. Sólo en este sentido podría aceptarse , a mi parecer, la tesis de O. CASEL.

V PARTE

LA DORMICIÓN DE MARIA PREVIA A SU ASUNCIÓN EN CUERPO Y ALMA AL CIELO, Y LA DISPUTA ENTRE MORTALISTAS E INMORTALISTAS



PLANTEAMIENTO ¿UN DILEMA, O UNA INVITACIÓN A BUSCAR LA
CONVERGENCIA DE APROXIMACIONES COMPLEMENTARIAS A UN
MISTERIO TRASCENDENTE A LA RAZÓN HUMANA?

Sabido es que la definición de la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo dejó a la libre discusión de los teólogos dos tesis que suelen presentarse como contradictorias: “muerte” o “no muerte” de María antes de la Asunción. ¿Se trata de un dilema por el que optar libremente –aut, aut– de una invitación a buscar la convergencia de aproximaciones complementarias –et, et– a un misterio trascendente a la razón humana, la “dormitio”: de María –la “llena de gracia”, “Inmaculata Mediatrix”– en el estadio terminal de su peregrinación en la fe.

En este estudio me propongo desarrollar el tema que se me ha encomendado sobre la “dormitio” de María y la disputa entre mortalistas e inmortalistas desde la perspectiva del concepto analógico de muerte en sus diversos analogados, y su diversa significación soteriológica, que me parece la más adecuada para ahondar en él sin reduccionismos exclusivistas y prejuicios de escuela.

1. *La disputa entre mortalistas e inmortalistas y los prejuicios de Escuela.*

El P. Alessandro M. Apollonio escribe en el editorial de convocatoria de este simposio corredencionista de 2011 –celebrado este año aquí, en Frigento– en la revista internacional por él dirigida “Inmaculata Mediatrix”:

“Pio XII nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1° Nov. 1950) definiva il dogma dell’assunzione corporea della Santissima Vergine al Cielo, in anima e corpo. Un punto, in particolare, é stato lasciato intenzionalmente indeterminato: il modo in cui é avvenuta tale sublime traslazione; se dopo la morte o senza la morte della beata Vergine. Si tratta di una circostanza di non secondaria importanza che ha appassionato la riflessione mariologica degli anni 50, dividendo in due lo schieramento degli studiosi cattolici: gli “immortalisti” capeggiati dal servo di Maria Gabriele M Roschini –tomista–, e i “mortalisti” capeggiati dal francescano Carlo Balic –escotista– (morti tutti i due nello stesso anno 1977).

Non é forse sconveniente, o perlomeno riduttivo, per l’eccelsa dignità dell’Immacolata, sottostare alla legge della morte, stipendio del peccato, Lei immune da qualsiasi macchia di peccato e persino dal debito di contraria? In realtà, nonostante le superficiali apparenze, la dottrina della morte di Maria rivela il seno piú cattolico del massimalismo mariologico francescano. Questo non é assoluto, ma

relativo a dos coeficientes que, autorevolmente, ne determinano el sentido y la medida: la Escritura y la Tradición Escuela.⁶⁸³

“Come per determinare il molo attivo della Vergine Maria nella generazione umana dí Cristo, Duns Scoto preferiva guardare at medico Galeno piuttosto che al filosofo Aristotele, cosi per detertnare il modo del “Transitus Mariae”, e da preferire l’archeologo y el patrologo, al dogmatico. Almeno inizialmente la raccolta degli indizi, infatti, va fatta secondo il criterio induttivo, insegnato dalle varie scienze per evitare errores y falsificaciones. Se l’archeologici, la paleografia, ecc., attestano con sufficiente certezza la presencia de un sepulcrum Virginis, oggetto de venerazione y de culto publico ab immémorabili, la riflessione dogmatica susseguente dovrà tenere questo dato in debito conto”⁶⁸⁴.

Ahora bien. De los datos arqueológicos y fuentes de la tradición escrita no parece que pueda hablarse de certeza moral de la autenticidad de tal sepulcro de María, al nivel de los datos de inducción científica de Galeno, a los que hace referencia el Padre Alessandro, aludiendo a las excelencias del método inductivo del Beato J. Duns Scoto. Si que la hay, sin lugar a dudas, respecto al sepulcro del Señor⁶⁸⁵.

683. “Sembrebbe, di primo occhio, che la tesi degli inuortalisti sia la piú coerente con tl massimalismo mariologico, riassunto nel celebre motto bernardiano “de Maria numquam satis”. Ed invece proprio i francescani, che in fatto di massimalismo mariologico ron sono secondi a nessuno, sono allo stesso tempo i piú strenui propugnatori della tesi mortalista. É un dato di fatto. Padre Balic non é una rara avis, ma il portavoce di una scuola, francescana y non solo.

“Sembra una contraddizione. Non é forse sconveniente, o perlomeno riduttivo, per l’eccelsa dignitá dell’Immacolata, sottostare alla legge della morte, stipendio del peccato, Lei immune da qualsiasi macchia di peccato y persino dal debito di contralia? In realtà, nonostante le superficiali apparenze, la dottrina della morte di Maria rivela il seno piú cattolico del massimalismo mariologico francescano. Questo non é assoluto, rna relativo a due coeficientes que, autorevolmente, ne determinano el sentido y la medida: la Escritura y la Tradizione”.

684. “Questo non significa che le conclusioni delle scienze positive siano dogmi di fede, y nemmeno che raggiungano la certezza metafisica dei primi principi “per sé noti”, né delle prime verità di senso comune. Trattasi di conclusioni che attingono alla certezza morale delle verità storiche, y valgono quanto le prove esibite. Però, poiché tali prove sono fatti (com’è un fatto reale la scoperta del sepolcro della Vergine, le icone, le omelie dei Padri orientali; ecc.), contro tali fatti non valgono gli argomenti, a meno che non si basino su fatti piú certi dei primi. Di fronte all’invencio del sepulcrum Virginis, dunque, qual é l’atteggiamento del teologo dogmatico dev’esser analogo a quello del beato Scoto di fronte alle scoperte mediche di Galeno: verificarne con metodo –“sintetico” la condizione di possibilitá y la convenienza. Ossia, Dopo ayer recepito il “dato di fatto reale”, a posteriori quindi, lo si interpreta confrontandolo con l’interá conexio dogmatum y con i fini del óikonomia divina, che si conoscono a priori, ossia anteriormente ed indipendentemente da quel fato, per determinare prima la sua possibilitá y poi la sua convenienza”.

685. Estos son los hechos. El P. Joaquín CARDOSO publicó en México, en el año de la declaración del Dogma 1950, la monografía *La Asunción de María Santísima*, muy documentada, sobre la muerte de María en la Tradición. Hasta el Siglo IV no hay documento alguno escrito que hable de la creencia de la Iglesia, explícitamente, acerca de la Asunción de María.

Sin embargo, cuando se comienza a escribir sobre ella, todos los autores siempre se refieren a una antigua tradición que se remonta al siglo II en la que no se la designaba con ese nombre, sino con el de tránsito, sueño o dormición, lo cual indica que la muerte de María no había sido como la de todos los demás hombres, sino que había tenido algo de particular. Porque aunque de todos los difuntos se decía que habían pasado a una vida mejor, no obstante para indicar ese paso se empleaba siempre la palabra murió, o `se durmió en el Señor; pero nunca se designaba como el de la Sma. Virgen así, especialmente, y como por

Me parece también a mí altamente recomendable el método sintético inductivo escotista (“prefiero los datos de Galeno a las especulaciones deductivas de los filósofos”) en cuya necesidad tanto insiste con acierto en sus escritos mi buen amigo el Padre Alessandro –organizador de estos simposios de Frigento, tan admirador y fiel discípulo del Doctor sutil, como ejemplarmente abierto a otras tradiciones teológicas, al igual que su maestro el Padre J. D. Fehlner, al que he traducido al castellano procurando contribuir a que sea más conocido en el mundo hispánico. (A ellos, de la familia espiritual de los Franciscanos de la Inmaculada, fundada y dirigida por el Padre Stefano María Manelli –gran mariólogo, escriturista y maestro de espiritualidad, hijo espiritual y biógrafo de San Pío de Pietrelcina– debo haber conocido mejor la teología franciscana, superado los prejuicios sobre algunos aspectos del pensamiento escotista provenientes de mi primera formación tomista).

“Mientras el padre *Roschini*, con la *escuela tomista* –escribe el P. Alessandro A.– privilegiaba el método de la *deducción* necesaria, en los límites de lo posible, el padre *Balie* con la *escuela franciscana* privilegia el de la *inducción* conveniente. No se trata de exclusiones, sino de acentuaciones, *cuya última razón reposa en atribuir a las operaciones divinas “ad extra” el primado al intelecto o a la voluntad.*

“Secondo una concezione intellettualistica della libertà divina (atribuída a la Escuela tomista), l’intelletto divino avrebbe mostrato in precedenza alla divina volontà che sarebbe convenuto al massimo onore della Vergine Madre che fesse stata preservata dall’esperienza della morte, tanto da poter dire che non la riguardava affatto a motivo della sua Immacolata Concezione, che la esentava dal debito di contraria. Sembra che questo sia massimamente conveniente per la ragione e, di conseguenza, che la volontà divina l’abbia scelto e così sia avvenuto”.

antonomasia, La tradición señala como *lugar de la muerte* el Monte Sión, en el célebre Cenáculo donde Jesús instituyó la Sagrada Eucaristía. Esta edificación, como otras de las familias pudientes de la época, tenía varios departamentos: uno de ellos había sido cedido por la dueña, María, madre de Juan Marcos, a María, la Madre de Jesús y al Apóstol Juan, a quien Jesús le había confiado en la cruz el cuidado de su Madre, por lo que podemos concluir, entonces, que ése sería el lugar del tránsito de María.

En cuanto al *lugar de la sepultura*, el sepulcro de María Santísima es uno de los muchos que había en Getsemaní, según afirman algunas obras apócrifas, como las Actas de San Juan (año 160–170), atribuidas falsamente a, uno de los siete primeros Diáconos, discípulo de San Juan; y otras dos obras atribuidas, también falsamente, a San Ignacio mártir (año 365). Ambos documentos señalan que María vivió en el Monte Sión. Además nos presenta como sustentación de esta realidad una carta, que sí que es auténtica, la cual data del año 363, escrita por Dionisio el Místico. “Los Apóstoles, inflamados enteramente en Amor de Dios, y en cierto modo arrebatados en éxtasis, lo cargaron cuidadosamente (el cuerpo muerto de María Santísima) en sus brazos, Lo depositaron en el lugar destinado para la sepultura en Getsemaní. Un monje escocés, llamado Adamnán en el año 670, transmite un plano rudimentario de la Basílica de Sión, en el cual se lee: Hic Sancta Maria obiit (Aquí murió Santa María)”.

La Basílica de Sión había sido levantada en el siglo IV y estaba ubicada en el flanco sur del Santo Cenáculo, encerrando con su construcción las antiguas dependencias que habitaran la Virgen y San Juan, y los otros lugares sagrados de esa edificación.

Así como sobre la vivienda última de María en Jerusalén –se ha hecho notar– ha habido ciertas discusiones y opiniones diversas, nunca las hubo acerca de su tránsito. Cuando Santa Elena se ocupó de restaurar y adornar los lugares santos, descubrió el Santo Sepulcro del Señor, en donde encontró la verdadera cruz, levantó sobre éste una gran Basílica, hizo lo mismo con el Cenáculo, sobre el cual construyó la Basílica de la Dormición.

“*Nosotros, escotistas*”– ¡cuidado con los prejuicios de Escuela!– afirmamos que “con un argumento simile i filosofi greci (Aristotele, Averroé, Avicenna) si sono molto ingannati, insegnando cose erronee e piene di contraddizioni latenti. Ritenendo infatti che la divina volontà debba scegliere sempre e solo quello che é presentado como n’ignore dall’intelletto, conclusero che Dio agisce necessariamente ad extra, che il mondo é esistito da sempre, che non avrebbe potuto e mai potrebbe creare un mondo piú perfetto, e altre cose del genere contrarie alla fede cattolica. Scoto in Op. Ox. I, d. 8, q. 5, rispondé a questi filosofi anche tramite la metafisica dicendo che nella loro ipotesi l’infinito dipenderebbe dal finito, il che é impossibile.”

En cuanto a los discípulos del Doctor Angélico, maestro del realismo ontológico y del sentido común creo que están especialmente vacunados contra ese defecto de abusar del método deductivo al margen del debido control del sintético inductivo, verificando las hipótesis apriorísticas de la razón deductiva con los datos fácticos e históricos. Pero con aquéllos tan sólo que alcancen la certeza moral que apreciaba el Doctor sutil en la ciencia de Galeno –que tan escasos son en lo que se refiere a las hipotéticas conclusiones de la arqueología bíblica y a los presuntos datos procedentes de las turbias fuentes de la literatura apócrifa– para avanzar en el conocimiento de la genuina tradición apostólica.

2. *Potuit, deuit, ergo fecit.*

Concluye el Padre Alessandro María su editorial–presentación de este simposio sobre la Asunción, al modo escotista, como buen discípulo del “Doctor de la Inmaculada“, parafraseando su famosa argumentación de la disputa de París a favor del privilegio de la Inmaculada Concepción de María que sería definido como dogma casi seiscientos años después:

“En nuestro caso:

Potuit (pudo): la muerte de la Virgen no contradice ningún dogma de fe. El argumento es “a fortiori”: si la muerte no contradice la divinidad de Cristo, tampoco puede contradecir la condición de Inmaculada de la Virgen María.

Deuit (convino): Los sufrimientos de María no son pena de su pecado, sino para utilidad de su mérito: “Durante la pasión del Hijo Ella mereció sumamente por vía de su compasión”. (Beato Juan DUNS SCOTO, (Lectura III, d. 3, q. 1, 30). Lo mismo (“Lo stesso”) dígase de la muerte, cuya aceptación por amor de Dios es altamente meritoria. (Cita como argumento de autoridad la catequesis del Beato Juan Pablo II del 25–VI– 1997, que comentaremos más adelante).

Ergo fecit (luego lo hizo): solo a la autoridad de la Iglesia compete sancionar el último paso, del deuit al fecit, de modo definitivo y vinculante para la fe”.⁶⁸⁶

686. El P. APOLLONIO piensa que ese paso acabará dándose:

“Giovanni Paolo II, in uno storico intervento del suo magistero ordinario (Udienza Generale, *Catechesi su La dormizione della Madre di Dio*, Mercoledì 25 giugno 1997) –escribe el P. Alessandro M. Apollonio–

Yo estoy personalmente convencido –esta es la tesis que desarrollo en mi ponencia– de que nunca se va a dar ese paso. No estamos a la espera de la luz sapiencial que –“sub ductu magisterii”– nos haga salir de la perplejidad ante un dilema “in modo definitivo e vincolante per la fede”, en lo que hasta entonces podíamos optar libremente –“aut, aut” ”o muerte o no muerte”, ”non est quid tertium”–; sino ante una invitación a buscar una convergencia de aproximaciones complementarias –“et, et”– a un misterio trascendente a la razón humana: el misterio de su dormición que antecede a su ascensión al Cielo, que están –una y otra, como todos los aspectos del misterio de María– mutuamente implicados entre sí.

Sostengo que la “dormitio” de la Llena de gracia– la “Inmaculata Mediatrix”– que precede a su Ascensión en cuerpo y alma al Cielo, es una verdadera muerte: una singular y misteriosa “muerte estática” que excede nuestra capacidad de comprensión, provocada por la culminación de un incesante crecimiento del don de plenitud de gracia del primer instante de su venida a este mundo en su momento terminal. Pero no lo es en sentido unívoco, sino análogo, con la muerte redentora de Cristo, de la cual participa con su compasión corredentora, también de modo singular y único, que llega a ser una verdadera muerte mística en la transfixión de su alma santísima (la Iglesia nace del costado abierto de Cristo y de la espada de dolor de la Mujer del Génesis y del Apocalipsis), ni con la muerte convencional debida a causas naturales, que a todos nos llegará, llamada también a participar como corredentores, en unión con la muerte redentora de Cristo –por la mediación del misterio eucarístico– en la obra de la salvación del mundo entero.

Me propongo estudiar nuestro tema desde esta perspectiva del concepto analógico de muerte, definida como separación de cuerpo y espíritu, –sea el que sea el modo de separación– en sus diversos analogados, y en su diversa significación soteriológica. Es la que me parece más adecuada para ahondar en él, evitando prejuicios de Escuela y reduccionismos exclusivistas.

A mi parecer, debe ser rechazada la afirmación de numerosos mortalistas que asimilan la aceptación de la “dormitio Mariae” como “altamente meritosa”, en el mismo sentido e idéntico valor soteriológico (“lo stesso”, afirma el P. Apolonio) que “lo que mereció sumamente durante la Pasión per via della sua compassione”.

Creo que el *Beato Juan Duns Scoto* nunca haría tal asimilación, porque son ambas acepciones muy distintas del término polivalente –y del concepto analógico

afferra lapidariamente: «Coinvolta nell'opera redentrice e associata all'offerta salvatrice di Cristo, Maria ha potuto condividere sofferenza e la morte in vista della redenzione dell'umanità». La dovizia di prove addotte nel prosieguo della catechesi dimostra che non si tratta di una pura opinione privata del Santo Padre, ma di un suo vero e proprio insegnamento, non infallibile in se stesso, ma certamente autentico, al quale é perciò dovuto l'ossequio dell'intelletto e della volontà (cf. *Ad tuendam ídem*). In ogni modo, trattandosi di magistero ordinario, i tre pronunciamenti non sono sufficienti per considerare la questione dra intención de JP iiel tutto chiusa, anche se la solidità degli argomenti ed il tenore delle parole depongono a favore di una sua quanto mai prossima conclusione”.

Pero habría que probar que era intención del Beato JP II incluir la singular muerte de María como “dormitio” en el proceso corredentivo, a modo de culminación de los dolores de la compasión de María en su Pasión y muerte místicas junto a la Cruz. Yo personalmente me resisto a aceptar esa interpretación. Vide infra por qué razones.

por él significado— de muerte. Hay distintos modos de separación de cuerpo y alma, la cual es, sí, una y única para cada hombre y mujer; pero —así lo expondremos en su momento— según la antropología bíblica, tridimensional. La catequesis que cita el Padre Alessandro María Apollonio del Beato Juan Pablo II del 25—VI—97, aparte de que no es vinculante, debe ser interpretada —así lo mostraremos más adelante— con la debida flexibilidad analógica.

Sostengo que la “dormitio Sanctae Mariae Virginis”, consumado el curso de su vida terrestre, es un “género” de “muerte”, única y singular, que forma parte del misterio indivisible de la Inmaculada, la Llena de gracia, en una de sus dimensiones —implicada con todas y cada una de las demás— y —como tal— trascendente a las posibilidades de comprensión de la razón humana, teniendo en cuenta la insondable magnitud del progreso de María en la fe la esperanza y la caridad, con las que cooperó a la restauración de la vida sobrenatural de las almas a lo largo de su peregrinar terreno. Sus méritos eran cada vez más perfectos. Jamás hubo en ella un acto meritorio remiso, que hubiera sido incompatible con su impecabilidad y perfecta correspondencia a las mociones del Espíritu Santo. Su corazón se dilataba, por así decirlo, cada vez más, conforme a las palabras del Salmo: “Corrí Señor, en los caminos de tus mandamientos cuando dilataste mi corazón” (Ps 118, 32), hasta el desbordamiento de su espíritu —el más profundo de los tres estratos o dimensiones de su alma santísima que distingue la antropología bíblica— el cual fue arrebatado en un éxtasis de amor que fue la causa de su singular muerte estática que la tradición califica como “dormitio”; cuyo valor meritorio en orden a nuestra salvación, tiene unas características peculiares —en tanto que corredentora— distintas y complementarias, a mi parecer, al mérito corredentivo propio de la “muerte mística” de la compasión de María junto a la Cruz de su Hijo.

La acalorada disputa de los años cincuenta del pasado siglo entre mortalistas e inmortalistas —tema directo de mi estudio— no afectaba en nada esencial —me parece evidente— a la salvaguardia del “depositum fidei”. Pero en los últimos decenios la teoría de “la muerte total” y de “la resurrección total” en el momento de la muerte, de origen protestante, ha irrumpido con fuerza en la actual teología católica, favorecida por un desenfocado personalismo filosófico que niega la distinción y la separabilidad de cuerpo y alma; y, como consecuencia, *rechaza la escatología intermedia*. Sería ella el resultado —que debe ser superado— de la helenización, que habría desvirtuado la genuina revelación bíblica comenzada ya antes de Cristo en los últimos libros sapienciales. En esta falsa perspectiva antropológica la Asunción de María como privilegio especial carecería de sentido. “Al término de su vida terrestre, María Santísima, fue asumta en cuerpo y alma a la gloria del cielo. Mientras a todos los otros santos les glorifica Dios al término de su vida terrena únicamente en cuanto al alma (mediante la visión beatífica), y deben esperar el fin del mundo para ser glorificados también en cuanto al cuerpo, María fue glorificada, y solamente Ella cuanto al cuerpo y cuanto al alma.”⁶⁸⁷

687. Cf. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fé y la teología*, Madrid 1955 vol. 2.,175.

Salimos al paso de ese peligroso error contra el que pone en guardia el Magisterio más reciente, en un último epígrafe sobre el tema: “la Escatología intermedia y el dogma de la Asunción”, que complementa el tema directamente abordado en esta ponencia sobre la dormición de María. Convergen ambos, en efecto, en la temática general de la *teología de la muerte*, en torno a la cual dedico un *breve Excursus* final sobre la analogía del *concepto teológico de muerte*.

Este misterio de la dormición de María se refleja de modo especial tanto en algunas experiencias espirituales de almas marianizadas, como en revelaciones privadas debidamente discernidas, en plena congruencia con la más segura tradición apostólica y con la Escritura leída “in Ecclesia sub ductu Magisterii”, que deberían ser acogidas con gratitud y consuelo como dones de Dios que pueden ayudar, como genuino “lugar teológico”, a la recta interpretación de la Escritura, no con el desdén autosuficiente del arrogante y lamentable racionalismo que tanto ensombrece a una buena parte de la Mariología actual. ”Profetias nolite spernere. Omnia probate, quod bonum est tenete” (1Ts5, 19–21).

De algunas de ellas me hago eco en este estudio. He incluido, en un anexo algunos párrafos sobre el misterio de la dormición y subsiguiente Asunción de la Virgen Santísima de la conocida escritora mística italiana que fue muy valorada y estudiada por el P. Roschini en su monografía, traducida a muchos idiomas, “La Mariología de María Valtorta”, en la cual parece matizar, aproximándolas las conocidas posiciones que había sostenido frente a los “mortalistas”. Es una de las razones que me han movido a contribuir a su difusión.

Tras esta breve descripción en compendio del objetivo que me he propuesto en el desarrollo de la ponencia que me han señalado los organizadores de este simposio y de las tesis que en ella propongo –novedosas, quizá, en apariencia, pero firmemente enraizadas en la tradición– y de la perspectiva metódica que me ha parecido el mejor modo de alcanzarlo, doy comienzo a su exposición sistemática.

INTRODUCCIÓN

La Inmaculada Concepción de María, la Corredención de la Dolorosa al pie de la Cruz en el Calvario, y su gloriosa Asunción en cuerpo y alma al Cielo como Reina y Señora de todo lo creado, no son misterios adecuadamente diversos, sino un solo misterio considerado en su *alfa y omega* –de su *Concepción inmaculada* en el seno de Santa Ana y en su *plena glorificación*, consumado el curso de su vida en la tierra,– y en su *centro y fin* –en tanto que *predestinada a ser cooperadora, de modo único y singular en el misterio de la Redención* consumado en la Pasión y muerte de su Hijo, como Corredentora, mediadora maternal e intercesora o abogada nuestra. *Tal es la razón formal de su existencia en los panes de Dios.*

En efecto: la compasión de María Santísima –que culmina en su dormición y gloriosa Asunción, una vez consumado el curso de su vida terrestre– constituye el cumplimiento hasta el extremo de la perfecta caridad, inseparable de la obediencia heroica de su fe y firme esperanza⁶⁸⁸(cf. LG, 61), que sólo podía proceder de un corazón lleno de gracia, concebido inmaculado, preservado de toda mancha de pecado para hacer posible el asentimiento libre de la “Virgo fidelis” al anuncio de su vocación sobrenatural de *Madre del Dios–hombre, redentora asociada a su divino Hijo, en todos y cada uno de los instantes de su obra salvífica*: desde su venida al mundo –cuando “al encanto de sus palabras virginales”⁶⁸⁹ el Verbo se hizo carne por obra y gracia del Espíritu Santo–, hasta su consumación al pie de la Cruz; se cumplió entonces la profecía de Simeón: “una espada traspasará tu alma” (Lc 2,35).

