

El discurso sobre el Dios de vida y gracia, en la reflexión teológico-eclesial (2ª parte)

ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, OCD

El Dios Santificador, la vida glorificada en el Espíritu Santo

En el plan de Dios la relación del hombre y el Espíritu, define al Dios cristiano como principio y fin de nuestra vida santificada: el Dios cristiano no es el eterno célibe de los siglos, sino el origen del amor y la bondad¹. Es el “universal” y “trascendente” *Bonum* que se revela a sí mismo, pues su verdadera esencia es la de ir más allá de sus propios límites y existir para los demás. Y así, hace que aparezcan seres en libertad fuera de él mismo, para conducirlos y relacionarlos con él haciéndoles participar de lo que él es sobradamente. Fuera de él coloca seres a él semejantes, capaces de conocer y de amar libremente. Coloca en el interior de ellos un movimiento como dinamismo vital y, por consiguiente, un deseo que es en ellos el eco de su propio deseo, que nos ha revelado con su Espíritu. Se podría citar aquí la idea especialmente apreciada por algunos espirituales de la escuela francesa, según la cual el Espíritu, al no tener fecundidad intradivina, por ser término de las “procesiones”, se torna fecundo fuera de Dios, en la Encarnación del Verbo y en la santificación del mundo y de los hombres².

El Espíritu es “principio” como amor, realizador de nuestras vidas de hijos de Dios como don, el Espíritu consumará esta cualidad en nosotros. Él suscitó la humanidad de Jesús en María, él ungió y santificó esta humanidad para su acción mesiánica; mediante la resurrección y glorificación, él terminó de hacer de su humanidad una humanidad de Hijo de Dios. Durante la vida terrestre de Jesús de Nazaret, el Espíritu tenía en Él su templo que contenía a todos los

¹ cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 1.

² cf. Bérulle, L.M.Grignon de Monfort, también en Santo Tomás, I *Sentencias*, d. 14, q. 1, a. 1; *De potentia*, q. 9, a. 9c y ad 14.

hombres en intención y en potencia de asumirlos como hijos de Dios. Después de la glorificación del Señor, tiene ese templo en nosotros y en la Iglesia. Realiza en nosotros las mismas operaciones de nacimiento³, como vida de los miembros del cuerpo de Cristo, consumación de esta cualidad en nuestro cuerpo mismo, en la gloria y libertad de los hijos de Dios⁴.

1. La Gracia del Espíritu como don absoluto para revivificación del hombre

Esta obra del Espíritu en Cristo y en todos nosotros constituye un misterio, el “misterio cristiano” del que San Pablo habla como un designio formado en Dios “antes de la creación del mundo”⁵, pues al nivel de la vida intradivina, el término “antes” designa una anterioridad no cronológica sino de orden en el designio divino. Este plan permaneció oculto o secreto durante siglos⁶. Ha sido revelado tanto en la interpretación como en el anuncio que de él hicieron los apóstoles, los profetas. Pablo se refiere a Dios como amor y como gracia de modo que antes de la fundación del mundo, el Padre concibe a su Verbo-Hijo como destinado a tomar humanidad, por el Espíritu Santo, en María, hija de Sión; tomar una humanidad capaz de recomenzar y acabar la que salió de Adán; ser la humanidad del “primogénito de una multitud de hermanos”⁷. Y el misterio no reside sino en que Dios sea Jesucristo y que se exprese en dos imágenes, hechas la una para la otra, el hombre y Jesucristo que, de condición divina, se asemejó y unió a los hombres hasta lo más bajo de su destino y ha sido levantado hasta lo más alto, arrastrando a los hombres consigo, porque “uno sólo sube al cielo, el Hijo del hombre”⁸. Para subir allá con él es preciso haber renacido en él del agua y del Espíritu⁹.

El concepto de gracia es amplio y complejo. En él subyace, como ya se ha dicho, la riqueza de la experiencia religiosa y de la fe como encuentro y relación entre el hombre y Dios. Reina aquí una amplia polisemia. En griego y latín, reúne en sí varias realidades como benevolencia, amor, placer, belleza... Cuando buscamos el concepto de

³ Cf. Jn 3,3: “anoten”, de lo alto y de nuevo...

⁴ Cf. Rom 8,21-23.

⁵ Ef 1,4; 3,11; Jn 17,24.

⁶ Cf. Rom 16,25-26; Col 1,26.

⁷ Rom 8,29.

⁸ Jn 3,13.

⁹ Cf. Jn 3,5.

gracia en el Antiguo Testamento encontramos que no existe un equivalente exacto de la palabra “gracia”. Se nos habla de Dios inclinándose al hombre con misericordia¹⁰; que es fiel y tierno¹¹. El dinamismo vital de Dios bendice al hombre, se complace en él, le perdona, le conduce a una vida futura de felicidad... Y así, lo que llamamos gracia de Dios lo encontramos como *bendición* y *elección* de la vida y la historia de Israel¹²; se acentuará la *benevolencia* y la *alianza*¹³. Se destacan el *amor* y la *alianza* renovada en el profetismo¹⁴. Isaías destacará la promesa y la restauración de la *amistad* y *fidelidad* de mano del Mesías¹⁵. Jeremías insistirá en la *amistad íntima* de Dios al hombre y la renovación de la *alianza*¹⁶. Ezequiel acentuará la *complacencia de Dios* en el hombre¹⁷.