Contribuyó así “de manera única y singular” (LG 61) a la salvación del mundo entero. Del corazón abierto de Cristo, el nuevo Adán, y el corazón traspasado de la Inmaculada, la nueva Eva –indisolublemente unidos (“cor unum et anima una”), que siempre latieron al unísono⁶⁹⁰ – brotó el agua viva del Espíritu Santo, fuente

688. Cf. mi libro J. FERRER ARELLANO, *La Mediación materna de la Inmaculada, esperanza euménica de la Iglesia*. Madrid 2007.

689. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Santo Rosario*, comentario al primer misterio gozoso

690. <<En el Corazón de María Dios ha iniciado la obra de nuestra redención, pues tuvo comienzo en su “fiat” (...). De este modo, en la más estrecha unión que puede existir entre dos seres humanos, Cristo inició con María la obra de nuestra salvación. Las palpitations del Corazón de Cristo son las palpitations del Corazón de María, la oración de la Sangre que debía ser respectivamente inmolada y vertida para la salvación del mundo. Por eso María, hecha una misma cosa con Cristo, es la Corredentora del género humano: con Cristo en su seno; con Jesucristo en sus brazos, con Cristo en Nazaret, en la vida pública; con Jesucristo en su subida al Calvario, ha sufrido y agonizado, recogiendo en su corazón inmaculado los últimos dolores de Cristo, sus últimas palabras, las últimas agonías y las últimas gotas de su Sangre para ofrecer al Padre>>. (LUCÍA, *Las llamadas del mensaje de Fátima*, 207–208)

inagotable de la gracia salvífica que vivifica a la Iglesia y –en ella y por ella– a todas la criaturas, incluidas los Santos Ángeles. De todas ellas es Madre, Reina y Abogada.

Se entiende que la gracia inicial de la Virgen María fuera no sólo superior a la gracia final de todos los Santos y Ángeles juntos, sino singular, única y trascendente a la nuestra, justamente llamada gracia maternal, derivada de la plenitud de Cristo y merecida por Él para preservarla del pecado, cuyo débito no contrajo por su predestinación “ante peccatum paevisum” como Reina y Señora del Universo, angélico y humano, como sostiene, con razón, la Teología franciscana.

La razón de esta superioridad estriba en que la gracia inicial de María debió ser tal que la dispusiera para ser Madre idónea de Dios redentor indisolublemente asociada a Él, en su ser teándrico y en su obrar salvífico, lo cual pertenece a un orden o jerarquía trascendente al resto de las criaturas. Todas las gracias de todas las demás criaturas juntas no pueden constituirse en preparación adecuada, en virtud de la distancia “sine mensura” al orden hipostático, que confiere a la Madre de Dios cierta dignidad infinita (S. Th. I, 25, 6, 4).

No es extraño, pues, que de María se diga que, por su Maternidad divina, tiene una <<cierta dignidad infinita>>. ⁶⁹¹Que <<alcanza los límites de la divinidad>>. ⁶⁹²Que <<Dios puede hacer un mundo mayor, pero no puede hacer una Madre más perfecta que la Madre de Dios>>. ⁶⁹³ Que <<la dignidad de la Madre de Dios es singularísima, sublime y casi divina>>. ⁶⁹⁴ Esta enseñanza parece verse confirmada por el propio Magisterio en la bula definitoria del Dogma de la Inmaculada del Beato Pío IX, terciario franciscano: “Desde el principio y antes de los tiempos eligió y señaló una Madre a su Unigénito Hijo. Por eso tan maravillosamente la colmó de la abundancia de todos los celestiales carismas sacada del tesoro de la divinidad, y muy por encima de todos los ángeles y los santos, que Ella siempre absolutamente libre de toda mancha de pecado, y toda hermosa y perfecta manifestase tal plenitud de inocencia y santidad que no concibe en modo alguno mayor después de Dios y nadie puede imaginar fuera de Dios” (Dz. 2.800).

1. PLENITUD NO ABSOLUTA –COMO LA DE CRISTO– DE LA GRACIA DE MARÍA, SU CRECIMIENTO INCESANTE A LO LARGO DE SU PEREGRINACIÓN EN LA FE HASTA EL TÉRMINO DE SU VIDA MORTAL EN LA ASUNCIÓN EN CUERPO Y ALMA AL CIELO.

Esta plenitud inicial de gracia no excluye en modo alguno el aumento de la misma en la Santísima Virgen. Su plenitud de gracia no era absoluta, como la de

691. Santo TOMÁS, S. Th., I, q. 25, a. 6 ad 4.

692. CAYETANO, In II–II, 103, 4.ad 2.

693. San BUENAVENTURA, Speculum, 8.

694. PÍO XII, Enc. Ad caeli Reginam, 11–X–1954; MARÍN Documentos marianos (BAC, Madrid 1954)n. 902).

Cristo. Es decir, la suya no era una plenitud intensivamente suma⁶⁹⁵, sino que era relativa, de acuerdo con su capacidad, teniendo en cada instante toda la gracia que le era posible en cada momento. Y tampoco era su plenitud de gracia una plenitud de término, como es la de los santos ya en el cielo. Pudo por tanto crecer y aumentar.

Las gracias y dones sobrenaturales no fijan la capacidad de su recipiente, sino que lo dilatan y lo ensanchan para nuevas comunicaciones, mediante los sacramentos, la oración y las buenas obras. Cuanto más se ama a Dios participando de su gracia tanto más se capacita para recoger las efusiones de la bondad divina. Amando se adquieren nuevas fuerzas para amar, y quien más ama, más quiere y más puede amar. Por ello la gracia llama a la gracia y la plenitud de gracia inicial de la Inmaculada a una plenitud siempre creciente hasta su plena consumación que precede a su gloriosa Asunción en cuerpo y alma a los Cielos, entronizada Reina y soberana del Universo creado junto a su Hijo: Reina del Corazón del Rey, tipificada por la “gebira” veterotestamentaria.⁶⁹⁶

Además, el contacto maternal, físico y espiritual de María, con la Humanidad Santísima de Jesucristo, constituyó para Ella una fuente continua e inagotable de crecimiento de gracia, que fue aumentando sin cesar con movimiento uniformemente

695. No debe olvidarse que, según S. Juan, la plenitud desbordante de gracia consumada, que implica la visión facial de Dios “(plenum gratiae et veritatis” Jn 1, 4), le corresponde desde que es constituido mediador en el instante del *ecce ancilla* (Lc 1, 38), que es el del *ecce venio* (Heb, 10,9), cuando “al encanto de las palabras virginales” el Verbo se hizo carne, *propter nos homines et propter nostram salutem*, en plenitud de vida comunicativa, que implica gracia consumada en visión. *Pero no invadió aquella plenitud de modo plenario su Humanidad hasta la Pascua*. Sólo entonces entró su humanidad íntegramente en la gloria de su plena semejanza divina. Aquella plenitud de gracia consumada que ya poseía, al menos, en el ápice de su espíritu, invadirá la integridad de su Humanidad en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23) en el trono triunfal de la Cruz. Es entonces cuando es formalmente constituido nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad a la que ha venido a “recapitular” (Ef. 1,6) en la nueva estirpe de los hijos de Dios. Cf. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen de las nuevas tendencias*, en Actas del XVIII Symp. de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 465–517 (www.joaquinferrer.es.).

La Cristología de inspiración alejandrina, de arriba abajo, si bien es complementaria a la de inspiración antioquena (de abajo arriba) –más atenta a la plena historicidad de la condición kenótica de siervo del “perfectus homo”–, debe primar sobre esta última, pues no es “purus homo”. De lo contrario encontraremos notables desviaciones como puede comprobarse en numerosas cristologías de abajo arriba no calcedonianas que ahí se examinan, junto con otras propuestas muy valiosas (en especial J. Maritain) que toman en consideración el pleno reconocimiento de la condición histórica de la existencia pre-pascual de Cristo, superando las deficiencias de la Teología clásica –poco sensibles a la condición histórica del hombre y a la profundización de la noción de conciencia–, pero sin abandonar la gran Tradición en continuidad de homogéneo desarrollo, en la línea ya emprendida entes en la Cristología francesa de entreguerras. Debe tenerse siempre presente como idea directriz que “en el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios” (S. Th., III, 34,1,1).

696. Una interesante tipología del poder de María ante su Hijo (cfr, por ejemplo, C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1985, 163 ss) es la figura de la “Reina madre” en la dinastía davídica, que desde Betsabé, madre de Salomón, alcanza rango institucional (la “gebirá”, cargo oficial, a diferencia de la “reina-esposa”) que intercede ante su hijo. Leemos en el 1 Re 2, 19, que “se levantó (el Rey Salomón), y saliendo a su encuentro se inclinó ante ella, y se sentó en el solio haciendo poner otro sitio para la madre del rey, que se sentó en su trono”. “Pide, madre mía, pues no te he de rechazar” (v.20).

acelerado, hasta alcanzar una plenitud inconcebible en su término en el momento de su plena glorificación en la Asunción a los cielos. La eficacia de este trato maternal vendría regulada por aquél principio que expresa así Santo Tomás: “cuando más cerca de la causa fontal (causae influenti) se encuentra el recipiente, tanto más participa de su influjo” (S. Th. III, 7, 1).

La Encíclica “Redemptoris Mater” alude implícitamente a este tema clásico de mariología en los números 12–19, dedicados a la libre y heroica respuesta de la fe de María al don de la gracia inicial; la perfecta cooperación con “la gracia de Dios que previene y socorre” y disponibilidad plena a la acción del Espíritu Santo que le impulsaba a asociarse con una fe, esperanza y amor en constante crecimiento, como corredentora, de la obra salvífica de su Hijo (n.13).

2. LA FE HEROICA Y LA ESPERANZA INQUEBRANTABLE DE MARÍA EN LAS DIVERSAS ETAPAS DE SU PEREGRINACIÓN TERRENA HASTA SU ASUNCIÓN.

Entendida en toda su amplitud, el “fiat” de Nazareth –la “Vigen fiel”– impone el principio de una participación de María en toda la vida del Verbo encarnado para nuestra salvación, que culmina en el “fiat” de la Dolorosa al pie de la Cruz, y no concluye hasta el último instante del tiempo histórico de su peregrinación sobre la tierra, que nos precedió en el camino de la fe.

Cristo es verdaderamente Hijo de María, le pertenece a Ella, tiene sobre Él los derechos de una verdadera madre. María a lo largo de su vida mantuvo el “sí” de la anunciación, en una cooperación positiva e inmediata en la obra salvífica de su Hijo. Dios pensó desde la eternidad en Cristo y María asociados en una misma suerte para salvar a la humanidad caída. Satanás se sirvió de una mujer para arrastrar a Adán y a sus hijos al abismo del pecado y de la perdición; Dios se servirá de la fe de una mujer para realizar las maravillas de la Encarnación y de la Redención del género humano por medio de Cristo, el Verbo encarnado en el seno de María. Esta dimensión “espiritual” de la maternidad de María fue perfectamente conocida y asumida por Ella desde la Anunciación.

“La anunciación representa el momento culminante de la fe de María a la espera de Cristo, pero es además el punto de partida, de donde inicia todo su “camino hacia Dios”, todo su camino de fe hasta la Asunción. Y sobre esta vía de modo eminente y realmente heroico –es más, con un heroísmo de fe cada vez mayor– se efectuará la “obediencia” profesada por ella a la palabra de la divina revelación. Como el patriarca del Pueblo de Dios, “esperando contra esperanza creyó”. De modo especial a lo largo de algunas etapas de este camino la bendición concedida a “la que ha creído” se revelará con particular evidencia”. (RM, 14). Aquella prueba de la fe de la “Virgo fidelis” en ocasiones le supuso a María una particular fatiga del corazón, unida a una especie de “noche de la fe” –usando una expresión de San Juan de la

Cruz-, como un “velo” a través del cual hay que acercarse al Invisible y vivir en intimidad con el misterio (RM, 17).

El acto de *fe de María* en el calvario, en la hora más oscura, fue el mayor acto de fe que jamás haya existido; el objeto era el más difícil: que Jesús alcanzaría la mayor victoria por medio de la más completa inmolación; por medio de esta fe María está unida perfectamente a Cristo en su anonadamiento: “Se humilló a sí mismo obediente hasta la muerte y muerte de cruz” (cfr. Phil 2, 5–8).

“A los pies de la cruz, María participa por medio de la fe en el desconcertante misterio de anonadamiento. Es esta tal vez la más profunda “kenosis” de la fe de la historia de la humanidad. Se han cumplido las palabras de Simeón a María: ¡y ti misma una espada atravesará el alma!” (RM, 18). *Lo mismo que Abraham, esperó siempre, María esperó contra toda esperanza (Rom 4, 18), especialmente allá en la cumbre del Calvario. Y jamás quedó confundida. “Aunque Dios me quite la vida, en Él esperaré” (Job 13, 15).*

Dios la amaba ya más que a todas las restantes criaturas juntas y Ella respondía perfectamente a este amor, habiéndose consagrado plenamente a Él desde el primer instante de su concepción, viviendo en la más completa conformidad de voluntad con su beneplácito de manera continua, más especialmente cuando consagró totalmente a Dios su virginidad. Desde la embajada del Ángel hasta la agonía al pie de la Cruz, “no tuvo más corazón ni más vida que la de Jesús”⁶⁹⁷. Esta *caridad creciente con divina progresión* fue verdadero amor maternal desde su libre aceptación a ser Madre de Dios Redentor hasta el Calvario, cooperando en toda la misión del Salvador con sus oraciones y sufrimientos; colmándose “cada vez más de “ardiente caridad” maternal hacia todos aquellos a los que estaba dirigida la misión de Cristo” (RM, 39c).

Pero fue al pie de la cruz cuando “emerge de esa definitiva maduración del misterio Pascual” (RM, 23b), alcanzando la mediación materna de la esclava del Señor “una dimensión universal” (RM, 40) al ofrecer a su Hijo en sacrificio y participar de todos sus sufrimientos por la gloria de Dios, con espíritu de reparación y por la salvación de todos. Incluso en el momento en que oyó los gritos: “Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” Ella se unía a la oración del Salvador por sus verdugos: “Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen” (LC 23, 34).⁶⁹⁸ “María sufrió intensamente con su Hijo y se unió a su sacrificio con corazón de Madre que, llena de amor, daba su consentimiento a la inmolación de su Hijo como víctima”. El consentimiento que da a la inmolación de Jesús no constituye una aceptación pasiva, sino un auténtico acto de amor, con el que ofrece a su Hijo –y a sí misma– como “víctima” de expiación por los pecados de toda la humanidad.

697. S. JOSEMARÍA E., *Vía Crucis.*, 114.

698. Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, o.c., 163. Es, en verdad, “Mater pulchrae dilectionis”.

3. LAS TRES DIMENSIONES COMPLEMENTARIAS E INSEPARABLES DE LA PLENITUD DE SANTIDAD INMACULADA DE MARÍA, EN RELACIÓN CON EL DOGMA DE LA ASUNCIÓN.

Sto. Tomás (Cfr. In Ev. Juan. c.1, lec. X). distingue tres aspectos de la creciente *plenitud de gracia* de María Santísima.

- *en primer lugar*, la total inmunidad de pecado y la creciente perfección de sus virtudes sobrenaturales infusas (3.1).
- *en segundo término*, la refluencia o redundancia de la divinización del alma de María en su carne (3.2).
- *y, finalmente*, como consecuencia, la plenitud de gracia de la Inmaculada la constituye en fuente de gracia –y de la consiguiente glorificación de alma y cuerpo al final de los tiempos–, como Mediadora maternal en el Mediador Capital, subordinada a la plenitud desbordante de la gracia capital de Cristo en el misterio de la Iglesia (3.3).

En adelante nos proponemos tratar de esta triple e inseparable dimensión de la plenitud de gracia de María, en relación con el dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a los Cielos. Parece el contexto adecuado para entender mejor los términos de la polémica entre mortalistas e inmortalistas, que a mi modo de ver se resuelve dando parte de razón a ambas posiciones doctrinales. No se trata de un eclecticismo indiscernido, sino por complementariedad, si se examinan ambas aproximaciones a un misterio trascendente a la razón humana sin prejuicios de Escuela.

3.1 María Santísima mereció con su fe, esperanza y ardiente caridad para sí –de condigno– un continuo aumento de la gracia con todo su cortejo de virtudes sobrenaturales infusas; y el consiguiente “premio de vida eterna”, a lo largo de su peregrinación terrena hasta la Asunción.

Toda elección de Dios, y las gracias que da para cumplir debidamente esa tarea, preceden a todo nuestro merecimiento, pues Dios nos escogió en Cristo y nos llamó por su nombre a cada uno, antes de la creación del mundo: “Ab initio et ante saecula” (Sir, 4).

a) Según doctrina común de los teólogos María no tuvo en la tierra, como su Hijo, la gracia consumada en visión inmediata de la divina esencia de la que gozan en el cielo los bienaventurados de manera permanente, en lo que difiere de Nuestro Señor⁶⁹⁹, pues si la hubiese poseído, no hubiese tenido fe, que es, según el Beato

699. Respecto a la visión beatífica de la Humanidad santísima de Cristo desde el primer instante de la Encarnación, no hay definiciones dogmáticas, pero se puede deducir de la enseñanza del Concilio Constantinopolitano II, según el cual, recogiendo toda la Tradición (Cf. Dz 224) “non melioratus est

Christus", Cristo no se hizo mejor o más perfecto. No pasó, pues, de la fe a la visión de la esencia divina; en ése instante, su caridad o su amor de Dios habría aumentado al igual que la gracia habitual creada, lo que es contrario a toda la enseñanza tradicional relativa a la plenitud absoluta de gracia que recibieron desde el primer instante de su concepción." Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a Mí. Sólo el que está en Dios, ese ha visto al Padre" (Io 6, 45). Contraponé aquí al creyente, que oye sin poder ver, consigo mismo, que es más creyente, porque "viene de Dios" y "le ve". "Yo hablo lo que he visto en el Padre" (Io 8, 3).

En otros pasajes no afirma Jesús que "ha visto" al Padre, sino que ha "oído" o "aprendido" de El. En ellos –según algunos autores de los que se hace eco J. Maritain– da testimonio de su ciencia infusa por la que se traduce en ideas intuitivas el saber inefable de la ciencia beatífica: "Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y yo hablo al mundo lo que oigo de El; cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy yo, y no hago nada de mí mismo, sino que según me enseñó el Padre así hablo" (Io 26,29). "El que viene de arriba da testimonio de lo que ha visto y oído (Io 3,32)" ¿Cómo ha oído o aprendido? J. Maritain responde, no sin fundamento, que por una ciencia infusa "que participa de la evidencia de la visión, recibida por razón de la visión y por medio de ella, que traduce en especies creadas su inefable e indivisible contenido a modo de agencia de cambio, gracias a la cual el oro de la visión era cambiado en la moneda de las "especies" expresables, para sí como viador, y para los hombres sus hermanos, valiéndose de conceptos abstraídos de la experiencia, que constituyen el saber adquirido que se expresa en el lenguaje. (Cf. *De la grâce et de l' Humanité de Jesu Christ* IV, B,6). De este modo, Jesús era al mismo tiempo viator et comprehensor: bienaventurado por la cumbre de su alma santa, y viajero por las partes menos elevadas en contacto con las durezas de su vida de Salvador y de Víctima.

No perdió, incluso durante su Pasión, la visión beatífica, pero libérrimamente impedía la irradiación de la luz de gloria sobre la razón inferior y las facultades sensitivas; no quería que esa luz y alegría que de ella se deriva suavizasen fuera en lo que fuera, la tristeza que le venía de todas partes, y se abandona plenamente al dolor para que el holocausto fuese perfecto. Del mismo modo, aunque de un modo mucho menos perfecto, los mártires, en medio de sus sufrimientos, se regocijan por dar su sangre en testimonio de su fe en Cristo. No es posible encontrar acá en la tierra una explicación enteramente satisfactoria de este gran misterio que trasciende las fuerzas de la pobre razón humana. Los teólogos han ensayado diversas explicaciones. Es ya clásica la que se basa en la distinción entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc) para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables. Según esta explicación, la mente de Jesucristo –o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios sin contacto alguno con las cosas de la tierra– permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le produce unos deleites inefables, que nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su razón inferior –o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales– se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron su más honda expresión en Getsemaní y en Calvario a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres..

Se ha comparado este fenómeno –mezcla de alegrías y dolores inmensos en el espíritu de Cristo– a una montaña altísima sobre cuya cumbre brilla un sol espléndido y un cielo sin nubes, pero en sus estribaciones se ha desatado una horrenda tempestad con gran aparato de truenos y relámpagos. El aumento de gracia y caridad acontecen la dimensión inferior del espíritu humano de Jesús, que corresponde a las facultades conscientes que, como viador, Cristo–hombre ejercía libre y deliberadamente; en la cual la gracia, la caridad y la ciencia infusa estaban en estado de progresión creciente. Es la que Maritain llama "crepuscular", que diferencia de la conciencia "solar", correspondiente al supraconsciente divinizado por la visión beatífica, que como gracia consumada no admite aumento. Cf. IV B,2)). la plena glorificación del Señor es consecuencia del mérito de su obediencia hasta la muerte (Fil 2,8). Sí, según S. Juan, la plenitud desbordante de gracia consumada (plenum gratiae et veritatis), le corresponde desde que es constituido mediador en el instante del ecce ancilla, que es el del ecce venio, cuando al encanto de las palabras virginales el Verbo se hizo carne, propter nos homines et propter nostram salutem, en plenitud de vida comunicativa, que implica gracia consumada en visión, no invadió aquella plenitud de modo plenario su Humanidad hasta la Pascua. Sólo entonces entró su humanidad íntegramente en la gloria de su plena semejanza divina–que ya poseía, al menos en el ápice de su espíritu, invadiendo la integridad de su Humanidad en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23), en el trono triunfal de la Cruz. Es entonces cuando es constituido nuevo Adán,

Juan Pablo II, la razón de ser de su presencia en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Si San Agustín y Santo Tomás enseñaron como probable que San Pablo –como Moisés– tuviese en un momento la visión beatífica, cuando dice (2 Cor. 12, 2) “Fue arrebatado hasta el tercer cielo” que según los hebreos, no es el cielo del aire ni el de los astros, sino el cielo espiritual en donde mora Dios y es contemplado por los ángeles, parece lógico –así lo asegura la Venerable María de Ágreda– que aconteciera lo mismo a la Madre de Dios y de la divina gracia, que se consuma en visión. Si era conveniente que tuviera esa alta experiencia quien estaba llamado a ser el apóstol de los gentiles y de la gracia, y no se puede conocer plenamente el precio de la gracia, germen de la gloria, sin haber gozado un solo instante de ella, es muy difícil rehusárselo a la Madre de Dios, pues su maternidad divina, la plenitud de gracia y la ausencia de toda falta, la disponían mejor que persona alguna a la vida trinitaria de la eternidad.

b) Si no se puede afirmar con certeza que María Santísima tuviese aquí en la tierra durante algunos instantes la visión beatífica, es, sin embargo –según la Teología clásica y numerosos testimonios de santos y de almas favorecidas con experiencias místicas y no pocos santos– sí se puede afirmar, con gran probabilidad, que le fue otorgado el don de la ciencia infusa y, como consecuencia del uso del libre arbitrio en el estado de viador, el mérito que le hacía fructificar la plenitud inicial de gracia y virtudes incesantemente. Muchos teólogos, con San Francisco de Sales y San Alfonso, sostienen que María conservaba el uso de esta ciencia infusa durante su sueño para continuar mereciendo. Desde su Concepción inmaculada a su gloriosa Asunción, no hubo un solo momento en el que no hubieran aumentado los méritos de María. Con la mente fija en Dios, conservando el pleno dominio de sus actos, sin distracción alguna, ni siquiera involuntaria, mereció durante todos los instantes de su vida, tanto de día como de noche un progresivo aumento de la plenitud inicial de su fe viva y operativa aneja a la gracia santificante.

Santo Tomás observa que este desarrollo progresivo de la gracia y la caridad que la manifiesta de manera indisociable, se hizo a un ritmo más y más rápido y acelerado. Al contrario de lo que ocurre con el movimiento violento, el movimiento natural se hace más rápido al acercarse al término (In Heb. C.10,1.2). Por eso el progreso de la santidad es mucho más rápido en los últimos años que al empezar a pesar del entorpecimiento de la edad: “Su juventud espiritual se renueva como el águila” (Sal. 102, 5).

Los actos de fe viva no pueden producir el aumento de la vida teologal en sí mismos, sino mereciendo nuevas infusiones de las virtudes infusas, y disponiendo las facultades espirituales a recibirlas. Los actos meritorios las ahondan, en cierto modo, dilatándolas, para que la vida divina pueda penetrar en ellas y en la actividad por ellas imperadas. De este modo quedan purificadas y elevadas al orden de la santificación, activa y pasiva (conmereció para nosotros los frutos de la redención). Observa Santo Tomás que los actos de caridad imperfectos o remisos, aunque son

Cabeza de la nueva humanidad a la que ha venido a "recapitular" (Ef. 1,6) en la nueva estirpe de los hijos de Dios

también meritorios, no obtienen inmediatamente el aumento de vida teologal, porque no disponen todavía a recibirla, hasta que tenga lugar un salto de calidad en la generosidad de un acto de fe viva más intenso.

Estos principios aclaran la insondable magnitud del progreso de María en la fe, la esperanza y la caridad, con las que cooperó a la restauración de la vida sobrenatural de las almas a lo largo de su peregrinar terreno. Sus méritos eran cada vez más perfectos. Jamás hubo en ella un acto meritorio remiso, que hubiera sido incompatible con su impecabilidad y perfecta correspondencia a las mociones del Espíritu Santo. Su corazón se dilataba, por así decirlo, cada vez más, conforme a las palabras del Salmo: “Corrí Señor, en los caminos de tus mandamientos cuando dilataste mi corazón” (Sal 118, 32).

3.2 La Asunción de María al cielo, no fue otra cosa, según la tradición del Oriente cristiano, coincidente con la teología de Sto. Tomás –y la del Doctor Seráfico– que el efecto pleno de su transformación o espiritualización de su carne humana en su condición femenina– la Mujer del alfa y el omega, madre de los vivientes derivada de aquella progrediente plenitud de gracia en el momento de su consumación terminal.

No otra fue la causa de su singular muerte estática, previa a su gloriosa Asunción y entronización como Reina de Cielos y tierra. Veámoslo.

María tenía continuamente la mirada puesta en Dios, sin perder un minuto del tesoro del tiempo que se le había dado, a lo largo de su peregrinación en la fe.⁷⁰⁰

<<Por su excelsa santidad y por la radical transformación realizada por la presencia del Espíritu, ya en su vida tuvo un cuerpo espiritualizado, es decir, “transformado” por el Espíritu; estaba totalmente compenetrada con Aquél que es Señor y da la vida, que poseía ya en sí como fuente de la vida inmortal. La Virgen poseía ya aquella vida “en el Espíritu” ya cuando vivía en esta tierra, pero de forma escondida. Y, cuando se cerró el curso de su vida terrena, la inmortalidad resplandeció en ella como sucedió con Cristo después de su muerte>>.⁷⁰¹

Tal fue la causa de su dormición y ascensión al cielo, en íntima comunión gloriosa con Cristo glorificado –en el ser y en el obrar salvífico, de la cual constituye

700. RM, 13; R. GARRIGOU LAGRANGE, *La Madre del Salvador*, cit. p. 82 y siguiente.

“El traje de bodas (del cielo) estará tejido con el amor de Dios, que habremos sabido recoger hasta la más pequeñas tareas. Porque es de enamorados cuidar los detalles incluso en las acciones sin importancia todos los días son buenos para servir a Dios; sólo surgen las malas jornadas cuando el hombre las malogra con su ausencia de fe, con su pereza, con su desidia, que la inclina a no trabajar con Dios por Dios... Nuestro caminar en la tierra... es un tesoro de gloria.” (San JOSEMARÍA E, *Amigos de Dios*, 40, 52, 54.

701. Cfr. NICOLÁS CABASILAS, *Homilías sobre la Asunción*, 10, 11. “La Asunción de María al cielo, por tanto, no fue otra cosa que el efecto pleno de su espiritualización”.

su plena consumación— llámese o no muerte. Está fuera de discusión que la cuestión de la muerte de la Virgen quedó al margen de la definición dogmática de Pío XII, pero creo que nadie que tenga en cuenta estos principios podrá negar que la dormición de María sea —si se entiende bien el significado del término y el concepto análogo por él designado— que uno de sus analogados, exclusivo de la Llena de gracia, que trasciende “sine mensura” el significado de la muerte del resto de los cristianos, diversa de la muerte de Cristo, de la que participa en su compasión como corredentora, llena de fortaleza, al pie de la Cruz de su Hijo.

Escuchemos a G. M: Roschini exponiendo el estado actual de la cuestión:

«Al día siguiente de la publicación de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (con la que Pío XII proclamó el dogma de la Asunción) brotaron los comentarios de la misma como las flores en primavera; y como ellas — naturalmente—, no todos con la misma belleza en sus formas y con la misma densidad de perfume. Hasta la cosa aparentemente menos más clara, es decir, la fórmula de la definición dogmática, ha sido objeto de discusiones y de interpretaciones no sólo diversas, sino también totalmente opuestas. No ha faltado quien haya querido ver una definición implícita de la mortalidad de hecho de la misma Madre de Dios, o, al menos, una inclinación hacia la misma. Pero la mayor parte de los teólogos —el buen sentido acaba triunfando siempre— han evitado estos desequilibrios de posiciones extremistas, y, manteniendo una posición media, equilibrada, han afirmado que la definición dogmática prescinde completamente lo mismo del hecho de la muerte que del hecho de la no muerte, evitando intencionadamente entrar en lid con los mortalistas o con los inmortalistas, manteniendo así una posición neutral.

En otras palabras: *la definición se ha limitado sencillamente al hecho de la Asunción psicosomática de la Virgen Santísima a la gloria celeste*, y ha dejado totalmente imprejuizado; y—por lo tanto—*libremente discutible para los teólogos, el modo*.

Es decir, *si este hecho indiscutible se ha verificado con la modalidad de la muerte y resurrección*—la hipótesis más común entendida de diversa forma, algunas no muy afortunadas—, que fue capitaneada en torno a los años cincuenta de la bula dogmática, por el conocido mariólogo franciscano Carlo Balic y el dominicano Emilio Sauras (que no era precisamente escotista), que tuvo gran influencia en aquellos años de la definición dogmática, sobre todo en el mundo hispánico⁷⁰²; *o con la modalidad del traslado inmediato de la vida terrena a la vida celeste*”, como sostenían el servita Gabriel María Roschini, fundador del “Marianum” y otros conocidos mariólogos, especialmente —afirma el Padre Alessandro María Apollonio, organizador de estos simposios de Frigento— tomistas.

Éste es el verdadero estado de la cuestión. Pío XII rehusó intencionadamente pronunciarse, al menos en la fórmula dogmática, sobre la muerte o no muerte de María, o sea sobre si fue asumta al cielo después de morir y resucitar, o si fue

702. Cf. E. SAURAS, *La Asunción de la Santísima Virgen, estudio teológico de las dos verdades fundamentales del privilegio mariano*. Ed. FEDA, BAC, Valencia, Vol. XII, 1950

trasladada en cuerpo y alma al cielo sin pasar por el trance de la muerte como todos los demás mortales (e incluso como la del mismo Cristo, cuya muerte redentiva fue en todo semejante a la nuestra).

El Catecismo de la Iglesia Católica (n. 966) lo expone así, citando la *Lumen Gentium* 59 –que a la vez cita la Bula de la Proclamación del Dogma–: “Finalmente, entra Virgen Inmaculada, preservada libre de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue llevada a la gloria del Cielo y elevada al Trono del Señor como Reina del Universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los señores y vencedor del pecado y de la muerte”. María Santísima nunca tuvo pecado, por el privilegio de Dios de su Inmaculada Concepción; por consiguiente, no estaba sujeta a la muerte, como no lo estaba Jesucristo; pero también Ella tomó sobre sí nuestro castigo, nuestra muerte”.

El Beato Juan Pablo II, en una de sus Catequesis sobre la Asunción, explicaba esto mismo en los siguientes términos: “El dogma de la Asunción afirma que el cuerpo de María fue glorificado después de su muerte. En efecto, mientras para los demás hombres la resurrección de los cuerpos tendrá lugar al fin del mundo, para María la glorificación de su cuerpo se anticipó por singular privilegio” (2-julio-97). “Contemplando el misterio de la Asunción de la Virgen, es posible comprender el plan de la Providencia Divina con respecto a la humanidad: después de Cristo, Verbo encarnado, María es la primera criatura humana que realiza el ideal escatológico, anticipando la plenitud de la felicidad, prometida a los elegidos mediante la resurrección de los cuerpos” (Audiencia General del 9-julio-97).

En otra de sus Catequesis sobre el tema, recordaba que si Pío XII –como posteriormente el Concilio Vaticano II– no se pronunció sobre la cuestión de la muerte de María. “Pío XII no pretendía negar el hecho de la muerte; solamente no juzgó oportuno afirmar solemnemente, como verdad que todos los creyentes debían admitir, la muerte de la Madre de Dios”. Aun defendiendo la libertad de los teólogos que han sostenido y sostienen la tesis de la inmortalidad de María –entre los que no me encuentro–, el Beato Juan Pablo II nos dice que “existe una tradición común que ve en la muerte de María su introducción en la gloria celeste” (25-junio-97).⁷⁰³

“María Santísima nos muestra el destino final de quienes “oyen la Palabra de Dios y la cumplen” (Lc. 11, 28). Y nos estimula a elevar nuestra mirada a las alturas,

703. “Giovanni Paolo II, in uno storico intervento del suo magistero ordinario (Udienza Generale, *Catechesi su La dormizione della Madre di Dio*, Mercoledì 25 giugno 1997) –scrive il P. Alessandro M. Apollonio– afferma lapidariamente: «Coinvolta nell’opera redentrice e associata all’offerta salvatrice di Cristo, Maria ha potuto condividere sofferenza e la morte in vista della redenzione dell’umanità». La dovizia di prove addotte nel prosieguo della catechesi dimostra che non si tratta di una pura opinione privata del Santo Padre, ma di un suo vero e proprio insegnamento, non infallibile in se stesso, ma certamente autentico, al quale è perciò dovuto l’ossequio dell’intelletto e della volontà (cf. *Ad tuendam idem*). In ogni modo, trattandosi di magistero ordinario, i tre pronunciamenti non sono sufficienti per considerare la questione dra intenzion de JP iiel tutto chiusa, anche se la solidità degli argomenti ed il tenore delle parole depongono a favore di una sua quanto mai prossima conclusione”.

Pero habría que probar que era intención del Beato Juan Pablo II incluir la singular muerte de María como “dormitio” en el proceso coredentivo a modo de culminación de los dolores de la compasión de María en su Pasión y muerte místicas junto a la Cruz. Yo personalmente me resisto a aceptar esa interpretación.

donde se encuentra Cristo, sentado a la derecha del Padre, y donde está también la humilde esclava de Nazaret, ya en la gloria celestial” (15-agosto-97).

Creo que para evitar imprecisiones y ambigüedades que alimentan polémicas artificiales de Escuela –“a partí pris” (“amicus Plato, sed magis amica veritas”)- es conveniente mostrar las analogías y diferencias, en especial su dimensión soteriológica, entre la dormición de María, la muerte ordinaria debida a causas naturales, y la muerte redentora de Cristo redentor –a la que quiso asociar de modo “prorsus singularis” a su Madre, la Corredentora–que con su muerte destruyó la muerte.

3.2.1 Muerte natural por causas naturales; singular muerte estática de la “dormitio Mariae” –misterio trascendente a nuestra razón y a la misma experiencia mística de los santos– previa a la Asunción de su Reina y Señora; y muerte de Cristo en la Cruz. Analogías y diferencias.

Existe diferencia entre la separación del alma del cuerpo por la muerte de causas naturales y la momentánea separación del espíritu –el más profundo centro del alma humana, su dimensión pneumática–que trasciende la función vivificadora del cuerpo mediante un éxtasis o raptó contemplativo.

Así como la salida o separación del alma respecto al cuerpo que informaba en todas sus dimensiones provoca la muerte debida a causas naturales, la contemplación estática, es decir, la evasión temporal del espíritu salvando las barreras de los sentidos y de la materia, es también muerte, en un sentido también real, pero “estático místico”, no en el sentido convencional. Y esto porque *el alma no se aparta ni separa totalmente del cuerpo, sino que lo hace tan sólo con su parte mejor–“el espíritu o pneuma” (una de las tres dimensiones del alma humana “única” para cada hombre o mujer)– que se sumerge en los fuegos de la contemplación.*

Todos los hombres, mientras están con vida, tienen consigo el alma, muerta o viva, ya sea por el pecado o por la justicia; mas únicamente los grandes amantes de Dios llegan a la contemplación verdadera. *En María eso aconteció –como todo en ella– de modo único y singular, en tanto que perteneciente, con San José⁷⁰⁴, al orden hipostático redentor.*

704. «En esta gran obra de renovación de todas las cosas en Cristo, el matrimonio, purificado y renovado, se convierte en una realidad nueva, en un sacramento de la nueva Alianza. Y he aquí que en el umbral de Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja (cita a San Ireneo). Pero, mientras la de Adán y Eva habían sido fuente del mal que ha inundado el mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se manifiesta su omnipotente voluntad de purificar y santificar la familia, santuario de amor y cuna de la vida». (R. Custos 7 Pablo VI, Alocución al movimiento Equipos Notre Dame (4 de mayo, 1970); AAS., 62 (1970), 431, n. 7. El Beato Juan Pablo II cita este texto (RC 7), glosando algunas de las muchas enseñanzas que derivan de él. Sobre la Familia de Nazaret y en la primera familia humana, Adán y Eva, Cf. Juan Pablo II, Carta a la Familias (1994), n. 20. En el momento más significativo y decisivo, las esposas aparecen ya prometidas a sus maridos: “Fue disuelta – dice– la seducción, por la cual había sido más seducida aquella virgen Eva, destinada ya a su marido (iam

viro destinada) por la verdad en la que fue bien evangelizada por el Ángel aquella Virgen María, que ya estaba desposada (iam sub viro)”. Esta tipología de antigua tradición patristica, que arranca en San Ireneo (A), fue pronto cayendo en el olvido.

Más fortuna ha tenido otra tipología (B) –mucho más conocida– de la más antigua patristica, que asocia con Cristo, el nuevo Adán, (cfr. Rm 5, 12–21) a su Madre, la Mujer del Génesis y del Apocalipsis, como nueva Eva. Como dice la encíclica “Redemptoris Mater” de Juan Pablo II: «los Padres de la Iglesia asocian a María, como nueva Eva, al sacrificio de Cristo, nuevo Adán, que se convierte en contrapeso de la desobediencia y de la incredulidad contenidas en el pecado de los primeros padres; llaman a María “Madre de los vivientes” y afirman a menudo “la muerte vino por Eva, por María la vida” (LG 56)» (RM, 19).

Esta segunda tipología bíblica antitética de la pareja originaria respecto a Cristo y a María (la Mujer de Gn 3, 15), su Madre (B), recurrente en la tradición desde Justino a Ireneo, que contrapone la desobediencia de la pareja originaria al amor obediente del Nuevo Adán, Cristo, y la Nueva Eva, María, tiene claro origen bíblico, en los textos paulinos (ante todo Rom 5) leídos a la luz del Protoevangelio y Gal 4, 4, “leídos” en el sentido que Artola llama pleno inclusivo –del que antes tratábamos–, explicitado por los Padres.

A mi modo de ver ambas tipologías antitéticas, que contraponen la primera pareja, Adán y Eva respectivamente a los esposos de Nazareth, María y José –la primera (A)–, y a Jesucristo, nuevo Adán y María, nueva Eva –la segunda (B)– son complementarias, en un doble sentido.

En primer lugar, porque la primera tipología (A) –a diferencia de la segunda (B)– hace referencia inmediata a la historia de la salvación en una de sus dimensiones esenciales: la familia que estaba predestinada a acoger en la historia al Mesías Salvador anunciado por los profetas. La pareja del umbral del Nuevo Testamento a que se refiere San Ireneo, José, hijo de David, desposado con María, la hija de Sión bíblica, hace referencia (A) a una circunstancia histórica concreta –mejor diríamos dimensión esencial– de la Encarnación, que es la familia formada por el matrimonio de María y José, que estaba predestinada a acoger en la historia al Verbo encarnado en el Seno de la Virgen en la casa de José, constituido por decreto divino padre virginal y mesiánico del Mesías Rey, cabeza de la familia de la que brotaría la salvación, el tallo de la raíz de Jese de la profecía del Emmanuel de Isaías. Esta referencia a José y a María en la perspectiva de la historia de la salvación entronca a Jesús con la simiente de Abraham a quien se hicieron las promesas.

Alude, pues, a “la generación patriarcal” (A) de Jesús que tiene gran importancia –observa acertadamente F. Canals– para no malentender “la generación virginal” (B) del nuevo Adán, el Verbo de Dios que asumió la humanidad de la nueva Eva, a la que alude el protoevangelio (Gn 3, 15) de modo intemporal, abstracto o histórico (“la Mujer”). El Verbo, en efecto, no asumió al encarnarse en el seno de María la nueva Eva, una naturaleza humana universal y abstracta, como parecen dar a entender algunas expresiones de Padres de tendencia platonizante, sino individual e histórica solidaria de todos y cada uno de los hombres en su distinción irrepetible. La salutación angélica a María; presenta a Jesús como el Hijo de David anunciado por los profetas; “de la descendencia de David según la carne” (Rm, 1, 3) y de la simiente de Abraham (Mt 1,1) a quien se hicieron las promesas.

En ese sentido, la primera tipología (A) (Adán-Eva; José hijo de David-María hija de Sión), es –a todas luces– complementaria de la tipología basada en el Protoevangelio (B) de la nueva Eva, asociada en el Protoevangelio a su descendencia –el nuevo Adán como el Cristo total, Cabeza y miembros– al triunfo sobre la serpiente en la Pasión –a la que hace referencia la mordedura del talón– pues explicita que la estirpe de la Mujer en singular –el Mesías– (Gn 3, 15), redime a la humanidad no asumiendo una naturaleza humana universal, abstracta e intemporal, sino en su condición de hijo de David encarnado en el seno de la hija de Sión bíblica anunciado por los profetas en la perspectiva histórico-salvífica de la Redención en solidaridad –como nuevo Adán– con todos los hombres llamados a la salvación, que obtendrán si libremente la aceptan.

Como hace notar F. Canals, “José es el único en toda la Escritura –además de Jesús– al que se da el título de “hijo de David”; María, la nueva Eva del Protoevangelio, es también la Hija de Sión de las profecías que resuenan en la salutación angélica en el momento culminante de la Encarnación en el seno de la nueva Eva. De Ella –en tanto que desposada con José de la casa de David– brotaría el Mesías Rey anunciado por los profetas, el tallo de la raíz de Jese”.

Por otra parte, cabe señalar otra diferencia y complementariedad entre ambas tipologías. La primera (A) –que contrapone la pareja originaria del comienzo de la historia salvífica, fuente del mal que inunda la humanidad, a aquella otra pareja del umbral de Nuevo Testamento por la que viene la salvación, María y José– (RC 7), hace referencia a la diversa mediación, materna y paterna de los esposos de Nazaret, en la salvación de la humanidad caída. La segunda tipología (B) –Cristo nuevo Adán, María nueva Eva (la Mujer

La Santísima Virgen –dice el conocido mariólogo G. Alastrue y, confirmando su afirmación con gran número de testimonios de la tradición– “acabó su vida con una singular muerte estática, en fuerza del divino amor y del vehemente deseo y contemplación intensísima de las cosas celestiales”. Otro ilustre mariólogo escribe estas hermosas palabras; “María murió sin dolor, porque vivió sin placer; sin temor, porque vivió sin pecado; sin sentimiento, porque vivió sin apego terrenal. Su muerte fue semejante al declinar de una hermosa tarde, fue como un sueño dulce y apacible; era menos el fin de una vida que la aurora de una existencia mejor. Para designarla la Iglesia oriental encontró una palabra encantadora: la llama *sueño (o dormición)*, de la Virgen. San Alberto Magno: “Creemos que murió sin dolor y de amor”. Nos asegura, además, que a San Alberto siguen otros como el Abad Guerrico, Ricardo de San Lorenzo, San Francisco de Sales, San Alfonso María de Ligorio y otros muchísimos.”

El Beato Juan Pablo II insiste que “más importante que conocer las posibles causas de la muerte de la Madre de Dios es investigar la actitud espiritual de la Virgen en el momento de dejar este mundo. Y cita la conocida afirmación de San Francisco de Sales en su célebre “Tratado del Amor de Dios”, según la cual, “la muerte de María se produjo por un ímpetu de amor”; fue una muerte “en el Amor, a causa del Amor y por Amor” Lib. 7, 12–14” (25-junio-99); “el tránsito de esta vida a la otra fue para María *una maduración de la gracia en la gloria*, de modo que nunca mejor que en este caso la muerte pudo concebirse como una “dormición”.

Algunos Padres de la Iglesia describen a Jesús mismo que va a recibir a su Madre en el momento de la muerte, para introducirla en la gloria celeste. Así, presentan la muerte de María como un acontecimiento de amor que la llevó a

del Protoevangelio (Gn 3, 15)–, muestra, a su vez, el carácter fundante respecto a la mediación paterna del Santo Patriarca, que tiene la Inmaculada Corredentora como nueva Eva –Mediadora maternal– asociada al nuevo Adán, Mediador Capital fuente de toda mediación; incluida la de San José.

La mediación paterna de José deriva de ambas; teniendo en cuenta que la plenitud de gracia paterna de José –que le disponía a ser asociado como corredtor, con María su Esposa, al orden hipostático redentor–, fue fruto de su redención liberativa por el nuevo Adán y –subordinadamente– de la nueva Eva; no de una redención preservativa, como la de María, la más perfectamente redimida (su Esposa y Madre espiritual), la Inmaculada Corredentora y Mediadora maternal de todo el universo angélico, humano y cósmico. La comparación de ambas tipologías, en su diversidad complementaria, esclarece el orden de jerárquica subordinación en los Tres de la trinidad de la tierra en un único decreto de predestinación de la Familia de Nazaret como vértice del plan salvífico de Dios.

No consta, en efecto, que San José fuese preservado del pecado original (si bien no faltan autores de nota que lo afirman, Cfr. C. DOUBLIER-VILLETTE, o. c., André DOZE, comenta en *Ioseph, ombre du Père*, (ed. de Lion de Juda) los vitrales dedicadas al santo Patriarca en el Santuario «Saint Ioseph de Saint Sauveur» de Chantemerle –les Blés–, entre los cuales hay uno dedicado a la Inmaculada concepción de San José; aunque parece seguro –según no pocos autores (que cita en su *Teología de San José*, el Padre Bonifacio LLAMERA)– que fue presantificado en el Seno de su Madre, como –y con mayor razón– que San Juan Bautista o Jeremías; disponiéndole con aquella plenitud de gracia inicial, superior a la de todos los ángeles y los santos, que le habilitaba para su excelsa misión de Padre Virginal del Verbo encarnado en el seno de la que estaba predestinada a ser su esposa y ser acogida, con su Hijo, en su casa, para hacerle así participe –con María y subordinadamente a Ella– de la obra de nuestra redención, tanto objetiva como subjetiva. Sobre estos temas de josefología he escrito numerosos estudios (Cfr. mi obra *San José nuestro Padre y Señor. Teología y espiritualidad josefinas*. Ed. Arca de la Alianza. Madrid, 2007.

reunirse con su Hijo Divino, para compartir con El la vida inmortal. Al final de su existencia terrena habrá experimentado, como San Pablo –y más que él– el deseo de liberarse del cuerpo para estar con Cristo para siempre”. <cf. Flp. 1, 23> (Juan Pablo II, 25–junio–97).⁷⁰⁵

Esto viene a demostrar que “el alma, que conserva su existencia mientras se mantiene unida al cuerpo –particularidad que se da por igual en todos los hombres–y tiene en sí misma –digámoslo con las inspiradas palabras de un alma mística que cita G. M. Roschini en su obra póstuma: “la Mariología de María Valtorta”– una parte más escogida: “*el alma del alma*” o “*espíritu del espíritu*”, que en los justos se muestran fortísimos, al tiempo que en aquellos que no aman a Dios ni a su Ley, así

705. El famoso predicador francés del Siglo XVI–XVII, B. BOSSUET, Obispo de Meaux, de arrebatadora e inspirada elocuencia, en su Sermón Segundo sobre la Asunción de María, nos describe con los más bellos detalles qué significa morir de amor; y cómo fue este maravilloso pasaje del fin de la vida de la Madre de Dios:

“El Amor Divino trae consigo un despojamiento y una soledad inmensa, que la naturaleza no es capaz de sobrellevar; una tal destrucción del hombre entero y un aniquilamiento tan profundo en nosotros mismos, que todos los sentidos son suspendidos. Porque es necesario desnudarse de todo para ir a Dios, y que no haya nada que nos retenga. Y la raíz profunda de tal separación es esos tremendos celos de Dios, que quiere estar solo en un alma, y no puede sufrir a nadie más que a Sí mismo, en un corazón que quiere amor. (Amarás a Dios sobre todas las cosas. Si alguno ama a su padre o a su madre o a sus hermanos más que a Mí, no es digno de Mí).” “Ya podemos comprender esta soledad inmensa que pide un Dios celoso. Quiere que se destruya, que se aniquile todo lo que no es El. Y, sin embargo, se oculta y no da a ninguno un punto de donde asirlo materialmente, de tal modo que el alma, desprendida por una parte de todo, y por otra, no encontrado aquí el medio de poseer a Dios efectivamente, cae en debilidades y desfallecimientos inconcebibles. Y cuando el amor llega a su perfección, el desfallecimiento llega hasta la muerte, y el rigor hasta perder la vida.”

Y he aquí lo que da el golpe mortal: es que el corazón despojado de todo amor superfluo, es atraído con fuerza al solo Bien necesario, con fuerza increíble y, no encontrándolo, muere de congoja. “El hombre insensato –dice San Pablo– no entiende estas cosas y el sensual no las concibe; pero nosotros hablamos de la sabiduría entre los perfectos y explicamos a los espirituales los misterios del espíritu”. Digo, pues, que el alma, desprendida de todo anhelo de lo superfluo, es impulsada y atraída hacia Dios con una fuerza infinita, y es esto lo que le da la muerte; porque, de un lado, se arranca de todos los objetos sensibles, y por otro, el objeto que busca es tan inaccesible aquí, que no puede alcanzarlo. No lo ve sino por la fe, es decir: no lo ve; no lo abraza, sino en medio de sombras y como a través de las nubes, es decir, que no tiene de dónde asirlo. Y el amor frustrado se vuelve contra sí mismo y se hace a sí mismo insoportable. Los Serafines mismos no pueden entender, ni dignamente explicar, con qué fuerza era atraída María a su Bien Amado, ni con qué violencia sufría su corazón en esta separación. Si jamás hubo algún alma tan penetrada de la Cruz y de este espíritu de destrucción santa, fue la Virgen María. Ella estaba, pues, siempre muriendo, siempre llamando a su Bien Amado con un anhelo mortal. No busquéis otra causa de la muerte de la Santa Virgen. Su amor era tan ardiente, tan fuerte, tan inflamado, que no lanzaba un suspiro que no debiera romper todas las ligaduras de esta vida mortal; no enviaba un deseo al Cielo que no hubiera debido arrastrar consigo su alma entera. Os he dicho antes, cristianos, que su muerte fue milagrosa, pero me veo obligado a cambiar de opinión: su muerte no fue el milagro, el milagro estuvo en la suspensión de esa muerte, en que pudiera vivir separada de su Bien Amado. Vivía, sin embargo, porque esa era la determinación de Dios, para que fuese conforme con Jesucristo su Hijo crucificado por el martirio insoportable de una larga vida, tan penosa para Ella, como necesaria para la Iglesia. Pero como el Divino Amor reinaba en su corazón sin ningún obstáculo, iba de día en día aumentándose sin cesar por el ejercicio, creciendo y desarrollándose por sí mismo, de modo que al fin llegó a tal perfección, que la tierra ya no era capaz de contenerla. Así, no fue otra causa de la muerte de María que la vivacidad de su amor”. Y esta alma santa y bienaventurada atrae consigo a su cuerpo a una resurrección anticipada. Porque, aunque Dios ha señalado un término común a la resurrección de todos los muertos, hay razones particulares que le obligan a avanzar ese término en favor de la Virgen María”.

sea con su tibieza y pecados veniales, aparecen débiles, privando a la criatura de la capacidad de contemplar y de conocer a Dios y sus verdades eternas en la medida a la que una criatura puede llegar de conformidad con el grado de perfección alcanzada. “Cuanto la criatura más ama y sirve a Dios con todas sus fuerzas y posibilidades, tanto más la parte escogida de su espíritu aumenta su capacidad de conocer, de contemplar y de penetrar las verdades eternas. El hombre, dotado de alma racional, viene a ser una capacidad que Dios hinche de Sí. Y María, al ser la más santa de todas las criaturas después de Cristo, fue una capacidad colmada de Dios, de sus gracias, caridades y misericordias hasta desbordarse sobre los hermanos en Cristo de todos los siglos y por los siglos de los siglos. Hizo su tránsito sumergida en las ondas del amor y ahora, en el Cielo, Ella, que es Madre universal de todos los hombres, convertida en un océano de amor, vierte sus ondas de caridad para la salvación universal, tanto sobre sus hijos fieles como sobre los hijos pródigos”.

Las precedentes reflexiones, de esta conocida escritora, a la que personalmente tengo en gran aprecio, proceden del inspirado relato que hace de la Asunción de María, que fueron citados y comentados con indisimulada admiración –despreciando el lamentable racionalismo que aqueja a una buena parte de la Teología actual– por la última monografía mariológica de Gabriel María ROSCHINI.⁷⁰⁶

No es posible encontrar acá en la tierra una explicación enteramente satisfactoria de este gran misterio de la singular muerte de María como muerte estática, porque trasciende las fuerzas de la pobre razón humana. Los teólogos han ensayado diversas explicaciones para explicar sus reflejos en almas contemplativas, arrebatadas en ocasiones hasta el tercer cielo o al Paraíso. Es ya clásica la que se basa en la distinción entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc., para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables)⁷⁰⁷.

706. Cf. G. M. ROSCHINI (a quien –según propia confesión– le ayudaron a superar la artificial contraposición de Escuelas en la disputa entre mortalistas e inmortalistas). Cf. *La Mariología de María Valtorta*, traducida a numerosos idiomas. Este ilustre mariólogo contribuyó a que desaparecieran las reticencias iniciales sobre la admirable obra de esta inspirada autora, que tanto bien está haciendo en miles de lectores de todo el mundo.

707. Cf. 1 79, 8.12; SAN JUAN DE LA CRUZ, Subida II 7, 3; Noche II 3,1; 23,3; Cántico 18, 7 etc. SANTA TERESA, Moradas 7, I, I. En el capítulo I, sobre “Teología d la muerte” de la I parte hemos hablado ya de este interesante tema, poco explorado todavía.

Recordemos aquí que, basándose en estos y otros místicos experimentales, la *Teología de la mística* distingue:

a. Lo que llaman *mente –o corazón–* (“lev”⁷⁰⁷, categoría más bíblica, cuya incidencia en la liturgia y la piedad cristianas es bien conocida, en especial después de la encíclica Haurentis aquas de Pío XII, sobre el Corazón sacratísimo de Jesús, que es la parte más espiritual y elevada –o profunda según la perspectiva adoptada–, a la que no llegan nunca las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, el núcleo más íntimo de la persona donde le alcanza la llamada de Dios –a cada uno por su propio nombre– (“del alma el más profundo centro”), refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra”.

En medio de las pruebas más dolorosas y obscuridades más densas, este parte superior del espíritu permanece siempre “inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad” (es expresión de sor Isabel de

La Virgen, Madre de Jesús y asociada al Redentor, aun permaneciendo hasta su Asunción en cuerpo y alma sobre la tierra, fue arrebatada en un éxtasis elevadísimo, abismada en Dios-Amor, en fuerza de la identificación del Infinito amor divino con el ardentísimo virginal amor de Esposa y Madre; y aceptando igualmente que Ella, al salir de ese éxtasis, ya no se encontró en la tierra sino en el Cielo al haber sido asumta a él en cuerpo y alma o estar a punto de serlo. Lo cual es perfectamente creíble y acorde con la Revelación Divina definida por el Magisterio extraordinario e infalible de Pío XII en el año 1950.

Me ha parecido por ello sumamente conveniente incluir, en un “*Anexo final*” a este estudio, algunos párrafos de su difundida obra traducida a numerosos idiomas “El poema del Hombre-Dios”; que estimo de gran valor, tanto por su coherencia con la tradición teológica más segura –según la irrenunciable prioridad del Beato Duns Escoto, que, con toda razón, prefería el saber experiencial de Galeno a las sutilezas racionales de Aristóteles o Avicena, tantas veces engañosas– como por la profundidad del estudio teológico que propone sobre la muerte estática o dormición de María, en Jerusalén, junto a San Juan, el discípulo amado, como único testigo que se ocupó de convocar a los demás apóstoles en torna al sepulcro de su Reina y Madre en la espera de su inminente resurrección.

Es impresionante el relato inspirado que hace de la Asunción de María, al tercer día, en dos fases: en la primera, es conducida por los ángeles –en estado de muerte estática– hasta los umbrales del Cielo, antes de su despertar de “la

la Trinidad). Se la conoce también con los nombres de “caelum supremum” y “lumen intelligentiae”; “scintilla animae”: “del alma el más profundo centro”: “el cielo del alma divinizada, supraconsciente” (J, Maritain); el “alma del alma” del escrito inspirado de María Valtorta en referencia al espíritu, cuya “separación” respecto a su alma “psíquica” animante de cuerpo divinizado de la Inmaculada provocó la muerte estática de María en su arrebatamiento al Paraíso, un triduo antes –según una venerable tradición– de su gloriosa Asunción al Cielo en su integridad personal como Reina Señora del Universo entero.

b. Lo que llaman *razón*, subdividida todavía en *razón superior* y *razón inferior*.

b.1 La superior saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado *cielo medio*, y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado.

b.2 La inferior, en cambio juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso arrastra hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el *cielo ínfimo*, más cerca muchas veces de la tierra que del cielo.

Esta enseñanza de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a estas diversas funciones o compartimientos en la parte intelectual del alma es equivalente, dentro de la triple distinción de la antropología paulina –“soma” “psiche” y “pneuma, relacionada con la distinción veterotestamentaria “basar” “néfesh” y “ruah”– a las dos últimas:

la mente (corazón), al “pneuma”, y

la razón (superior e inferior) a la “psiche”.

El cuerpo –basar,soma– tiene carácter personal y participa de su dignidad: no es, en efecto, materia corpórea sino en virtud de su información por el alma espiritual distinta de él, pero “exigitivamente corpórea” desde sí misma (como dice X. Zubiri), en tanto que creada por Dios para informar un cuerpo en *unidad personal* con él (no somos “angelitos patudos), en reciprocidad familiar, *a imagen de la Familia Trinitaria*: como “ánimus” o “anima, en la doble disyunción trascendental –sostiene acertadamente B. Castilla de Gortázar, que ha sabido profundizar en la Teología del cuerpo, valioso legado del Beato Juan Pablo II a la Iglesia– de “persona varón” (él), “persona mujer” (ella), en “*unidualidad complementaria*. De estos temas trato ampliamente en mis obras *Metafísica de la relación y de la alteridad* y *Evolución y Creación*, editadas ambas por Eunsa.

dormición”, por la irrupción de su espíritu —el pneuma de la antropología paulina, que había sido arrebatado tres días antes en las delicias del amor de la Trinidad— espiritualizando así su cuerpo, informado durante el triduo de su muerte estática solo por su alma psíquica, comunicándole con su abrazo incandescente de amor la dote de agilidad propia de su corporeidad glorificada, en cuya virtud ascendió sin necesidad de concurso de ángeles, pero escoltada —a partir de ese momento— por ellos a los umbrales del Paraíso, en una segunda fase.

“Yo ascendí con mi espíritu hosannante a los pies de los Tres a los que siempre adoré. Después, en el preciso momento, cual perla en engaste de fuego, auxiliada primero (primera fase), y acompañada después (segunda fase), por la cohorte de los espíritus angélicos venidos a asistirme en *mi eterno celestial natalicio*, esperada ya, antes de llegar a los umbrales del cielo, por mi Jesús y, en los propios umbrales, por mi justo esposo terreno, José, por los Reyes y Patriarcas de mi estirpe, por los primeros santos y mártires, *entré como Reina después de tanto dolor y tanta humildad de pobre esclava de Dios, en el reino del gozo sin límites. Y el Cielo se llenó de júbilo al tenerme y tener a su Reina, cuya carne fue la única de todas las carnes mortales que conocía su glorificación antes de la resurrección final y del último juicio*, como testimonio de su primer pensamiento creador relacionado con el hombre destinado por Él, su Creador, a vivir, pasando, sin morir, del Paraíso terrenal al celestial, en el Reino eterno, me quiso a mí, Inmaculada, en cuerpo y alma en el Cielo tan pronto finalizara mi vida terrena”.

3.2.2 Muerte de Cristo en la “hora nona”: “la hora de Jesús” (a). Compasión y “muerte mística” de María en “la hora del poder de las tinieblas” junto a la Cruz de Cristo, su Hijo: “la hora de la mujer” (jn,16,21).(b). Singular muerte estática en el tránsito de la dormición que precedió a su gloriosa Asunción (c). Analogías y diferencias.

a). Muerte de Cristo en la hora nona “La hora de Jesús”.

En el momento de la agonía y de la Pasión de Cristo, no pudo penetrar, desde Getsemaní, con su conciencia humana en el paraíso supraconsciente de su alma; toda experiencia, por sus facultades conscientes, de ese paraíso, y de su irradiación, le fue rehusada. Fue algo así como el supremo ejemplar de la noche del espíritu de los místicos, la noche absolutamente completa⁷⁰⁸. Todo el mundo de la visión beatífica y

708. Quizá son por ello los místicos, que participan más intensamente en la plenitud de la mediación y de vida de Cristo, de la cual todos recibimos, quienes mejor "viven" esos estados y pueden comprenderlos y expresarlos. Es sorprendente la coincidencia con esta observación de Maritain con María de AGREDA (o.c. n.1216):

"Se ofreció Cristo nuestro bien de nuevo al Padre en satisfacción de su justicia en rescate de todo el linaje humano y dio consentimiento a los tormentos de la pasión y muerte, para que en El se ejecutase en la parte que su humanidad Santísima que era pasible, y suspendió (porque pidió y obtuvo de su Padre) desde entonces el consuelo y alivio que de la parte impasible pudiera redundarle, para que con este desamparo

del supraconsciente divinizado estaba ahí, pero no lo experimentaba en absoluto por su contemplación infusa. La irradiación y el influjo de este mundo sobre el alma en

llegase sus pasiones y dolores al sumo grado de padecer; y el eterno Padre le concedió y aprobó, según la voluntad de la humanidad santísima del Verbo" (n.1209).

"Esta oración fue como una licencia o permiso con que se abrieron la puertas al mar de la pasión y amargura, para que con ímpetu entrasen hasta el alma de Cristo, como lo había dicho por David (Sal 68,2). "Triste está mi alma hasta la muerte" (Mc 14,34). Y por estas palabras, y tristeza de nuestro salvador que encierran tantos misterios para nuestra enseñanza, diré algo de lo que se me ha declarado, como yo lo entiendo. Dio lugar su Majestad para que esta tristeza llegase a lo sumo natural y milagrosamente, según toda la condición pasible de su humanidad santísima. Y no sólo se entristeció con el natural apetito de la vida en la porción inferior de ella, sino también según la parte superior, con que miraba la reprobación de tantos por quienes había de morir y no dijo que estaba triste por la muerte, sino hasta la muerte, porque fue menor la tristeza del apetito natural de la vida, por la muerte que le amenazaba de cerca. Con el gozo de la transfiguración se juzgaba como obligado a padecer para dar el retorno de aquella gloria que recibió de la parte de viador, para que hubiese correspondencia en el recibo y en el pago, y quedásemos enseñados de esta doctrina en los tres apóstoles que fueron testigos de aquella gloria y de esta tristeza y congojas. Fue también como necesario para satisfacer el inmenso amor con que nos amó nuestro Salvador Jesús dar licencia a esta tristeza misteriosa para que con tanta profundidad le acongojase, porque sino padeciera en ella lo sumo a que pudo llegar, no quedara saciada su caridad, sino conociese tan claramente (por el saber experiencial) que era inextinguible por las muchas aguas de tribulaciones (Cant 8,7).

"Fue conveniente que –para confirmarlos en la fe (a los tres apóstoles) de que era hombre verdadero y pasible– que de su presencia conociesen y vieses que estaba triste y afligido como hombre verdadero y en su testimonio quedase la Iglesia confirmada contra los errores que el demonio pretendería sembrar en ella. Y también los demás fieles tuviésemos este consuelo, cuando nos afligen los trabajos y nos posee la tristeza"

"Padre mío, si es posible pase de mi este cáliz" (Mt 26,39), morir por los amigos y predestinados era agradable y como apetecible para nuestro Salvador, pero morir y padecer por la parte de los réprobos era muy amargo y penoso, porque de parte de ellos no había razón final para sufrir el Señor. A este dolor llamó su Majestad cáliz, que era el nombre con el que los hebreos significaban lo que era trabajo y grande pena.

"Se me ha manifestado que el desamparo de Cristo (Mt 27,46) no fue que la divinidad de apartase de la humanidad santísima, disolviéndose la unión sustancial hipostática, ni cesando la visión beatífica de su alma, que entrambas uniones tuvo la humanidad con la divinidad desde el instante que por obra del Espíritu Santo fue concebido en el tálamo virginal y nunca dejó a lo que una vez se unió. Esta doctrina es la católica. Y también es cierto que la humanidad santísima fue desamparada de la divinidad en cuanto a no defenderla de la muerte y de los dolores de la pasión acerbísima. Pero no le desamparó del todo el Padre Eterno en cuanto a volver por su honra, pues le testificó con el movimiento de todas las criaturas que mostraron sentimiento en su muerte. Otro desamparo manifestó Cristo Salvador nuestro con esta querella, originada de su inmensa caridad con los hombres, y este fue el de los réprobos y prescritos, y de estos se dolía en la última hora, como en la oración del huerto, donde se entristeció su alma santísima hasta la muerte, como allí se dijo (cf. 1210); porque ofreciéndose por todo el linaje humano tan copiosa y superabundante redención, no sería eficaz en los condenados y se hallaría desamparado de ellos en la eterna felicidad para donde los crió y redimió, y como este era decreto de la voluntad eterna del Padre, amorosa y dolorosamente se querelló y dijo: "Dios mío ¿por qué me has desamparado, entendiendo de la compañía de los réprobos.

"En la oración del huerto envió el Eterno Padre al santo arcángel Miguel, que respondiese y confortase por medio de los sentidos corporales, declarándole en ello lo mismo que el mismo Señor sabía por la ciencia en su santísima alma, porque nada le pudo decir el ángel que el Señor no supiese. Pero tenía Cristo suspendido el alivio (cf. 1209) que de su ciencia y amor podía redundar en su humanidad santísima, dejándole, en cuanto posible, a todo padecer en sumo grado, como después lo dijo en la Cruz (cf. n.1395), y en lugar de este alivio y confortación recibió alguna con la embajada del Santo Arcángel por parte de los sentidos, al modo que obra la ciencia y noticia experimental de lo que antes se sabía por otra ciencia, porque la experiencia es nueva y mueve los sentidos y potencias naturales. Y lo que le dijo S. Miguel de parte del Padre Eterno fue representarle e intimarle que no era posible salvar a los que no querían ser salvados y que en la aceptación divina valió mucho el número de tantos predestinados, y le nombró entre ellos algunos muy especiales". *Mística Ciudad de Dios*. Nn.1211 ss.

su integridad eran más potentes que nunca, comunicándole la heroica fortaleza del combate supremo de la obra redentora, pero no era de modo consciente o experimentado. Jesús estaba más unido que nunca al Padre, pero en el pavor y el sudor de sangre, y en la experiencia del abandono de la cuarta palabra sobre la Cruz “ut quid dereliquisti me”.

Jesús murió –es esta sugestiva interpretación de J. Maritain, que hizo suya el Card. Journet (Cf. *Nova et vetera*, 1968)– de un supremo éxtasis de amor. Su caridad de “viator”, actuaba en la parte inferior de su alma, sujeta a la ley de perfección creciente (como la sabiduría infusa que la regulaba), en tanto que “viator”, alcanzó la infinitud de caridad que, en tanto que “comprehensor”, poseía en el cielo de su alma, medida por la visión beatífica y la ciencia infusa infinitas.

No fue la violencia padecida la que causó la separación del alma y del cuerpo de Jesús (Jesús murió antes de lo que esperaban sus verdugos). “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita sino que yo la doy libremente, este es el mandato que he recibido de mi Padre” (Io. 10,17). Fue el amor, en su supremo grado, que consuma y trasciende la obediencia de su voluntad absolutamente unida con la del Padre, el que le hizo morir en un acto de supremo sacrificio por el que se somete voluntariamente al mandato de su Padre en un acto de perfecta obediencia libérrima⁷⁰⁹. Es, verdaderamente, “la hora de la glorificación el Hijo del Hombre” (Jn 12,23).

El Verbo divino, actuando por la instrumentalidad de su libre voluntad humana, quiso el sacrificio supremo: que fuesen separados el cuerpo y el alma con la consiguiente privación de la vida humana, por la más total y terrible ruptura que pueda sufrir nuestra naturaleza. Y este holocausto, el mayor que cabe, lo quiso por amor a su Padre y a los hombres. (Para mí es evidente que no fue de esas características el peculiar tránsito –dormición o muerte estática– de María, que es absolutamente única y singular. Como decía San Buenaventura, el Doctor Seráfico, la Inmaculada mediadora constituye “una jerarquía aparte”, como perteneciente que es al orden hipostático).

En ese momento –dice J. Maritain –muy influido por su esposa Raísa, que fue, como es sabido, una gran mística experimental– la caridad de Cristo, que era todavía “viator”, franqueó el abismo que separaba lo finito de lo infinito, en un grado de perfección suprema e insuperable, que corresponde a la caridad que poseía como “comprehensor”, en el paraíso de su alma; más allá de la serie infinita de grados de perfección creciente (“crecía en edad, sabiduría y gracia”). Ese amor supremo corresponde a la cumbre de la unión mística en el transporte del alma en Dios, en el que (con palabras de San Juan de la Cruz) el hombre y Dios son un sólo espíritu y amor. Un amor tan total y poderoso, que la naturaleza humana no pudo soportarlo, de

709. O.c. 141 ss. "Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa –infinita– como su amor. Pero el tesoro infinito de su generoso holocausto nos debe mover a pensar: ¿Por qué me has dejado, Señor, este privilegio, con el que soy capaz de seguir tus pasos, pero también de venderte? Llegamos así a calibrar el recto uso de la libertad, si de dispone hacia el bien, y su equivocada orientación cuando con esa facultad el hombre se olvida, se aparta del amor de los amores" (Mons. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 26).

modo tal que arrancó al alma del cuerpo. Fue, pues, un éxtasis de dolor y de amor el que hizo que muriese en la Cruz, entregando su alma en las manos del Padre, en el colmo de la libertad de su querer humano.

En aquel breve momento de su muerte “in fieri”, entró su conciencia de viador, expirando, en el cielo de su alma; de modo que conoció entonces cada ser humano, y lo amó, como si fuera el único en su realidad singular –según la conocida expresión de la Mistici Corporis–, por su visión beatífica y por su ciencia infusa, infinita (en su orden): pero ya no como antes, de modo supraconsciente, sino con toda su vida psíquica de viador expirante. Cuando, inclinando la cabeza, entregó su espíritu, (Jn 19,30), entró por sus padecimientos, en su gloria (Cf. Lc 26,27) de manera plena: consumado, quedó constituido, como nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad de “hijos de Dios dispersos por el pecado” (Jn 11,52), y como “causa salutis aeternae” (Cf Heb 5,9), para cuantos la invocan con fe, atraídos (Jn 12,32) por la gracia del Espíritu que conquista para nosotros desde la Cruz salvadora.

b). *Compasión y “muerte mística” de la Dolorosa junto a la Cruz de su Hijo Jesús: “la hora de la mujer” (Jn 16,21).*

El “fiat” de la Encarnación es la razón formal de la maternidad divina del Redentor, en cuya virtud –“al encanto de las palabras virginales”– se constituyó, por obra y gracia del Espíritu Santo, su *ser teándrico* (como dicen los Padres, “concibió antes en el corazón y en la mente que en su seno virginal”); y –si “*el obrar sigue al ser*”– *es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora* que abarca todos y cada uno de los instantes de la vida su Hijo, hasta su consumación en el misterio pascual, en la “hora de la glorificación del Hijo del hombre” –la “hora de Jesús– (Jn 21,31), que es también “la hora de la Mujer” Corredentora (cf. Jn 16–21). María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la generosidad y libertad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ese Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quien todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en cierto modo en su seno, en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual.⁷¹⁰

En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo. *De Nazaret al Calvario no tuvo otro corazón ni otra vida que la de su Hijo (RM 39)*. En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan

710. Sería un error interceptar aquella “unión, en cierto modo, con todo hombre” –de todos y cada uno en el seno de la Virgen, en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva “por contagio”. No es ese el sentido de la conocida expresión de San Pío X (Ad diem Illum” Marin, n. 487): “María al llevar en su seno al Salvador daba la vida a los que iban a vivir de la vida del Salvador”. Gracias a esta solidaridad, se lleva a efecto entre Cristo y la humanidad el “admirabile commercium”, por el que Cristo carga sobre sí con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos antes el Padre y los hombres podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser “constituidos justos” (Rom 5, 19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor. (Conc Trento, Denz 792 a–800).

cumplimiento acabado el “ecce venio” (Hb. 10,7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el “ecce ancilla” (Lc 1,38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada.

Fue en la Cruz cuando “emergió de la definitiva maduración del misterio pascual” (RM,23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. “Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como Nueva Eva al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor por todos los hijos de Adán, de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza y consiguientemente, ya por ése título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiritual de todos sus miembros” (Pío XII Myst. Corp. Marin 713)⁷¹¹.

Consumada la obra de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz y de la espada de dolor de la Mujer: esa misma Iglesia que había sido concebida en la Encarnación, madurada en el hogar familiar de Nazaret y nacida “quasi in occulto”, recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza y de la espada de dolor de la muerte mística de María, en la que se consuma “hasta el extremo” la compassio de la Corredentora en íntima y permanente asociación a su Hijo Redentor en todos y cada uno de los instantes de su dolorosa Pasión.

La maternidad espiritual de María se constituye, pues, del “fiat” de Nazareth al del Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica “ascendente” como corredentora en sentido estricto); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica “descendente”) por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación maternal, no sólo con eficiencia moral de intercesión ante Dios (“Omnipotencia suplicante”) como abogada ante Dios a favor de los hombres –sino también por directa dispensación de todas las gracias que ha contribuido a adquirir, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada–, como Mediadora universal de la divina gracia y Madre de la Iglesia, a la que hace partícipe de su maternidad virginal.

711. María consintió a dar vida a Cristo en cuanto hombre como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa –gracia creada– de la que iba a vivir la futura iglesia. Aunque formalmente constituida en el misterio Pascual –en acto segundo– puede decirse que “la generación de Cristo es –en acto primero– el origen del pueblo cristiano, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo” (San LEÓN, *Sermo 6 da Na Nat. Dni.*, Pl 54, 213). Son elementos constitutivos de ese “acto 1º”, con la gracia de la humanidad de Cristo, los planes fundacionales, ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús, en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en “acto 2º”, del misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él con su fe obediente y su ardiente caridad” (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad espiritual del Cristo total.

c). ***“Dormición de María”. Su diferente y complementario valor soteriológico respecto a la “Compassio”.***

Ya hemos recordado, en compendio, la enseñanza de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a las diversas funciones o compartimientos en la parte intelectual del alma humana –“una y única para cada hombre y mujer”– que es equivalente a la triple dimensión de la antropología paulina “*pneuma*” “*psiche*” y “*soma*”; heredera de la distinción veterotestamentaria “*ruah*” “*néfesh*” y “*basar*”, que nos abren a la inteligencia analógica de un misterio trascendente a la razón humana del tránsito de la Inmaculada Corredentora mediante su dormición estática a la espera de su Asunción.

Nos preguntamos ahora ¿Puede considerarse la muerte –tránsito o dormición– de María, previa a la Asunción, y en qué sentido, como propiamente corredentiva?

Yo personalmente creo que las dos hipótesis, mortalista e inmortalista –que si no se interpretan correctamente, en clave analógica, parecen excluirse mutuamente– subrayan aspectos complementarios de la peculiar muerte estática de María, que el sentido de la fe de la tradición de origen apostólico, especialmente vivo en *el Oriente cristiano*, ha calificado de *dormición y tránsito*, como queriéndonos dar a entender con esos términos que no puede considerarse tal “muerte” de la llena de gracia *en sentido unívoco con la nuestra*, pues la trasciende “*sine mensura*”: *Ni tampoco con la de Cristo Redentor en su cruel Pasión y muerte* (“*mortem moriendo destruxit*”). De ella María participó más que nadie, como corredentora, en su compasión al pie de la cruz, que fue, sin duda, una verdadera *muerte mística*.

María no tuvo –es absurdo pensarlo– el privilegio de la impasibilidad, del que es sentencia común que lo tuvieron Adán y Eva inocentes; pues, como Corredentora, la Reina de los mártires hubo de padecer horribles dolores a lo largo de su vida, sobre todo en su compasión al pie de la cruz de Jesús. No se le concedió ese privilegio de impasibilidad e inmortalidad, como a nuestros primeros padres –que le corresponderían en tanto que Inmaculada– precisamente porque había venido al mundo para ser, en indisoluble unión con su Hijo, el nuevo Adán Redentor –“*cor unum et anima una*”– la nueva Eva: la Corredentora, y... ¡a qué precio!

Suele decirse que si nos corredimió con su Hijo, debió participar de los dolores de la muerte al final de su vida mortal, a imitación de su Hijo, como perfecta corredentora. La muerte de María tendría, pues, sentido corredentor, como complemento natural y lógico de su compasión al pie de la cruz, en la que aconteció la total separación del alma de Cristo en sus tres dimensiones, en el violento desgarramiento de la muerte que tanto repugna al hombre, creado para la inmortalidad. Sin una muerte como la *de su Hijo –se dice por los mortalistas a ultranza– faltaría algo al perfecto paralelismo entre el Redentor y la Corredentora*. Pero sólo forzando mucho la analogía podría ella ser considerada propiamente corredentiva –en el mismo sentido, se entiende, en que lo fue en su compasión y muerte mística en el Calvario– si tenemos en cuenta que fue la suya –al final de su carrera mortal– *una*

dormición estática, profundamente deseada por ella con todo el incontenible ímpetu de su espíritu arrebatado en los fuegos de la contemplación—desde el más profundo centro de su alma santísima—y de su carne transformada por el “Pneuma” de Dios, en virtud de “las primicias del Espíritu” que anhelaban expectantes la plena “redención del cuerpo”, haciéndole partícipe en plenitud de la filiación divina en Jesucristo (cf, Rm 8).

Algunas almas contemplativas, como la mexicana Conchita Cabrera de Hermida, fundadora de las Obras de la Cruz—cuyo testimonio coincide, entre otros, con el de María Valtorta—, o los inspirados escritos de la Madre Trinidad de la Santa Madre Iglesia, fundadora de la Obra de la Iglesia, que tanto apreciaba el Beato Juan Pablo II (probablemente la mística de más elevada inspiración de todos los tiempos), recibieron la confianza de la Virgen de que su mayor sufrimiento, desde Pentecostés, fue permanecer en su carne mortal, progresivamente más y más espiritualizada, que sólo cesó cuando llegó la hora de la muerte estática en el inefable gozo de su espíritu en el arrebatamiento estático de su dormición. Aquél —no ésta— sí que puede ser considerado como complemento y continuación de la compasión y muerte mística junto a la Cruz del Señor.

El valor de ejemplaridad salvífica de la muerte estática de la “dormitio” de María es distinta —y complementaria— de la que es propia de los dolores salvíficos de su compasión, que culminaron en su muerte mística, partícipe de la de su Hijo al pie de la Cruz. Tal valor de inestimable ejemplaridad consiste más bien en que nos sirve de poderosa ayuda para enfrentarnos con ella: “nuestra hermana la muerte” (San Francisco de Asís); como “una buena amiga que nos facilita el camino” (San Josemaría E.) a la Casa del Cielo; “ven muerte, tan escondida que no te sienta venir, porque el gozo de morir me devuelva a dar la vida” (del místico castellano).

Salta a la vista el diferente y complementario valor soteriológico de ejemplaridad y eficiencia causal de su dormición, respecto al que es propio de la cruel muerte física cruenta de su Hijo en el Calvario, producida por la completa separación del alma en la integridad de sus dimensiones, en la que culmina la Pasión del Señor.

De ella participó, de manera única y singular y trascendente, “sine mensura” a cualquier otra (por su pertenencia al orden hipostático), la Inmaculada corredentora por los dolores de su compasión al pie de la Cruz, que culminaron en la transfixión de su alma santísima anunciada por Simeón (recordemos que la tradición la ha calificado de verdadera *muerte mística*).

La transfixión de La Corredentora fue —insistamos de nuevo— *una suerte de éxtasis de amor y dolor supremos en la noche de la fe, en parte semejante al de su Hijo —al que acabamos de aludir—, pero con la profunda diferencia de que no le provocó, como a Él —sostenida por la fuerza de su Esposo el Espíritu Santo— la separación total del alma de su cuerpo (“et inclinato capite, tradidit spiritum”), pues no había llegado la hora prefijada por la Providencia en los planes salvíficos de Dios de la salida de este mundo de la Corredentora y Madre de la Iglesia. Fue la suya una verdadera muerte mística estática de amor supremo, provocada por la*

“*división del alma y el espíritu*”(Hb 4,12) en la “*hora de la Mujer*”(Jn 16, 21) *participación única y singular de la Corredentora en la “hora de Jesús”*(Jn 2, 4).

A ella alude, sin duda, Jesús, en sus palabras de la última cena –así lo han advertido no pocos exégetas–, cuando hace referencia, pensando en su Madre como nueva Eva Corredentora, a la “*hora de la Mujer*”(Jn 16,21), participe de los sufrimientos expiatorios del nuevo Adán, en “*la hora de Jesús*”; obviamente *diversa –y trascendente– a la participación en la muerte de Cristo, a la que todos, sin excepción, de modos diversos, estamos llamados*, como único camino de salvación personal y de contribuir a la de nuestros hermanos, aportando lo que falta a la Pasión de Cristo “*pro Corpore eius, quod est Ecclesia*”.

Cuando Juan Pablo II enseña: “*María, implicada en la obra redentora y asociada a la ofrenda salvadora de Cristo, pudo compartir el sufrimiento y la muerte con vistas a la redención de la humanidad*”; y “*la experiencia de la muerte enriqueció a la Virgen: habiendo pasado por el destino común a todos los hombres, es capaz de ejercer con más eficacia su maternidad espiritual con respecto a quienes llegan a la hora suprema de la vida*” (25-junio-97), hace referencia, en mi opinión, a esa consoladora dimensión mariana de la muerte cristiana junto a María, vida, dulzura y abogada nuestra, en virtud de la eficacia de ejemplaridad de su gozoso tránsito de este mundo al Cielo:“*entra en el gozo de tu Señor*”. Como dice Royo Marín, la muerte estática por amor de María nos sirve de ejemplo y consuelo. María debió morir para enseñarnos a bien morir y dulcificar con su ejemplo los supuestos terrores de la muerte.

La recibió con calma, con serenidad; aún más, con gozo, mostrándonos que no tiene nada de terrible la muerte para aquéllos que en la vida han cumplido la Voluntad de Dios. “*Pretiosa in conspectu eius, mors sanctorum*”, en especial la de los siervos de María, consagrados a su Corazón Dulcísimo e Inmaculado.

3.3 La plenitud de gracia maternal de la Inmaculada corredentora – glorificada después de su Asunción, junto a su Hijo– la constituye en fuente de gracia –y de gloria, consumación de la gracia– como Mediadora maternal en Cristo Mediador, Cabeza de la Iglesia, en esencial subordinación a la plenitud desbordante de su gracia capital.

La encíclica “*Redemptoris Mater*” pone el acento en la fe de María –en sentido plenario de plena entrega confiada de ardiente amor maternal a Dios y a los hombres– como razón formal de la presencia de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Tal es el tema fundamental de las dos primeras partes de la gran encíclica mariana del Beato Juan Pablo II. En ellas expone la relación causal –ejemplar y efectiva– de la fe de María, con la fe de los miembros de la Iglesia peregrina por la que somos hijos de Dios –*initium salutis*, fundamento permanente de la gracia de justificación. Aquélla precedió –nos dice– la peregrinación en la fe del nuevo Israel de Dios por el desierto de este mundo (LG 8). (Lo mismo se puede decir de las otras virtudes teologales, que se refuerzan mutuamente). La Iglesia desde el primer momento miró a María como la que ha sido la primera en creer, como testigo

singular de la infancia y vida oculta de Jesús cuando “conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón”. <<Para la Iglesia de entonces y de siempre María ha sido, y es sobre *todo, la que ha sido primera en creer*>> (RM, 26).

¿Qué se entiende por “primera”?

En primer lugar se hace referencia a una *prioridad temporal de precedencia* en su camino de peregrinación en la fe, que se inicia en el *fiat*, que es *el primer acto explícito de fe cristiana*.

Pero debe entenderse, sobre todo, en el sentido de una verdadera *prioridad causal*. En primer lugar de *ejemplaridad*, como espejo y paradigma que la Iglesia debe siempre contemplar e imitar (RM, 26). Pero se refiere también a un *influjo de causalidad moral satisfactoria y meritoria*, en tanto que corredentora y –en ella fundada– de *causalidad eficiente* instrumental respecto a la fe de los miembros de la Iglesia, verdadero inicio y fundamento, según el C. de Trento, de la gracia de filiación al Padre que nos justifica en la Caridad, que la hace viva operativa (más allá de la concepción luterana –al menos la tópica– de la “sola fides” fiducial). *Eficiencia, al menos moral de intercesión*; y según muchos mariólogos, *cada vez más, a título de instrumento físico* –o, según la escuela franciscana, ejemplar personal, *no meramente moral– en la donación del Espíritu a la Iglesia en la Hora del Señor*.

Se trata de una mediación indisolublemente unida a la única del Mediador, como Mediadora maternal que participa de la plenitud desbordante de mediación y de vida de Cristo Cabeza de la Iglesia, del cual brotan todas las gracias del Espíritu, que ha contribuido a adquirir como “socio Christi” en la restauración de la vida sobrenatural a título de corredentora, precisamente por su fe.

Por eso, el Beato Juan Pablo II ve en la fe de María –más allá de la estrecha perspectiva de Lutero, que la propone de modo reductivo exclusivamente como el modelo supremo de la fe que justifica al pecador que confía en Cristo Salvador, encubriendo su corrupción–, el ejemplar y la causa activa subordinada a la infusión del Paráclito en sinergia con su Esposa, de la fe de los cristianos, que les transforma, unida a la caridad, en hijos de Dios en Cristo, como Madre de la Iglesia.

El fundamento de la maternidad divina y de la maternidad espiritual de la Inmaculada respecto a los hombres, no es otro, en efecto, que su obediencia de la fe, que –con la esperanza y ardiente caridad– es la razón formal de su asociación única y enteramente singular (LG 61), como mediadora maternal unida a Cristo en su ser teándrico y en su obrar salvífico –“Unus Mediator”– en la restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes. Se trata de una mediación enteramente subordinada a la de Cristo, que nada añade a su plenitud desbordante, que participa de ella y que muestra su eficacia. Es el misterio de la maternidad espiritual de María que deriva, en sentido radical, de la fe de María que, como fundamento permanente de la gracia de filiación inseparable de la caridad, que crecen de manera conjunta, divinizando progresivamente la persona agraciada.

La Asunción de María al cielo no fue otra cosa que el efecto pleno de su plenitud de gracia en su momento terminal, que es la causa de su dormición y ascensión al cielo, de aquella íntima comunión gloriosa con Cristo glorificado en el ser y en el obrar, que constituye su plena consumación. Esta plenitud de “comunió-

participación” escatológica en la capitalidad de Cristo, exclusiva de la Inmaculada: – la “llena de gracia” (alfa), “asumta en cuerpo y alma al Cielo” (omega)– es la raíz de la distinción entre la mediación materna de la Inmaculada y la mediación de los Santos en la gloria, y la de los justos en la Iglesia terrestre. No la universalidad, en su sentido extensivo (no intensivo, que es exclusivo de María –con José–), pues por la comunión de los santos es común a todas las formas de mediación participada.

María asumta al Cielo y constituida Reina del Universo, forma con Cristo Rey y Cabeza de la Iglesia, un sólo instrumento “dual” de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia. F. Ocáriz juzga, con razón, demasiado débiles y metafóricas, expresiones tales como “cuello” o “arcaduz”; pues –como dice el Beato Juan Pablo II– “María está como envuelta por toda la realidad de la comunión de los Santos; su misma unión con su Hijo en la gloria está dirigida toda ella hacia la plenitud definitiva del Reino, cuando Dios sea todo en todas las cosas” (RM 41c).

Los hombres reciben la gracia de Dios a través de Cristo y de María porque, en un sentido mucho más real y profundo –y, por eso, mucho más misterioso– que el de la palabra de Lucas referidas a los primeros cristianos (cfr. Act 4, 32), María es “cor unum et anima una” con Cristo. Por esto, como decía San Josemaría E., “el cristiano encuentra en María todo el amor de Cristo; y, en Cristo, se ve metido –en alma y cuerpo– en esa vida inefable de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo”, de la que nos hace partícipe el Espíritu Santo en el seno de María, que ejerce su maternidad en y a través de la Iglesia, que nace del Costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la Mujer, la nueva Eva.

De su mediación salvífica unidual –capital y maternal– de los Corazones unidos, ya glorificados, de Jesús y de María (S. Juan Eudes), brota el agua viva del Espíritu, que limpia, vivifica, y salta hasta la vida eterna, que no alcanzará su plena consumación hasta la resurrección de vida de los elegidos en la Parusía del Señor. Mientras María fue glorificada, y solamente Ella en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, a todos los otros santos les glorifica Dios al término de su vida terrena únicamente en cuanto al alma (mediante la visión beatífica), y deben esperar el fin del mundo para ser glorificados también en cuanto al cuerpo, *cuando “nuestro cuerpo de vileza será transformado” a semejanza –y con el concurso activo instrumental– de los cuerpos ya glorificados del Redentor y de la Corredentora Asumta al Cielo junto a su Hijo*. Nuestra resurrección no será un fenómeno aislado– *como ya observamos más arriba*–, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente renovado, en un universo glorificado y “Dios sea todo en todos”.⁷¹²

El Corazón Inmaculado de la Virgen María y el Corazón Sacratísimo de Jesús, que están vivos en el Cielo porque no conocieron la corrupción del sepulcro; dos Corazones que nos aman entrañablemente y laten al unísono en la Gloria Celestial. Son dos Corazones que no podemos separar y que debemos honrar conjuntamente, porque allá donde está el Corazón del Hijo, allá está el Corazón de la Madre, y donde está el Corazón de la Madre, está el Corazón del Hijo. Dos Corazones que unidos

712. I Cor 15,28.

estuvieron en la Tierra y unidos siguen en el Cielo, y es tal esta unión, que podríamos hablar de un solo Corazón⁷¹³.

La Virgen María comunicó a Santa Brígida de Suecia, siglos antes del gran apóstol de los dos Corazones unidos, San Juan Eudes, que “Jesús y Ella se amaban tan tiernamente en la Tierra, que eran un solo Corazón, y que el sufrimiento de su Hijo se volvió su sufrimiento, porque el Corazón de su Hijo era el de Ella. Y lo mismo que Adán y Eva vendieron al mundo por una manzana, en cierto modo, mi Hijo y Yo rendimos al mundo con un Corazón”. Para los fieles católicos no hace falta –aunque es obvia su suma conveniencia, dada la debilidad de nuestra fe– que tenga que venir la Virgen a decirnos la estrecha unión que hay entre uno y otro Corazón. Así lo han entendido los Santos Padres y escritores eclesiásticos a partir de San Ireneo. “Unid la devoción del Sagrado Corazón de Jesús al Inmaculado Corazón de María y sacareis copiosos frutos para el mundo entero”, recomendó S. S. Pío XII, intérprete de la gran Tradición de la Iglesia. Este Pontífice impulsó la devoción del Corazón de María como complemento indisociable de la devoción al Corazón de Jesús. Así lo siguieron haciendo sus sucesores en el ministerio petrino. Es, sin duda, uno de los más significativos signos de los tiempos.

De la mediación salvífica unidual –capital y maternal (Beato Juan Pablo II)– de los Corazones unidos, ya glorificados, de Jesús y de María (S. Juan Eudes)- brota el agua viva del Espíritu, que limpia, vivifica, y salta hasta la vida eterna, que no alcanzará su plena consumación hasta la resurrección de vida de los elegidos en la Parusía del Señor.

Últimamente se va descubriendo –se acerca “la hora” de José– el fundamento teológico de la devoción a los tres corazones unidos –y glorificados– de Jesús, María y José “la trinidad de la tierra”, “tres Corazones y un solo amor” (San Josemaría), como icono transparente de la Trinidad del Cielo, y camino de retorno salvífico al Corazón del Padre, Primera Persona de la Trinidad –“La Gran Desconocida”⁷¹⁴–,

713. María, la Inmaculada Corredentora, fue glorificada, por singular privilegio, en cuanto al cuerpo y cuanto al alma. A los otros santos les glorifica Dios al término de su vida terrena únicamente en cuanto al alma (mediante la visión beatífica), y deben esperar el fin del mundo para ser glorificados también en cuanto al cuerpo, cuando “nuestro cuerpo de vileza será transformado” a semejanza –y con el concurso activo instrumental– de los cuerpos ya glorificados del Redentor y de la Corredentora Asumta al Cielo junto a su Hijo.

714. Cfr. P. GALOT, *ibid.* Como muchas voces han hecho notar, es sorprendente que, en el ciclo litúrgico, el culto al Padre no haya suscitado la instauración de una fiesta propia del Padre. Desde hace algún tiempo abundan las iniciativas de petición a la Santa Sede para instaurarla en la Iglesia universal (Cfr. Galot, o. c., 127 ss). El Padre es la única persona divina que no tiene una fiesta particular. Parece ser que no se ha desarrollado aún suficientemente la conciencia filial de los cristianos. Si embargo, el Padre está en el origen de toda la obra de la salvación que conmemora la liturgia en las fiestas dedicadas a Cristo, María y al Espíritu Santo, y continúa presidiéndola. Una fiesta reservada para él, sería la manifestación más notable del homenaje filial de los cristianos. Llamaría la atención sobre la función originaria del Padre en nuestro origen, salvación y destino. Tendría igualmente un valor ecuménico. En efecto, los contactos ecuménicos encuentran en el Padrenuestro una oración que repara la unidad de los hermanos separados, en la plenitud de la fraternidad de los hijos de Dios en el Hijo por obra del Espíritu –las dos manos del Padre– que reúne a la humanidad dispersa por el pecado en un sólo rebaño bajo un sólo Pastor. Por ejemplo, J. GALOT, *Abba, Père; I Cri du plus ardent amour*, Louvain 1990; A. RIAUD, *Dieu Père, Fils, Esprit Saint*, París 1990; VV. AA. Actas del Simposio 1991, *Dios es Padre*, Salamanca 1991.

origen de la Familia trinitaria, “de quien procede toda familia en el Cielo y en la tierra”.

4. DOGMA DE LA ASUNCIÓN Y ESCATOLOGÍA INTERMEDIA.

4.1 La nueva antropología y la negación de la escatología intermedia.

El Magisterio de la Iglesia ha defendido siempre que la escatología cristiana posee dos fases: la escatología del alma, que comienza en la muerte del individuo, y la escatología final, que implica también la resurrección del cuerpo y que tiene lugar con la venida última del Señor.

Recordemos que a mediados del siglo pasado algunos autores protestantes (Stange, Schlatter, Althaus) negaron que lo genuinamente bíblico sea la concepción dual del hombre propia del platonismo. *Según ellos, lo bíblico sería la consideración*



monista del hombre propia de la mentalidad semita, entendida desde su vertiente materialista. No niegan que en algunos libros bíblicos tardíos aparezca con toda claridad la presentación dual del hombre; pero afirman que tales libros escritos en el ambiente cultural alejandrino de la diáspora judía 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 del auténtico espíritu bíblico y sería, por tanto, infiel a la Revelación. El ambiente doctrinal para el rechazo de la existencia del alma separada del cuerpo estaba preparado por el influjo de la filosofía positivista y la sobrevaloración de las ciencias experimentales. Así ha sido como se ha ido viniendo abajo una de las ideas cristianas más arraigadas en el pueblo

fiel y más básicas para la Fe católica.

No pocos católicos se dejaron influir por este error. Se comprende la intervención del Magisterio para alertar al pueblo de Dios ante tan insidioso peligro para la fe con el documento de 1979 de la Congregación de la Fe y con el Catecismo (n. 362), que comentamos en la I parte, en el que recuerda la doctrina dogmática del Lateranense

V, que definió la inmortalidad del alma, y la bula de Benedicto XII sobre la escatología intermedia.

Sobre la incidencia en la Mariología de la escatología de fase única, ha escrito un excelente estudio J. L. Bastero de Elizalde, en el capítulo IV de su monografía *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*⁷¹⁵, con amplia bibliografía. El Autor estudia la reinterpretación del dogma de la Asunción en varios AA. católicos que aceptan los principios de esta nueva antropología de origen protestante⁷¹⁶ que, con un desenfocado personalismo filosófico, niega la distinción y la separabilidad de cuerpo y alma, en clave de escatología de fase única.

El denominador común a las diversas propuestas es la idea de que la Asunción no sería un privilegio único de María, sino el admirable ejemplar arquetípico de la muerte total y resurrección instantánea de cualquier otro hombre en el paso inmediato del tiempo a la eternidad en el que la muerte consiste. Esta mariología meramente eclesiotípica y funcional, que es común a los negadores de la escatología intermedia”, fue denunciada por Ratzinger –desde la atalaya de la Congregación para la doctrina de la fe– como un peligro para la ortodoxia y la ortopraxis de la fe:

“La victoria de la mariología eclesiocéntrica condujo ante todo al derrumbamiento de la mariología en general. Me parece que la transformación del rostro de la Iglesia en Latinoamérica tras el Concilio, la transitoria concentración del afecto religioso en la transformación política, también se ha de entender sobre el trasfondo de estos hechos. La mariología nunca puede quedar simplemente disuelta en lo objetivo de la eclesiología: el contenido tipológico de los Padres se malinterpreta profundamente cuando se reduce a María a una pura (y, por tanto, intercambiable) ejemplificación de los hechos teológicos. El sentido del tipo sólo se sigue percibiendo, más bien, cuando la Iglesia es reconocible en su forma personal a través de la insustituible figura de María.(...) Una eclesiología puramente estructural hará degenerar a la Iglesia en un programa de actuación. Sólo mediante lo mariano se concreta también plenamente el ámbito afectivo en la fe, con ello se alcanza la correspondencia humana a la realidad del Logos encarnado. En este punto veo yo la verdad de la expresión “María, vencedora de todas las herejías”: donde se da ese enraizamiento afectivo existe la vinculación ex toto corde –desde el fondo del corazón– con el Dios personal y su Cristo, y resulta imposible la refundición de la cristología en un programa de Jesús que puede ser ateo y puramente material: la experiencia de estos últimos años corrobora hoy de manera asombrosa lo acertado de estas viejas palabras”.⁷¹⁷

715 J. L. BASTERO *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid, 2001, pp. 206–232. Para toda esta temática: J. FERRER ARELLANO, *El misterio de María y José en el Magisterio del Papa de María. Comentarios a “Redemptoris Mater” y “Redemptoris Custos”, hoja de ruta para el tercer milenio*. Madrid, 2011.

716 Cf. S. FOLGADO, “La Asunción y la nueva antropología”, *Est Mar*, 42 (1978), 178 ss.

717 Esta toma de posición del entonces Cardenal Ratzinger siguió a una “conversión” –así se lo confió a V. MESSORI (cf. *Informe sobre la fe* de 1985, cit.)– en la que superó su tendencia a cierto minimalismo mariológico eclesiotípico, muy extendido en Centroeuropa, antes de su nombramiento como Prefecto de la CDF.

Cf. J. FERRER ARELLANO, “*Totus Tuus*”. *Radici theologiche di una recente controversia Mariologica: Cosacrazione o “Affidamento” (abaandono fiducioso) al Cuore Immacolatolato di Maria*”,

4.2 El dogma de la Asunción en la carta “*Recentiores episcoporum Synodi*” de 1979, de la Congregación “Pro doctrina fidei”.

La Congregación “pro Doctrina fidei”, salió al paso de esos errores en el punto tercero de la carta del 79, ya comentada en la I parte. Recordemos cómo la Iglesia no acepta sin más la herencia de los pensadores griegos. 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 él, 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. No es fácil concebir desde nuestra experiencia de viadores el modo de obrar del alma humana después de la muerte, que no es lo mismo, aunque contiene cierta semejanza con la de los espíritus puros, ángeles buenos y malos. Es un tema que ha sido “*crux philosophorum*”, ya desde el pensamiento griego. El Angélico apela al poder omnipotente de Dios, que conserva en su subsistencia el alma separada. Ya expusimos el razonamiento del Angélico.

La Iglesia, consciente de la alta dificultad especulativa inherente a los temas de la escatología intermedia, ha explicitado cuidadosamente –saliendo al paso de los errores actuales– la doctrina de la fe sobre la supervivencia y subsistencia del alma separada, en dos proposiciones de la Carta, citada, del 79:

Atti del Simposio Mariológico internazionzle sulla Consacrazione alla Vergine Maria. Frigento, 5-7 Iuglio 2010., 169-243. (Publicado también en español, con algunas variantes, en la III parte de mi libro: *El misterio de María y José en el magisterio del Beato Juan Pablo II. “Redemptoris Mater” y “Redemptoris Custos” del Papa de María, hoja de ruta para el tercer milenio. Comentario teológico*. Ed. Arca de la Alianza, Madrid 2011).

Sobre el fundamento escriturístico -en una lectura tipológica de ambos Testamentos- de la cooperación única y singular de María, nueva Eva, en la obra de la salvación, que tan reductivamente malinterpreta la Mariología eclesiotípica, he escrito un ensayo de Teología Bíblica: *Mariology of St. Paul*. “Acts of the ninth international symposium on Marian Coredeemption”. Fátima 15-17 2009, pp. 169-199. Ed. Academy of the Immaculate, New Bedford, Ma, 2010. (Publicado también en traducción italiana, “Mariologia di San Paolo”, *Immaculata Mediatrix*).

En su libro autobiográfico “Mi vida” cuenta J. Ratzinger una anécdota de su etapa como universitario, en un ambiente muy anti-romano y con gran influencia de la crítica protestante, muy ilustrativa sobre los límites de la Teología en relación con el Magisterio.

“En este contexto quisiera contar un breve episodio. Cando estaba muy próxima la definición dogmática de la Asunción en cuerpo y alma de María al cielo, se solicitaron las opiniones de todas las facultades de teología del mundo. La respuesta de nuestros profesores fue decididamente negativa. En este juicio se hacía sentir la unilateralidad de un pensamiento que tenía un presupuesto no sólo y no tanto histórico, cuanto historicista. [...] En el ámbito del diálogo ecuménico, en cuyo vértice estaban el arzobispo de Paderborn y el obispo luterano Stahlin (de este círculo, sobre todo, nació después el Consejo para la Unidad de los Cristianos), se pronunció Gottlieb Sohngen apasionadamente contra la posibilidad del dogma alrededor del año 1949.

En tal circunstancia, Eduard Schlink, profesor de teología sistemática en Heidelberg, le preguntó de un modo muy directo: «¿Qué hará Vd. si el dogma es finalmente proclamado? ¿No debería volver la espalda a la Iglesia católica?» Sohngen, después de un momento de reflexión, respondió: «Si el dogma fuera proclamado, recordaré que la Iglesia es más sabia que yo, y que debo fiarme más de ella que de mi erudición». Creo que esta escena dice todo sobre el espíritu con que en Munich se hacía teología, en forma crítica pero creyente.

“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, y 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”. Ya comentamos ampliamente esta densa proposición en el capítulo I de la I parte.

Pero ahora nos incumbe comentar brevemente la segunda: “*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 *reinterpretación de la Asunción que hacen los AA.* que asumen la nueva antropología que niega la distinción y separabilidad de alma y cuerpo y, como consecuencia, la escatología intermedia en el ámbito católico, no niegan verbalmente el dogma, pero –como hemos mostrado– la vacían de contenido, en el intento de adecuarlo a la escatología de fase única. *La Asunción deja de ser un privilegio –la primacía temporal de la glorificación escatológica– para convertirse en un título expresivo de una glorificación más excelsa que acontece inmediata a la muerte como la de todos los demás hombres.* Diluyen, por tanto, el privilegio para convertirlo en una mera *referencia intraeclesial tipológica o paradigmática, meramente funcional.*

El Magisterio, tanto de Pablo VI como de Juan Pablo II –y ahora de Benedicto XVI, al que acabamos de hacer referencia en el epígrafe anterior, cuando estaba al frente de la CDF– han subrayado que el privilegio consiste en la recepción anticipada de la suerte de los justos y por eso María es ahora “imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura” (LG 68). *Una vez más los dogmas marianos son ayuda para sortear errores doctrinales que promueve la antigua serpiente.*

4.3 La plenitud de la bienaventuranza sigue a la resurrección corporal y la consumación del reino de Dios cuando se complete, al final de los tiempos, el número de los elegidos, por la materna mediación de la Inmaculada Asumta al Cielo y “ianua Coeli”, en esencial subordinación a la mediación capital de su Hijo.

La resurrección es un estado mejor y habrá en él probablemente, como ya expusimos más arriba –así piensa San Agustín– un aumento intensivo de la visión de

Dios, cuando se complete el número de los hermanos en la consumación del Reino de Dios, en la Parusía del Señor.

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 antes que a los demás miembros de la Iglesia, y –con ella- una posesión de Dios más completa.⁷¹⁸

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 una más intensa posesión de Dios, parece congruente con el carácter preternatural del alma separada del cuerpo⁷¹⁹, 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.

Como expusimos en la III parte, hay sólidos fundamentos en la Sagrada Escritura y en la Tradición, para afirmar, con Benedicto XVI en la *Spe Salvi*, que la resurrección aporta no sólo un gozo accidental al bienaventurado, sino una más íntima posesión de Dios.

Los bienaventurados esperan la consumación del reino de Dios en la plena recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo según la conocida doctrina paulina⁷²⁰. En la espera que así se introduce, y a la que sucederá un “algo más” en la línea de posesión de Dios, sólo llegará a su perfección –como hemos observado reiteradamente a lo largo del libro–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, y el número completo de los hermanos sea corporalmente glorificado, en un universo renovado en el que “Dios sea todo en todos”⁷²¹.

La unión con Cristo de María, la “llena de gracia”, consumada en la gloria de la Asunta al Cielo, es, como decíamos, la raíz más profunda de su presencia de ejemplaridad e influjo materno en la humanidad redimida; y del carácter derivado de la maternidad de la Iglesia peregrina respecto a la maternidad de la Inmaculada corredentora, hasta que –completado el número de los elegidos- “Dios sea todo en

718. Cf. G. A. WETTER, *Lehre Benedikts XII.*, 234, cit. por C. Pozo, ibid.

719. Cf. *C. Gent.* 4,79.

720. Cf. H. De LUBAC, o.c., 101.

721. I Cor 15,28. Basten estas breves referencias al tema que fue ampliamente desarrollado en la III parte. Por ese motivo he reducido este capítulo del estudio publicado en lengua italiana en las Actas del simposio internacional sobre la Asunción celebrado en Frigento en Septiembre de 2012, en la versión castellana del mismo que aparece por primera vez en esta V parte.

todos” en el Reino consumado de la Jerusalén celestial. Es Madre del Cristo total, en todas las fases y dimensiones del misterio de la Iglesia, desde las puertas del Paraíso perdido hasta su consumación escatológica.

Toda esta admirable y consoladora perspectiva revelada, se pierde, lamentablemente, en la mariología minimalista, reductiva, meramente eclesiotípica y funcional que es común a los negadores de la escatología intermedia.

ANEXO

EL MISTERIO DE LA ASUNCIÓN EN LOS ESCRITOS DE
MARÍA VALTORTA

Me ha parecido sumamente conveniente incluir, en un “*Anexo final*” a este estudio, algunos párrafos de la difundida obra inspirada de la conocida escritora mística italiana María Valtorta⁷²² traducida a numerosos idiomas “El poema del

722. Nace en Caserta (Italia) el 14 de Marzo de 1897. Fue enfermera y tras sufrir la agresión de un manifestante quedó paralítica de cintura para abajo lo que le obligó a estar postrada durante los 27 últimos años de su vida. Tuvo revelaciones de Dios quien le contó toda su Vida que ella consignó bajo el título de “El Evangelio como me ha sido revelado”, donde punto por punto y de una manera muy minuciosa le cuenta detalles de su vida y hechos que concuerdan con los Evangelios, y que nos hacen profundizar mucho en la vida de Jesús, de la Virgen, de los Apóstoles y del entorno en el que se desarrollaron sus vidas. Este estudio es muy emotivo y nos lleva a un conocimiento más perfecto de Jesús, de la Virgen y del gran sacrificio que hicieron ambos para la Redención del hombre tras la caída de nuestros primeros padres. María Valtorta muere en Viareggio, a los 64 años, el 12 de Octubre de 1961. Sus restos se encuentran en Florencia, en la capilla del Claustro Grande del complejo monumental de la Santísima Anunciación que tuve la oportunidad de visitar no hace mucho.

Hombre–Dios”–muy apreciada y estudiada por el conocido mariólogo, –fundador de la Facultad teológica MARIANUM de Roma en su difundida monografía “La Mariología de María Valtorta”– que estimo de gran valor, tanto por su coherencia con la tradición arqueológica, geográfica más segura –según la irrenunciable prioridad del Beato Duns Escoto, que, con toda razón, prefería el saber experiencial de Galeno a las sutilezas racionales de Aristóteles o Avicena, tantas veces engañosas.– como por la profundidad del estudio teológico que propone sobre la muerte estática o dormición de María, en Jerusalén, junto a San Juan, el discípulo amado, como único testigo. Él se preocupó, según esta obra, de convocar a los demás apóstoles en torno al sepulcro – o quizá, en un sentido más amplio, el lecho de la dormición de su Reina y Madre– a la espera de su inminente resurrección. Lo cual no fue posible, según esta obra, de modo corporal; aunque sí, por supuesto espiritual. No hay distancias para Dios.

Es impresionante el relato inspirado que hace esta alma contemplativa de lo que le es mostrado en visión de la Asunción de María, al tercer día, en dos fases:

en la *primera*, es conducida por los ángeles –en estado de muerte estática– hasta los umbrales del Cielo, antes de su despertar de “la dormición”, por la irrupción de su espíritu –el “pneuma” de la antropología paulina– que había sido arrebatado, en un éxtasis de amor, tres días antes, al corazón de la Trinidad,

en una *segunda* fase, despierta su cuerpo– que había sido informado, durante el triduo de su estado de muerte estática, tan solo por su alma psíquica– del estado de dormición o muerte estática, en el instante en el que irrumpió de nuevo su espíritu ya glorificado, espiritualizándolo de modo pleno en un abrazo incandescente de amor, que le comunicó la dote de agilidad, por la que ascendió al Cielo, a partir de entonces, por su propia virtud en cuerpo y alma –“una” y única, en la integridad de sus dimensiones (sólo funcionalmente diversas)–; sin necesidad, ya, de concurso de ángeles, pero escoltada, a partir de ese momento, como su Reina y Señora, por ellos, hasta los umbrales del Paraíso.

He seleccionado, en este “Anexo”, algunos párrafos del penúltimo capítulo de su difundida y voluminosa obra en varios volúmenes, traducida a numerosos idiomas, “El poema del Hombre–Dios”, que me han parecido especialmente significativos,

Con María Valtorta, la Beata Ana Catalina Emmerick (religiosa agustina nacida el 8 de Septiembre de 1774 en Flamske, Münster, Alemania, y muerta el 8 de Septiembre de 1834) y la Venerable María de Jesús de Ágreda (española, fallecida en 1665) forman una trilogía de revelaciones muy difundidas –y contrastadas por el debido discernimiento– que nos acercan a Jesús y a María, así como a su entorno y ascendientes, de tal forma que la lectura de sus obras ayuda a profundizar más en los aspectos humanos y divinos de Jesús, en la sencillez, pureza, humildad y sabiduría de María y de la gran bondad con los necesitados, desesperados, pecadores arrepentidos, enfermos, pobres, niños, etc. Además de las tres citadas hay muchas otras revelaciones particulares auténticas de Dios. Pero también el diablo, la necedad, la soberbia y la esquizofrenia meten cizaña y aparecen ciertos “iluminados” (falsos videntes) que confunden a las gentes. La manera de ver si son de Dios, comienza por comprobar queno tengan nada contra el Dogma Católico, ni contra la Biblia, ni, por supuesto, contra los Diez Mandamientos: si hay algo contra esto que acabamos de decir, no es de Dios, sino del diablo, de la soberbia, o de la esquizofrenia.

Sobre su discernimiento y valor teológico: cfr., por ejemplo, las ponderadas reflexiones del prólogo del difundido libro de G.M. ROSCHINI, *La Marilogía de María Valtorta*, ed. Pisani, Isola de Lirí,

tanto por su coherencia con la tradición arqueológica y teológica más segura— según la irrenunciable prioridad del Beato Juan Duns Escoto, que, con toda razón, prefería el saber experiencial de Galeno a las sutilezas racionales de Aristóteles o Avicena, tantas veces apriorísticas y engañosas.— como por la profundidad del estudio teológico que propone sobre el misterio, trascendente a nuestra razón, de la muerte estática o dormición de María y de la inmediata gloriosa Asunción de la Inmaculada “Llena de gracia” al Cielo, que aconteció en Jerusalén, *junto a San Juan, el discípulo amado, que fue, según la vidente, el único testigo de su dormición.*

“Prepárate, mi Juan, a estar solo.”

“¡Pues entonces tú te encuentras mal y me lo quieres ocultar!”

“No, créemelo. Nunca me sentí tan fortalecida, tan en paz y tan alegre como ahora. Pero tengo dentro de mí tal júbilo y tanta plenitud de vida sobrenatural que ciertamente, pienso no poderla soportar si he de continuar viviendo. Por lo demás, no soy eterna y debes de comprenderlo. El eterno es mi espíritu y no la carne que se halla sujeta, como la de todos los hombres, a la muerte.”

“No, no. No digas eso. ¡Tú no puedes, no debes morir! ¡Tu cuerpo inmaculado no puede morir como el de los pecadores!”

“Juan, estás en un error. ¡Murió mi Hijo! Yo moriré igualmente. No conoceré la enfermedad, la agonía, el estertor de la muerte. Pero moriré, moriré. Y, por lo demás, debes de saber, hijo mío, que, de tener un deseo mío, del todo mío, que perdura desde que Él me dejó es precisamente éste. Este es mi primer y más ardiente deseo, totalmente mío, y aún puedo decir: mi querer primero. Porque todo lo demás de mi vida no fue sino un consentir de mi voluntad al querer divino. Querer de Dios impreso en mi corazón de niña por Él mismo: el querer ser virgen. Querer suyo mis nupcias con José. Querer suyo mi Maternidad virginal y divina. Todo en mi vida fue querer de Dios y obediencia mía a su querer. Mas éste, de querer reunirme con Jesús, es un querer del todo mío. ¡Dejar la Tierra por el Cielo para estar con Él eternamente y de continuo es mi deseo de hace tantos años! Y ahora es cuando lo siento próximo a convertirse en realidad. Juan, no te turbes así y escucha por el contrario mis últimos quererres. Cuando mi cuerpo, privado ya del espíritu vital, descansa en paz, no me sometás a las embalsamaciones usadas entre los hebreos. Yo no soy hebrea sino cristiana y, si bien se comprende, la primera cristiana, ya que fui la primera en tener a Cristo en mí con su Carne y con su Sangre, y su primera discípula, siendo con Él Corredentora y su continuadora aquí, entre vosotros, sus siervos. Ningún viviente, exceptuados mi padre y mi madre y cuantos concurrieron a mi nacimiento, vio mi cuerpo. Tú me llamas frecuentemente: “Arca verdadera que contiene la Palabra divina.” Ahora bien, sabes tú que el Arca tan sólo puede verla el Sumo Sacerdote. Tú eres sacerdote y mucho más santo y puro que el Pontífice del Templo. Mas yo quiero que únicamente el Pontífice Eterno pueda ver, en el momento preciso, mi cuerpo. Así pues, que no se me toque. Por lo demás, ya lo ves, me he purificado ya y me he puesto el vestido limpio, el de las nupcias eternas.

“Mas, ¿por qué lloras, Juan?”

“Porque se desencadena en mí la tempestad de perderte. ¿Cómo haré para vivir sin ti? ¡Siento partirse mi corazón con este pensamiento! ¡No podré resistir este dolor!”. Juan, luchando contra el llanto que le sube del corazón y esforzándose por dominar la emoción que le conmueve, con voz bellísima que con el correr de los años se le ha hecho mucho más parecida a la de Cristo, circunstancia que con una sonrisa advierte María diciendo: “¡Paréceme tener al lado a mi Jesús!”, entona el salmo 118 que recita casi por entero; después los tres primeros versículos del salmo 41, los ocho primeros del salmo 38, el salmo 22 y el salmo 1º. A continuación recita el Páter, las palabras de Gabriel y de Isabel, el cántico de Tobías, el capítulo 24 del Eclesiástico desde el versículo 11 al 16 y, por último, entona el “Magnificat”. Mas, una vez llegado al versículo nueve, se da cuenta de que María ya no respira por más que haya quedado natural en su posición y en su aspecto, sonriente y plácida, cual si no hubiese advertido el final de su vida.

Juan, lanzando un grito desgarrador, se postra en tierra apoyándose en el borde del pequeño lecho y llama y vuelve a llamar a María. No acaba de convencerse de que no puede ya responderle y que su cuerpo se halla sin el alma vital. Mas debe por fin rendirse a la evidencia. Se inclina sobre su rostro que ha quedado con una expresión de gozo sobrenatural y lágrimas y más lágrimas llueven de sus ojos sobre aquel rostro suave, sobre aquellas puras manos tan dulcemente cruzadas sobre el pecho. Es el único lavacro que recibe el cuerpo de María: el llanto del Apóstol del amor e hijo suyo adoptivo por el querer de Jesús.

En Cristo, el espíritu tornó a animar su Cuerpo estando todavía sobre la tierra porque así tenía que ser para hacer callar a sus enemigos y para confirmar en la fe a todos sus seguidores. En María, por el contrario, tornó el espíritu cuando su cuerpo santísimo se encontraba ya en los umbrales del Paraíso, ya que para Ella nada más era necesario. ¡Poder perfecto de la Infinita Sabiduría de Dios!”

CONSIDERACIONES Y EXPLICACIONES SOBRE LA ASUNCIÓN Y TRÁNSITO DE MARÍA SMA.

(Dictados a modo de explicación de lo contemplado y descrito).

“¿Morí yo? Si se quiere llamar muerte a la separación de la parte escogida del espíritu del cuerpo, sí. Mas no si por muerte se entiende la separación del alma vivificadora del cuerpo, la corrupción de la materia no vivificada ya por el alma, con anterioridad a la lobreguez del sepulcro y, antes que nada, a las angustias de la muerte. ¿Cómo morí, o mejor, cómo pasé de la Tierra al Cielo, primero con la parte inmortal y después con la precedera?”

Aquella tarde se había iniciado ya el descanso sabático. Hablaba con Juan de Jesús y de sus cosas. Esa hora de la tarde estaba saturada de paz. El sábado había apagado todos los ruidos de actividades humanas y la hora, a su vez, había acallado las voces de los hombres y de los pájaros. Tan sólo los olivos que circundaban la

casa rumoreaban al viento de la tarde dando la sensación de que un trasvolar de ángeles rozase los muros de la casita solitaria.

Hablábamos de Jesús, del Padre del Reino de los Cielos. Hablar de la Caridad y del Reino de la Caridad es encenderse con el fuego vivo y quebrantar las cerraduras de la materia para dejar libre al espíritu en sus vuelos místicos. Y si se logra contener el fuego dentro de los límites marcados por Dios para conservar las criaturas a su servicio sobre la Tierra, se puede vivir y arder buscando en el ardor no consumación sino complemento de vida. Mas cuando Dios remueve los límites y deja en libertad al Fuego divino para que embista y atraiga a Sí al espíritu sin limitación alguna, entonces el espíritu, a su vez, responde sin medida alguna al amor, se desprende de la materia y vuela allí adonde el Amor le impele e invita. Lo que supone el final del exilio y el retorno a la Patria.

Aquella tarde, al ardor incontenible, a la vitalidad sin medida de mi espíritu, se unió una dulce languidez, una misteriosa sensación de alejamiento de la materia circundante, cual si el cuerpo se adormeciese cansado, al tiempo que la mente, con una mayor viveza aún para razonar, se abismaba en los esplendores divinos. Juan, testigo amoroso y prudente de todos mis actos desde que, por el querer de mi Unigénito, llegó a ser hijo mío de adopción, me persuadió dulcemente a encontrar reposo en el pequeño lecho velándome en oración.

El sonido último que percibí sobre la Tierra fue el murmullo de las palabras del virgen Juan. Fueron como las manos de una madre cabe la cuna. Ellas acompañaron a mi espíritu en su último éxtasis, por demás sublime para ser narrado, siguiéndome hasta el cielo.

Juan, único testigo de este dulce misterio, él únicamente me compuso envolviéndome con el manto blanco sin cambiarme de vestido ni velo y sin lavarme ni embalsamarme. Y él, casto, amoroso y prudente con los misterios de Dios y los compañeros lejanos, pensó en guardar el secreto y esperar a los otros siervos de Dios para que me viesan una vez más y, de aquella vista, sacasen consuelo y ayuda para las penas y fatigas de su misión. Y aguardó, seguro de su venida.

Mas el decreto de Dios era otro. Bueno, como siempre, para el Predilecto, y justo, como siempre, para todos los creyentes, recargó ante todo sus párpados a fin de que el sueño le ahorrara el dolor de ver cómo le arrebatan igualmente mi cuerpo, suministrando así a los creyentes una verdad más que les corroborase para creer en la resurrección de la carne, en el premio de una vida eterna y feliz concedida a los justos, en las verdades más importantes y dulces del Nuevo Testamento, como son: mi Concepción Inmaculada, mi virginal Maternidad Divina, la naturaleza divina y humana de mi Hijo, verdadero Dios y verdadero Hombre, nacido, no por querer carnal sino por esponsales divinos y germen divino depositado en mí seno y, en fin, para que creyesen que en el Cielo está mi Corazón de Madre de los hombres palpitando trémulo de amor por todos: justos y pecadores, deseoso de teneros a todos conmigo en la Patria feliz por toda la eternidad.

Cuando los ángeles me sacaron de la casita ¿había ya mi espíritu tornado a mí? No. *El espíritu no debía volver ya a bajar sobre la Tierra. Se hallaba a la sazón*

adorando ante el Trono de Dios. Mas cuando la Tierra, el exilio, el tiempo y el lugar de la separación de mi Señor Uno y Trino fueron dejados para siempre, tornó a brillar el espíritu en el centro de mi alma despertando a la carne de su dormición, por lo que resulta justo decir que fui asumta al Cielo en cuerpo y alma, no por propia capacidad, como ocurrió con Jesús, sino por concurso angélico. Me desperté de aquella misteriosa y mística dormición, me incorporé, volé en fin, porque mi carne había adquirido la perfección de los cuerpos glorificados. Y amé. Amé a mi reencontrado Hijo y Señor mío, Uno y Trino, le amé como corresponde al destino de todos los vivientes eternos.”

María no murió como mueren todos los vivientes.

Ella, en virtud de un decreto divino, se había tan sólo separado del espíritu y con él, que le había precedido, volvió a unirse su carne santísima. Invirtiendo las leyes habituales por las que termina el éxtasis cuando cesa el rapto, o sea, cuando torna el espíritu al estado normal, fue el cuerpo de María el que tornó a reunirse con el espíritu tras la prolongada espera sobre el lecho fúnebre.

Fue un éxtasis la concepción de mi Hijo, otro mayor el darle a luz; y el éxtasis de los éxtasis mi tránsito de la Tierra al Cielo. Tan sólo durante la Pasión no hubo éxtasis que me hiciese soportable mi sufrimiento atroz.

La casa desde la que fui asumta al Cielo era una de las innumerables generosidades de Lázaro con Jesús y su Madre. La pequeña casa del Getsemaní estaba próxima al lugar de su Ascensión. Inútil resulta buscar sus restos. En la destrucción de Jerusalén por obra de los Romanos fue devastada y sus ruinas dispersas con el correr de los siglos.”

Como el nacimiento del Hijo fue para mí un éxtasis y del rapto en Dios que se apoderó de mí en aquella hora volví en mí misma y a la Tierra con mi Niño en brazos, así también mi impropriamente llamada muerte fue otro rapto mío en Dios.

Confiado en la promesa recibida en el esplendor de la mañana de Pentecostés, pensaba yo que la llegada del momento de la venida última del Amor para arrebatarme consigo, habría de producirse con un aumento del fuego amoroso que ardía de continuo en mí. Y no me equivoqué.

La Eucaristía, que venía a ser para mí como el rocío para una flor sedienta, era, sí, vida; mas, conforme pasaba el tiempo, más insuficiente venía a ser para satisfacer el ansia incontenible de mi corazón. No era ya bastante para mí recibir a mi Criatura Divina y llevarla interiormente en las Sagradas Especies como la llevé en mi carne virginal. Con todo mi ser ansiaba al Dios Uno y Trino, pero no bajo los velos escogidos por mi Jesús para ocultar el misterio inefable de la Fe, sino como era, es y será en el centro del Cielo.

Mi propio Hijo, en sus transportes eucarísticos, me urgía con abrazos de infinito deseo, y cada vez que venía a mí era tal la potencia de su amor que, al primer impulso, casi me arrancaba el alma y después, con ternura infinita, seguía llamándome: “¡Mamá!”, y yo le sentía ansioso de tenerme consigo.

¿Qué más quería yo? Ni aún el deseo de seguir tutelando a la naciente Iglesia operaba ya en mí durante los últimos tiempos de mi vida mortal. Todo quedaba anulado con el deseo de poseer a Dios al estar persuadida de que se puede todo cuando se le posee.

El Espíritu Santo, Tercera Persona de la eterna Trinidad, me dio su tercer beso en mi vida, beso aquel tan poderosamente divino que mi alma se exhaló, perdiéndose en la contemplación cual gota de rocío aspirada por el sol en el cáliz de un lirio.

Y yo ascendí con mi espíritu hosannante a los pies de los Tres a los que siempre adoré. Después, en el preciso momento, cual perla en engaste de fuego, auxiliada primero y acompañada después por la cohorte de los espíritus angélicos venidos a asistirme en mi eterno celestial natalicio, esperada ya, antes de llegar a los umbrales del cielo, por mi Jesús y, en los propios umbrales, por mi justo esposo terreno, por los Reyes y Patriarcas de mi estirpe, por los primeros santos y mártires, entré como Reina después de tanto dolor y tanta humildad de pobre esclava de Dios, en el reino del gozo sin límites. Y el Cielo se llenó de júbilo al tenerme y tener a su Reina, cuya carne fue la única de todas las carnes mortales que conocía su glorificación antes de la resurrección final y del último juicio.”

Mi dulce Jesús se encontraba presente con el Padre cuando el amor, o sea, el Espíritu Santo, Tercera Persona de la eterna Trinidad, me dio su tercer beso en mi vida, beso aquel tan poderosamente divino que mi alma se exhaló, perdiéndose en la contemplación cual gota de rocío aspirada por el sol en el cáliz de un lirio.

Yo soy la prueba fehaciente de lo que Dios pensó y quiso para el hombre: una vida inocente y desconocedora de la culpa, un pasar plácido de esta vida a la Vida eterna, por cuya virtud, como uno que transpone el umbral de una puerta para entrar en un palacio, así el hombre, con su pasar de la Tierra al Paraíso, aumentando la perfección de su yo conferida por Dios con la perfección completa, tanto de la carne como del espíritu que, en el pensamiento divino, estaba destinada a cuantas criaturas hubiesen permanecido fieles a Dios y a la Gracia. Perfección que se habría de alcanzar en la plenitud de luz que se da en los Cielos y los llena al proceder de Dios que es el sol eterno que los ilumina.

Dios me puso a mí, asumta en cuerpo y alma al Cielo, ante los Patriarcas, Profetas y santos, ante los Ángeles y Mártires, y dijo:

“He aquí la obra perfecta del Creador. He aquí lo que Yo creé a mi más acabada imagen y semejanza de entre todos los hijos del hombre, fruto de una obra maestra divina y creadora, maravilla del Universo que ve compendiado en un único ser lo divino en el espíritu, eterno como Dios y como Él espiritual, inteligente, libre, santo, y la criatura material en la más inocente y santa de las carnes ante la que todo otro viviente de los tres reinos de la creación está obligado a inclinarse. He aquí la prueba fehaciente de mi amor hacia el hombre para el que quise un organismo perfecto y un destino feliz de vida eterna en mi Reino. Este es el testimonio de mi perdón para el hombre al que, por la voluntad de un Trino Amor, le concedí la rehabilitación y la recreación ante mis ojos. Esta es la mística piedra del contraste, éste el aro de conjunción entre el hombre y Dios y ésta la que retrotrae los tiempos a los días

primeros concediendo a mis Ojos divinos el placer de contemplar a una Eva cual Yo la creé, hecha ahora aún más bella y santa por ser Madre de mi Verbo y Mártir del más sublime perdón. Para su Corazón Inmaculado que nunca conoció mancha alguna, ni la más leve siquiera, Yo abro los tesoros del Cielo; y para su cabeza, que jamás conoció la soberbia, tejo una guirnalda con mi fulgor y, al ser para Mí santísima, la coronó por Reina vuestra”.

Existe diferencia entre la separación del alma del cuerpo por muerte y la momentánea separación del espíritu del cuerpo y del alma vivificadora mediante un éxtasis o raptó contemplativo.

Al tiempo que la salida del alma del cuerpo provoca la muerte verdadera (en el sentido convencional del término, se entiende), la contemplación estática, es decir, la evasión temporal del espíritu salvando las barreras de los sentidos y de la materia, no provoca la muerte. Y esto porque el alma no se aparta ni separa totalmente del cuerpo sino que lo hace tan sólo con su parte mejor que se sumerge en los fuegos de la contemplación.

Todos los hombres –como ya expusimos anteriormente, aunque creo necesario repetir– mientras están con vida, tienen consigo el alma, muerta o viva, ya sea por el pecado o por la justicia; mas únicamente los grandes amantes de Dios llegan a la contemplación verdadera. Esto viene a demostrar que *el alma, que conserva su existencia mientras se mantiene unida al cuerpo –particularidad que se da por igual en todos los hombres– tiene en sí misma una parte más escogida: el alma del alma o espíritu del espíritu que en los justos se muestran fortísimos*, al tiempo que en aquellos que no aman a Dios ni a su Ley, así sea *con su tibieza y pecados veniales, aparecen débiles*, privando a la criatura de la capacidad de contemplar y de conocer a Dios y sus verdades eternas en la medida a la que una criatura puede llegar de conformidad con el grado de perfección alcanzada.

Cuanto la criatura más ama y sirve a Dios con todas sus fuerzas y posibilidades, tanto más la parte escogida de su espíritu aumenta su capacidad de conocer, de contemplar y de penetrar las verdades eternas. El hombre, dotado de alma racional, viene a ser una capacidad que Dios hinche de Sí. Y María, al ser la más santa de todas las criaturas después de Cristo, fue una capacidad colmada de Dios, de sus gracias, caridades y misericordias hasta desbordarse sobre los hermanos en Cristo de todos los siglos y por los siglos de los siglos.

Hizo su tránsito sumergida en las ondas del amor y ahora, en el Cielo, Ella, que es Madre universal de todos los hombres, convertida en un océano de amor, vierte sus ondas de caridad para la salvación universal, tanto sobre sus hijos fieles como sobre los hijos pródigos.

EXCURSUS

SOBRE LA ANALOGÍA DEL CONCEPTO TEOLÓGICO DE MUERTE.

Son tres las notas constitutivas del concepto teológico de muerte (Cf. I Parte).

1 *Separación, de una u otra forma, de alma y cuerpo*, teniendo en cuenta los diversos estratos o dimensiones del alma humana, que es una y única para cada hombre o mujer, que estudiamos en el capítulo I de la I parte.

2 *Es consecuencia punitiva del pecado de Adán*. La muerte 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 justitia cohibebat” (S. Th. I–II, q. 85, a. 5, ad. 3).

3 *Es, por último, término del merecer –para sí y para otros– del desmerecer, y de la posibilidad de convertirse.*

Estas son las tres notas esenciales del concepto de la muerte.

El “*analogatum priceps*” es la muerte convencional que –como “*stipendium peccati*”– a todos nos alcanzará al término de nuestra peregrinación terrestre, al concluir el tesoro del tiempo que Dios nos ha concedido para *merecer la Bienaventuranza* y los medios para alcanzarla en el seno de la Iglesia –tanto para sí como para otros– *en orden a la cual hemos sido llamados a la existencia* por la Palabra creadora de Dios.

Estas tres características no pueden faltar, de una u otra forma, en sus diversos analogados secundarios, para que pueda hablarse de muerte en sentido propio y formal, no impropio o metafórico. *Se da entre ellos una “similiudo dissimilis”* en virtud de la diversa participación de cada uno de ellos en las notas esenciales del

analogatum princeps que suele calificarse *analogía de atribución intrínseca*. Veámoslo.

1. La separación, de una u otra forma, del cuerpo respecto a su alma vivificante.

Recordemos que la teología mística tradicional (vide supra I parte, capítulo I) *distingue*—tratando de explicar las vivencias sapienciales de los místicos experimentales—, *tres compartimientos y funciones diversas en el alma una y única* en cada persona humana: su centro más profundo y espiritual, al que sólo tiene acceso Dios creador y santificador (cielo supremo o “corazón”), razón superior (cielo medio) y razón inferior (cielo ínfimo); y su relación con aquella triple dimensión de la antropología paulina “*pneuma*” “*psiche*” y “*soma*” (I Te 5,23), heredera, a su vez—en lo sustancial— de la distinción veterotestamentaria, “*ruah*” “*néfesh*” y “*basar*”. De ellas, las dos dimensiones del alma humana —“*ruah*” (*pneuma*), y “*nephes*” (“*psiche*”)— que vivifican la materia —“*basar*” (“*soma*”, “*sarx*”)—ejercen su actividad vitalizadora del cuerpo material, en aquél triple nivel de la teología mística tradicional —cielo supremo, cielo medio y cielo ínfimo—, según su grado de trascendencia respecto al cuerpo—“*basar*”— que el alma humana informa.

El intento de profundización de este tema apenas explorado de Antropología teológica que hemos hecho en varios capítulos de este libro —que reclama, sin duda, ulteriores desarrollos y precisiones— nos permite abordar con nuevas luces la analogía del *concepto teológico*—no filosófico—de muerte.

1.1 La muerte de Cristo, perfecto hombre, pero no mero hombre, sino Dios y hombre verdadero, fue una verdadera muerte, pero no en sentido unívoco con la nuestra, sino análogo.

Como hemos visto en la exposición de este estudio, sobre todo en su V parte, Jesús murió —es la sugestiva interpretación de J. Maritain, que hizo suya el Card. Journet (Cf. *Nova et vetera*, 1968)— de un supremo éxtasis de amor. No fue la violencia padecida la que causó la separación del alma—en la integridad de sus dimensiones— y del cuerpo de Jesús. (Jesús murió antes de lo que esperaban sus verdugos). “Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita sino que yo la doy libremente; este es el mandato que he recibido de mi Padre” (Io. 10,17).

Fue el amor, en su supremo grado, que consuma y trasciende sulibérrima obediencia de su voluntad absolutamente unida con la del Padre, el que le hizo morir en un acto de supremo sacrificio por el que se somete voluntariamente al mandato de su Padre en un acto de perfecta obediencia libérrima¹. Es, verdaderamente, “la hora de la glorificación el Hijo del Hombre (Jn 12,23).

Estas singulares características de la muerte de Jesús manifiestan —entre tantas otras— una trascendencia “*sine mensura*” de la muerte del Dios-Hombre respecto a la

de los meros hombres –por santos que sean– que siempre es, de suyo –salvo casos de suicidio– pasiva: la debemos aceptar libremente, haciendo de la necesidad virtud, como dice sabiamente el refrán. Sólo en ese sentido es–debe ser–*acción: aceptación activa en voluntaria ofrenda* al designio de la amorosa Voluntad de Dios de la hora de la muerte de cada una de sus criaturas. Todos estamos llamados a morir en Cristo, para resucitar con Él a una vida nueva de hijos de Dios, en el Bautismo –de agua, de sangre, y en su defecto, de deseo más o menos consciente y explícito– y a cooperar con Él, como corredentores, en la obra de la redención del mundo, participando la eficacia salvífica de su muerte y resurrección. (Cf. IV parte).⁷²³.

1.2 Lo mismo podemos decir de la muerte de María en sus dos inflexiones distintas y complementarias:

1.2. (A) su compasión al pie de la Cruz y

1.2. (B) su dormición previa a su Asunción.

Su heroica respuesta de fe, esperanza y ardiente caridad maternal a su vocación de corredentora y Madre del Cristo total de Nazaret al Calvario, fue consumada en *la transfixión de su alma santísima, llamada por la tradición muerte mística*(A),diversa –y soteriológicamente complementaria– de la singular muerte estática de su dormición al fin del curso de su vida mortal(B).

2 y 3. En cuanto a las otras dos dimensiones del concepto analógico de muerte –en sentido teológico, se entiende–; a saber: la referencia al pecado (2) y el término de la capacidad de merecer (3) –“de condigno”–la gracia salvífica, en todo

723. La muerte como acción, en las diversas modalidades que hemos estudiado que corresponden a diversas antropologías cuya falsedad hemos procurado mostrar en su momento– no se puede aceptar. La muerte es acontecimiento natural, de suyo; pero, después de la caída, es “*stipendium peccati*”, salario del pecado de los orígenes, consecuencia penal de la privación del estado gratuito y sobrenatural de la justicia original: es cesación de la vida, privación, defecto, mal. En cuanto tal, ni es “*res aliqua*”, 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*”.

Ya hicimos referencia (cf. C.I, n. 6, de la I parte), al sagaz y humorístico comentario de J. PIEPER (cf. *Muerte e inmortalidad*), describiendo la rebelión oculta de estas teorías inspiradas en el pensamiento de Heidegger 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 elige 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”. No podemos menos de recordar al niño castigado a no jugar que, sorbiéndose las lágrimas, dice que no le importa, porque no quiere jugar.

(Ver las citas en el C.I, n. 6, de la I parte).

el decurso de su vida terrena de viadores, es evidente que *siendo la muerte consecuencia punitiva del pecado*, tanto la singular *muerte de Jesús* –el Dios hombre– como *la muerte mística* de la transfixión de María –la Inmaculada– y su posterior *dormición* previa a su gloriosa Asunción al Cielo, *sólo pudieron acontecer título* –respectiva y subordinadamente– *de Redentor y Corredentora* de la humanidad caída por *el pecado de los orígenes*.

Como nuevo Adán y nueva Eva, fueron capacitados por la plenitud de gracia –capital y maternal, en subordinada e indisoluble alianza de los Corazones de Jesús y de María–, para *satisfacer* por el *pecado* (2) y *merecer* de condigno, “*ex caritate et oboedientia*”, la admirable restauración (“o *felix culpa!*”) de *la vida sobrenatural* (3) de la humanidad caída en todo el arco de su vida terrena, en camino –como viadores– hacia su consumación pascual en la Cruz gloriosa, por su libre cooperación con el Espíritu Santo. Es Él quien “hace nuevas todas las cosas”, por la mediación de la Iglesia, nacida del costado abierto de Cristo Redentor y de la espada de dolor de María Corredentora, como universal instrumento de salvación, desde Pentecostés hasta la plenitud escatológica en la Parusía del Señor, cuando “Dios sea todo en todos”, en un universo transfigurado.

Todos los hombres – ¿y los ángeles?– predestinados a la gloria, deberán su salvación eterna a Cristo y a María, con José⁷²⁴. No sólo en cuanto que su misma predestinación dependió de la de los tres, sino también porque Cristo les mereció y María les conmereció, con la cooperación de José, todas las gracias habituales y actuales que, a través de toda su vida de viadores y de sus propios méritos personales por su libre cooperación a la gracia propia de la vocación de cada uno de ellos, les condujeron de hecho a la perseverancia final y a la consecución efectiva de la gloria eterna en el Reino de la Jerusalén celestial presididos por los tres celestes soberanos, Jesús, María y José; “*ubi pax erit, unitas plena at que perfecta*”, en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación.⁷²⁵

724. Véase nota 703, y mi Teología de San José, *San José nuestro Padre y Señor*, cit.

725. CF. S. AGUSTÍN, *Tract. 26 in Ioannem, sub finem*. El documento "sobre libertad cristiana y liberación", del entonces Cardenal Ratzinger aprobado por el Beto Juan Pablo II, 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 vigilante 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", *Congregación para la doctrina de la fe*, de 22–III–86, nn. 58 y 60).

BIBLIOGRAFÍA.

- ALVIAR, J., *Escatología*. Pamplona 2007, 2ª ed. *Escatología, Balance y Perspectivas Madrid 2001*.
- AUER, J., «*Siehe, ich mache alles neu*». *Der Glaube an die Vollendung der Welt Regensburg 1984*.
- BACHL, G., *Über den Tod und das Leben danach* Graz 1980.
- BADHAM, P., *Christian Beliefs about Life after Death* London 1976.
- BALTHASAR, H.U. von, *Theodramatik*, t. 4, *Das Endspiel* Einsiedeln 1983.
- BIFFI, G., *Linee di escatologia cristiana* Milano 1984.
- BOFF, L., *Vida para além da morte*, 2ª ed. Petrópolis 1973.
- BORDONI, M.-CIOLA, N., *Gesú nostra speranza. Saggio di escatologia* Bologna 1988.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* Toledo 1992.
- CROCE, V., *Quando Dio sara tutto in tutti. Escatologia* Casale Monferrato 1987.
- DALEY, B.-SCHREINER, J.-LONA, H.E., *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* [Handbuch der Dogmengeschichte 4/7a] Freiburg-Basel-Wien 1986.
- DUFORT, J.M., *A la rencontre du Christ Jésus. Précis d'Eschatologie chrétienne*, Paris-Tournai-Montréal 1974. VV. AA.
- ESCATOLOGÍA Y VIDA CRISTIANA. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra de 2001, VV. AA., *Actas*. Pamplona 2002.
- FERRER ARELLANO J., *La resurrección de Cristo, centro del misterio del tiempo y recapitulación de la Historia salvífica hasta la Parusía*, en "Escatología y vida cristiana". XXII Simposio de la Universidad de Navarra de 2001, *Actas*, 387-406.
- FERRER ARELLANO, J. *El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica*.
- GARRIGOU LAGRANGE, R., *La vida eterna y la profundidad del alma*. Madrid 1952.
- GRESHAKE, G., *Starker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Fegfeuer*, 3a ed. Mainz 1978.
- HATTRUP, D., *Eschatologie* Paderborn 1992.
- HICK, J., *Death and Eternal Life* London 1976.
- IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *Dios Consumador: Escatología* Madrid 1992.
- KEHL, M., *Eschatologie* Würzburg 1986.
- KELLER, A., *Zeit-Tod-Ewigkeit* Innsbruck 1981.
- KOROSAK, B.J., *Credo nella vita eterna* Roma 1983.
- Sulle cose prime e ultime* Palermo 1991.
- KÜNG, H., *Ewiges Leben?* München 1982.

KUNZ, E., *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* [Handbuch der Dogmengeschichte 4/7c (P parte)] Freiburg-Basel-Wien 1980.

LIBANIO, J.B.-BINGEMER, M.C.L., *Escatología cristiana*, trad. esp. Madrid 1985.

MANARANCHE, A., *Celui qui vient* Paris 1976.

MARTELET, G., *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières* Paris 1975.

II MISTERO DELL'AL DI LÁ, a cura di E. QUARELLO Roma 1979.

MORTE E IMMORTALITÀ NELLA CATECHESI DEI PADRI DEL III-IV SECOLO, a cura di S. FELICI Roma 1985.

NOCKE, F.J., *Eschatologie* Düsseldorf 1982.

O' CALLAGHAN P., *Christ our Hope. A Handbook of Eschatology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011. *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana* (Serie Sussidi di Teologia), Edusc, Roma 2012 (Traducción it. del anterior). *La muerte y la esperanza* (Libros Palabra, 44), Palabra, Madrid 2004.

OTT, L.-NAAB, E., *Eschatologie. In der Scholastik* Handbuch der Dogmengeschichte 4/7b] Freiburg-Basel-Wien 1990.

OTT, L. *Manual d Teología dogmatica*, Barcelona, 1969. Ed revisada por el A.

POZO, C., *Teología del más allá*, 3ª ed. Madrid 1992. *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, 2ª ed.

RATZINGER, J., *Eschatologie -Tod und ewiges Leben*, 6ªed. Regensburg 1990.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 3ª ed. Santander 1986.

SCHAFER, PH., *Eschatologie. Trient und Gegenreformation* [Handbuch de Dogmengeschichte 4/7c (2a parte)] Freiburg-Basel-Wien 1984.

XIV SEMANA DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL, «*Creo en la vida eterna*» Toledo 1989.

TORNOS, A., *Escatología*, t. 1 Madrid 1989; t. 2 Madrid 1991.

TOURNIAC, J., *Vie posthume et résurrections dans le judéo-christianisme* Paris 1983.

TOURÓN, E., *Escatología cristiana. Aproximación catequética* Madrid 1990.

TUGWELL, S., *Human Immortality and Redemption of Death* London 1990.

VANZINI, M., *Il corpo risorto di Cristo. Status quaestionis del dibattito teologico recente e linee di approfondimento*, "Dissertationes. Series Theologica XXXIII", Edusc.

VORGRINILER, H., *Hoffnung auf Vollendung. Aufri der Eschatologie* Freiburg-Basel-Wien 1980.

ZILLES, U., *Esperanca para além da morte* Porto Alegre 1980.

INDICE DE MATERIAS

INTRODUCCIÓN	9
I. QUÉ ES LA “VIDA ETERNA”, OBJETO PRIMARIO DE LA ESPERANZA CRISTIANA.	9
II. PLAN DE EXPOSICIÓN.....	13
<i>Abreviaturas más frecuentes.</i>	<i>26</i>

I PARTE ESCATOLOGIA PERSONAL

INTRODUCCIÓN	29
--------------------	----

CAPÍTULO I

TEOLOGÍA DE LA MUERTE.....	33
----------------------------	----

1. “ <i>Corpore et anima unus</i> ”	34
---	----

a) El Concilio IV de Letrán y el del Vaticano I enseñan: “ <i>deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam</i> ”, de fe definida; Dz 428, 1783.....	34
---	----

b) El Concilio de Vienne (1311–1312) definió: “ <i>quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter</i> ”; Dz 481; cf. 738, 1655.....	35
---	----

c) La imagen de Dios como Familia Trinitaria en la persona humana, varón y mujer. (Conclusión teológicamente cierta de afirmaciones de la Escritura leídas a la luz de la tradición patrística, en el Magisterio del Beato Juan Pablo II).....	35
--	----

2. <i>La muerte consiste en la separación del alma de su propio cuerpo, dejando de ser su forma sustancial o principio vital.</i>	40
---	----

3. <i>La muerte es consecuencia punitiva del pecado de Adán. (De fe, definida, C. Trento, sess. V).</i>	43
---	----

4. <i>Con la muerte termina el tiempo de merecer y desmerecer, y de la posibilidad de convertirse. Sentencia próxima a la fe. (Según la acertada calificación de muchos teólogos, de fe divina y católica implícitamente definida).</i>	46
---	----

5. <i>La muerte como acción llena de sentido en la que se ejerce al máximo la libertad: teoría de la decisión final</i>	47
---	----

6. <i>Carta de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la fe “Recentiores episcoporum Synodi” de 1979</i>	50
7. <i>La inmortalidad del alma se puede demostrar racionalmente.</i>	52
8. Subsistencia individual del alma separada.....	53
9. <i>Operaciones del alma separada.</i>	55
10. <i>El sentido de la muerte cristiana.</i>	56

EXCURSUS DE TEOLOGÍA BÍBLICA. SOBRE EL ORIGEN DE LA MUERTE.....	59
---	----

CAPÍTULO II

EL JUICIO PARTICULAR.....	77
1. <i>Fuentes teológicas.</i>	78
2. <i>La razón teológica confirma la existencia del juicio particular.</i>	79
3. <i>Errores recientes.</i>	80
4. <i>Incompatibilidad de la reencarnación con la fe católica.</i>	81

ANEXO I. <i>Diálogo de Yahwéh después de la caída (Gen. 3, 7–12)</i>	85
--	----

ANEXO II. <i>Homilía del Cardenal Henry Newman (Sobre el juicio de Dios que sondea los corazones de los hombres con su mirada creadora y redentora, buscando su salvación)</i>	87
--	----

CAPÍTULO III

EL PURGATORIO.....	93
1. <i>Errores y Magisterio.</i>	94
2. <i>Fuentes teológicas.</i>	97
2.1 <i>Argumentos bíblicos</i>	97
2.2 <i>El punto esencial del argumento en favor de la existencia del purgatorio se halla en el testimonio de tradición.</i>	99
3. <i>Reflexión teológica.</i>	100
4. <i>Naturaleza de las penas.</i>	101
a. <i>Pena de daño.</i>	101
b. <i>Pena de sentido.</i>	102
5. <i>Duración</i>	103
6. <i>“En virtud de la comunión de los santos, la Iglesia encomienda los difuntos a la misericordia de Dios y ofrece sufragios en su favor, en particular el santo sacrificio eucarístico” (CEC 1055).</i>	103

ANEXO. TESTIMONIALES.....	105
---------------------------	-----

CAPÍTULO IV

EL INFIERNO.....	111
1. <i>Errores y Magisterio.</i>	113

2. <i>Fuentes teológicas</i>	116
3. <i>Confirmación racional</i>	118
4. <i>Naturaleza de sus penas</i>	121
a) Pena de daño.....	122
b) La pena de sentido.....	123
5. <i>Eternidad y desigualdad de sus penas</i>	124
a) Las penas del infierno duran toda la eternidad (de fe).....	124
b) Desigualdad. La cuantía de la pena de cada uno de los condenados es diversa según el diverso grado de su culpa (sent. común).....	125
6. <i>Llamamiento a la responsabilidad</i>	125
 EXCURSUS TEOLÓGICO SAPIENCIAL SOBRE EL DOGMA DEL INFIERNO	129
 ANEXO. TESTIMONIOS SOBRE EL INFIERNO	153
 EL LIMBO DE LOS NIÑOS	159
 ANEXO II. SACRAMENTALES Y EXORCISMOS.....	165
 CAPÍTULO V	
EL CIELO	175
1. <i>Fuentes teológicas</i>	178
1.1. Magisterio	178
1.2. Sagrada Escritura.....	178
1.3. Testimonios de la Tradición.....	180
2. <i>Teología sistemática</i>	180
2.1 Realidad de la visión inmediata e intuitiva de la esencia divina de que gozan los bienaventurados.....	181
2.2. Su carácter sobrenatural.....	182
2.3 El alma necesita la luz de la gloria para ver inmediatamente a Dios (de fe; Dz 475).....	183
2.4 Objeto primario y secundario de la visión beatífica.....	184
3. <i>Propiedades de la visión beatífica</i>	184
3.1 Incomprehensibilidad.....	184
3.2. Desigualdad.....	185
3.3. Eternidad.....	185
4. <i>Las otras dimensiones de la bienaventuranza</i>	186
4.1. El amor beatífico y el gozo que de él resulta.....	186
4.2 Felicidad accidental.....	187
5. <i>Culto e invocación a los santos</i>	188
 ANEXO I. ¡Bienvenido sea el hombre al seno del Padre!	191

EXCURSUS. VIDA ETERNA Y VIDA TERRENA.	199
Por José Alviar. (Facultad de Teología de la Universidad de Navarra)	

II PARTE

ESCATOLOGÍA COLECTIVA

INTRODUCCIÓN	215
--------------------	-----

CAPÍTULO I

LA PARUSÍA. CRISTO, RODEADO DE MAJESTAD, VENDRÁ DE NUEVO PARA JUZGAR A LOS HOMBRES	217
--	-----

1. <i>Magisterio reciente.</i>	217
--------------------------------------	-----

2. <i>Fuentes teológicas</i>	218
------------------------------------	-----

3. <i>Señales precursoras de la segunda venida.</i>	219
---	-----

3.1 La predicación del Evangelio por todo el mundo.	219
--	-----

3.2 La conversión de los judíos.	221
---------------------------------------	-----

3.3 La apostasía de la fe.	223
---------------------------------	-----

3.4 La aparición del Anticristo.	225
---------------------------------------	-----

3.4.1 <i>Lo que le retiene. (“Katejon”). Tres interpretaciones tradicionales.</i> ...	226
---	-----

a. El orden romano.	227
--------------------------	-----

b. El Sacrificio eucarístico. (La abominación de la desolación).	227
---	-----

c. María, la Omnipotencia suplicante.	228
--	-----

3.4.2 <i>Inseparabilidad de las tres interpretaciones, cada una de las cuales subraya una dimensión del misterioso obstáculo que detiene la marea de iniquidad que hace posible la manifestación del Anticristo – “el hijo de iniquidad” – a la que se refirió veladamente el apóstol en su predicación, implicada en las otras dos.</i>	230
--	-----

3.5 Grandes calamidades.	232
-------------------------------	-----

4. <i>Los hombres desconocen el momento en que Jesús vendrá de nuevo (sent. cierta).</i>	234
--	-----

CAPÍTULO II

LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE	237
-----------------------------------	-----

1. <i>Magisterio y errores.</i>	239
---------------------------------------	-----

2. <i>Revelación progresiva de la Resurrección</i>	240
--	-----

2.1 Antigo Testamento.	240
-----------------------------	-----

2.2 Nuevo Testamento.	241
----------------------------	-----

2.3 <i>Reflexión teológica.</i>	242
---------------------------------------	-----

3. <i>Quiénes y cómo resucitando entre los muertos.</i>	243
---	-----

4. <i>Los justos resucitan en Cristo y con Cristo.</i>	243
--	-----

5. <i>La resurrección corporal de los justos será a semejanza de la del cuerpo glorioso de Cristo, primogénito entre los muertos, primicias de los que duermen el sueño de la muerte, que es la causa ejemplar y eficiente de la nuestra, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos.</i>	244
5.1 <i>¿Cómo fue la Resurrección de Cristo?</i>	244
6. <i>Los muertos resucitarán con el mismo cuerpo (numéricamente) que tuvieron en la tierra (de fe).</i>	246
6.1 Los cuerpos de los justos serán transformados y glorificados según el modelo del cuerpo resucitado de Cristo (sent. cierta).....	247
6.2 Dotes de los cuerpos gloriosos.....	249
6.3 Los cuerpos de los impíos resucitarán en incorruptibilidad e inmortalidad, pero no serán glorificados (sent. cierta).....	250
7. <i>La plena recapitulación de todo en Cristo al final de los tiempos. La esperanza de los cielos nuevos y de la tierra nueva. (De fe divina).</i>	250
7.1 En cuanto al género humano.	251
7.2 En cuanto al cuerpo humano.	252
7.3 En cuanto al cosmos.....	253
8. <i>La escatología en el marco de una concepción evolutiva del mundo.</i>	255
9. <i>El error del “docetismo escatológico”</i>	257
10. <i>Ignorancia de la fecha del último día en el que todo será transformado y renovado en Cristo.</i>	258

EXCURSUS. DIMENSIÓN MARIANA DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA. MARÍA, “IANUA COELI”.....	259
--	-----

ANEXO I. TRANSFORMACIÓN Y RESURRECCIÓN	263
--	-----

ANEXO II. ¿FUE LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR UNA SUBIDA, TAMBIÉN ESPACIAL -EN UN SINGULAR SENTIDO- A LAS MORADAS CELESTIALES DE LA TRADICIÓN PATRÍSTICA?	268
---	-----

CAPÍTULO III

EL JUICIO UNIVERSAL EN SUS DOS FASES: EL JUICIO DE LAS NACIONES Y EL JUICIO FINAL.....	277
--	-----

I. JUICIO DE LAS NACIONES EN LA GRAN APOSTASÍA DEL “FIN DE LOS TIEMPOS”.	281
--	-----

II. JUICIO FINAL.....	283
1. <i>Magisterio y errores.</i>	284
2. <i>Reflexión teológica.</i>	286
3. <i>Objeto del juicio final. Tiempo y lugar.</i>	287
4. <i>Después del juicio final universal el mundo no será destruido, sino renovado y transfigurado.</i>	287

5. Relación de “continuidad discontinua” entre la fase histórica de la Iglesia peregrina –de progresiva dilatación– y la escatológica –de plena consumación– del Reino de Cristo.	287
6. El ejercicio de la realeza de Cristo, Rey del Universo, antes y después del juicio final.	290
6.1 Ejercicio de la realeza de Cristo antes de la parusía.	290
6.1.1 Sobre la Iglesia.	290
6.1.2 En lo que se refiere al mundo, la realeza de Cristo, se ejerce, antes de la Parusía, de modo indirecto y con avances y retrocesos.	292
6.2. La realeza de Cristo, después de la Parusía del Señor, en la celestial Jerusalén, es participada también por los miembros de su Cuerpo místico.	293

III PARTE

EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA, ANTES Y DESPUÉS DE LA PARUSÍA DEL SEÑOR

INTRODUCCIÓN.	297
--------------------	-----

CAPÍTULO I

EL ESTADO DE BIENAVENTURANZA EN LA ESCATOLOGÍA INTERMEDIA. “EL DOLOR DE DIOS”.	299
---	-----

1. El estado de bienaventuranza en la escatología intermedia como profundo descanso en la suprema actividad.	299
2. Estado de los justos en la escatología intermedia antes de la resurrección final. Evolución histórica de la cuestión.	301
3. El pecado, en cuanto ofensa a Dios, como “mal de Dios”. El “dolor” de Dios por el pecado de sus criaturas.	307

EXCURSUS. EL DOLOR DE DIOS.	311
----------------------------------	-----

CAPÍTULO II

LOS DOS ASPECTOS DEL EQUIVALENTE ANALÓGICO EN LOS BIENAVENTURADOS, ANTES DE LA PARUSÍA, AL SUFRIMIENTO DE LOS VIADORES.	315
--	-----

1. Posibilidad de sufrimiento de algún tipo en Cristo-hombre, la Virgen María y el resto de los bienaventurados por los pecados de los hombres.	315
2. La expectación de Cristo glorioso –en sí mismo y en sus miembros celestes– de la redención consumada en la escatología intermedia.	318
3. El amor activo y el anhelo expectante del Reino consumado que tienen los bienaventurados en el periodo de la escatología intermedia –activamente	

<i>presente en el misterio eucarístico– equivalente analógico del dolor físico y moral de los justos viadores por la tremenda realidad del pecado.</i>	320
<i>4. La participación en los sufrimientos de Cristo redentor, María Corredentora y Madre de la Iglesia, principio y modelo de corredención para la Iglesia peregrina.</i>	323

CAPITULO III

LA PASIÓN MÍSTICA DE CRISTO EN LA IGLESIA HASTA LA PARUSÍA. PARTICIPACIÓN EN ELLA DE LOS BIENAVENTURADOS. LA PASIÓN EUCARÍSTICA DEL CRISTO TOTAL.....	327
<i>1. La Pasión mística de Cristo en su Iglesia. Cristo Cabeza sufre místicamente “por sus miembros” y “lo de sus miembros” en la Pasión; y “en sus miembros” después de la Pascua.....</i>	<i>327</i>
1.1 Recapitulación en Cristo Cabeza de todos los sufrimientos de sus miembros potenciales en la “redención objetiva” cumplida por Jesús en la Cruz.....	329
1.2 La Pasión mística de Cristo en la Iglesia, correspondiente a la “redención subjetiva”.....	332
<i>2. La Pasión eucarística de Cristo hasta la Parusía. Participación en ella de los bienaventurados.....</i>	<i>335</i>
2.1 La Misa, Sacrificio del Cristo total, en el que Cristo Cabeza asume los sufrimientos de sus miembros.....	336
2.2 La Pasión mística de la Iglesia se cumple en la Pasión eucarística del Cristo total: mutua inmanencia del binomio Iglesia–Eucaristía.....	338
2.3 El misterio eucarístico como única garantía de la presencia salvífica de Cristo en el mundo, mediante su Iglesia peregrina, hasta que Él venga.. ..	341
2.4 Las ansias redentoras de Cristo glorioso en el misterio eucarístico. Su oración de petición siempre viva no cesará hasta la última Misa, cuando Él vuelva poniendo fin a la historia de la salvación.	343
2.5 El anonadamiento y humillación extrema de Cristo en su ser sacramental, como elemento integrante de su Pasión eucarística.	345
2.6 La Pasión eucarística de Cristo en el “Sacrificio permanente” del Sagrario. Participación en ella de los bienaventurados y almas purgantes.	347
<i>3. Participación de los Bienaventurados en la Realeza de Cristo.</i>	<i>351</i>
EXCURSUS. LA EUCARISTÍA HACE LA IGLESIA HASTA SU CONSUMACIÓN ESCÁTOLÓGICA CUANDO EL SEÑOR VENGA EN SU RETORNO GLORIOSO.....	355
ANEXO. ¡EN EL SAGRARIO ESTÁ EL SER!	363

IV PARTE

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALVÍFICA HASTA LA PARUSÍA

INTRODUCCIÓN	367
I. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO CENTRO DEL MISTERIO DEL TIEMPO.	368
II. CRISTO VENIDO EN LA CARNE, MUERTO Y RESUCITADO, DOGMA FUNDAMENTAL Y ACREDITACIÓN SUPREMA DE LA REVELACIÓN DIVINA EN EL QUE CONVERGEN TODOS LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO.	375
III. EL MISTERIO PASCUAL CENTRO Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA DEL MUNDO.	376
1. <i>El doble movimiento de la alianza salvífica.</i>	379
2. <i>La inversión kenótica trinitaria en el misterio pascual.</i>	380
IV. DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA IRRADIACIÓN SALVÍFICA DEL MISTERIO PASCUAL EN LOS HOMBRES DE TODOS LOS TIEMPOS, ETNIAS Y TRADICIONES RELIGIOSAS.	383
V. LA CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA PASCUA.	389
CONCLUSIÓN. “ <i>El día en el que actuó el Señor</i> ” (Sal 117, 29).	392

V PARTE

LA DORMICIÓN DE MARIA PREVIA A SU ASUNCIÓN EN CUERPO Y ALMA AL CIELO, Y LA DISPUTA ENTRE MORTALISTAS E INMORTALISTAS

1. <i>La disputa entre mortalistas e inmortalistas y los prejuicios de Escuela</i>	397
2. <i>Potuit, deuit, ergo fecit.</i>	400

INTRODUCCIÓN	405
--------------------	-----

1. PLENITUD NO ABSOLUTA –COMO LA DE CRISTO– DE LA GRACIA DE MARÍA, SU CRECIMIENTO INCESANTE A LO LARGO DE SU PEREGRINACIÓN EN LA FE HASTA EL TÉRMINO DE SU VIDA MORTAL EN LA ASUNCIÓN EN CUERPO Y ALMA AL CIELO.	406
2. LA FE HEROICA Y LA ESPERANZA INQUEBRANTABLE DE MARÍA EN LAS DIVERSAS ETAPAS DE SU PEREGRINACIÓN TERRENA HASTA SU ASUNCIÓN.	408

3. LAS TRES DIMENSIONES COMPLEMENTARIAS E INSEPARABLES DE LA PLENITUD DE SANTIDAD INMACULADA DE MARÍA, EN RELACIÓN CON EL DOGMA DE LA ASUNCIÓN.....	410
3.1 María Santísima mereció con su fe, esperanza y ardiente caridad para sí –de condigno– un continuo aumento de la gracia con todo su cortejo de virtudes sobrenaturales infusas; y el consiguiente “premio de vida eterna”, a lo largo de su peregrinación terrena hasta la Asunción.....	410
3.2 La Asunción de María al cielo, no fue otra cosa, según la tradición del Oriente cristiano, coincidente con la teología de Sto. Tomás –y la del Doctor Seráfico– que el efecto pleno de su transformación o espiritualización de su carne humana en su condición femenina– la Mujer del alfa y el omega, madre de los vivientes derivada de aquella progrediente plenitud de gracia en el momento de su consumación terminal.....	413
3.2.1 <i>Muerte natural por causas naturales; singular muerte estática de la “dormitio Mariae” –misterio trascendente a nuestra razón y a la misma experiencia mística de los santos– previa a la Asunción de su Reina y Señora; y muerte de Cristo en la Cruz. Analogías y diferencias.</i>	416
3.2.2 <i>Muerte de Cristo en la “hora nona”:</i> “la hora de Jesús” (a). <i>Compasión y “muerte mística” de María en “la hora del poder de las tinieblas” junto a la Cruz de Cristo, su Hijo: “la hora de la mujer” (jn,16,21).</i> (b). <i>Singular muerte estática en el tránsito de la dormición que precedió a su gloriosa Asunción</i> (c). <i>Analogías y diferencias.</i>	422
a). <i>Muerte de Cristo en la hora nona “La hora de Jesús”</i>	422
b). <i>Compasión y “muerte mística” de la Dolorosa junto a la Cruz de su Hijo Jesús: “la hora de la mujer” (Jn 16,21).</i>	425
c). <i>“Dormición de María”. Su diferente y complementario valor soteriológico respecto a la “Compassio”.</i>	427
3.3 La plenitud de gracia maternal de la Inmaculada corredentora –glorificada después de su Asunción, junto a su Hijo– la constituye en fuente de gracia –y de gloria, consumación de la gracia– como Mediadora maternal en Cristo Mediador, Cabeza de la Iglesia, en esencial subordinación a la plenitud desbordante de su gracia capital.	429
4. DOGMA DE LA ASUNCIÓN Y ESCATOLOGÍA INTERMEDIA.....	433
4.1 La nueva antropología y la negación de la escatología intermedia.....	433
4.2 El dogma de la Asunción en la carta “ <i>Recentiores episcoporum Synodi</i> ” de 1979, de la Congregación “Pro doctrina fidei”.	435
4.3 La plenitud de la bienaventuranza sigue a la resurrección corporal y la consumación del reino de Dios cuando se complete, al final de los tiempos, el número de los elegidos, por la materna mediación de la Inmaculada Asumta al Cielo y “ianua Coeli”, en esencial subordinación a la mediación capital de su Hijo.....	436
ANEXO. EL MISTERIO DE LA ASUNCIÓN EN LOS ESCRITOS DE MARÍA VALTORTA	439

EXCURSUS. SOBRE LA ANALOGÍA DEL CONCEPTO TEOLÓGICO DE MUERTE.....	447
BIBLIOGRAFÍA.....	451
INDICE DE MATERIAS	453