Vemos, pues, que la gracia se une a la *salvación*, pues mirando al pasado se recuerda la *elección* y el *éxodo*. Se pueden distinguir dos aspectos generales: el primero es la *benevolencia* de Dios eligiendo graciosamente a Israel y ofreciéndole salvación en su amistad. Y así, podemos decir que Dios pone su corazón en la vida del hombre; un segundo aspecto es el *dinamismo amoroso* de Dios.

El hebreo no piensa tanto en sustantivos cuanto en verbos activos: el sujeto es Dios y sus comportamientos, que puede ser llamada *gracia de Dios*, son ante todo acciones y acontecimientos en orden a la revelación de la realidad de Dios en la vida de los hombres.

En el Nuevo Testamento, en el anuncio y actuación de Jesús, se nos presenta un Dios de gracia que ofrece salvación: “el reinado de Dios se ha acercado a vosotros”¹⁸. Esta proclamación en acción, con curaciones, exorcismos, reunión de seguidores¹⁹, implica el amor, la benevolencia y la gratitud de Dios hacia el hombre. Los acentos de los evangelistas ofrecen diversos matices. Mateo expondrá la *dicha* y la *bendición*²⁰, como don de Dios que se traduce en *perfección*, retomando la exigencia de santidad del Levítico. Lucas, por su parte, insistirá en la *misericordia* como calificativo de la actuación de Dios, que conlleva la misma respuesta en el hombre²¹. En los evangelios

¹⁰ Cf. Num 6,24.

¹¹ Cf. Is 14,1; 49,15.

¹² Cf. Gn 12,1-3.

¹³ Cf. Dt 27 y 28.

¹⁴ Cf. Os 2,16-25.

¹⁵ Cf. Is 9,1-6; 11,1-5; 42,6.

¹⁶ Cf. Jer 31,33.

¹⁷ *hesed, hen* en hebreo: cf. Ez 36,24-28.

¹⁸ Mc 1,15.

¹⁹ Cf. Mc 6,56; 3,22; 1,17.

²⁰ Cf. Mt 5,2ss; 25,31ss.

²¹ Cf. Lc 15; 6,36.

sinópticos se destacará, sobre todo, la *unidad* entre creación y salvación como misterio de la gracia de Dios.

En San Pablo nos encontramos con parejas de conceptos: “gracia y fe”, “gracia y paz”, “gracia y justificación”²². Todo ello acontece en Cristo, para vivir en Cristo²³. Si Qumrán había unido misericordia y ley, Pablo romperá esta unidad para unir Cristo y gracia. *Romanos* y *Gálatas* marcan esto al afrontar la justificación del hombre con independencia de la fe, constituyendo el acontecimiento de la gracia. Desde Rom 8 se descubre esa actuación de la gracia en su carácter escatológico, de consumación y planificación, relacionando la gracia con el amor y la paz de Dios y de Cristo²⁴. Pablo, desde la experiencia evangélica, ofrece el ser cristiano vinculado a la filiación respecto al Padre²⁵. También es vivir en Cristo, que en la vida de los hombres se traduce como vida según el Espíritu que distribuye dones y carismas a los hijos.

Estos mismos acentos aparecen en el cuarto evangelio: se nos conduce a la relación con el Padre y el Hijo. A través de Jesús viene la gracia, salvación y vida eterna. Por la fe en el Hijo acontece el nuevo nacimiento y la vida en comunión con el Padre y el Hijo²⁶. Este acontecer de la gracia es revelación de la gloria que conduce a la fe y al paso del mundo a Dios, a la vida eterna. Todo ello arraigado en la misma filiación del Hijo que da a conocer al Padre²⁷. En Juan aparece claramente una insistencia cristológica que marca todo el acontecer de la salvación como gracia: la fe en él, en él está la vida, él manifiesta la gloria, él es el camino, la verdad y la vida.

Los Santos Padres, primeros escritores de la Iglesia, viven las certezas que nacen de la experiencia del Nuevo Testamento. El misterio de la gracia es anunciado en la predicación y presencializado en el bautismo y la eucaristía como actuación de la gracia que introduce a los hombres en la relación con Dios, en Cristo por el don del Espíritu y en la Comunidad eclesial que vive la urgencia misionera²⁸. En la crisis del gnosticismo, Ireneo insistirá en el misterio de comunión y unidad que acontece en la gracia como *transformación* del hombre, como dinamismo que aparecerá reflejado en múltiples textos. Y así, los testimonios de la primitiva Iglesia apuntan a ese miste-

²² Cf. Rom 4,16; 1,7; 5,20.

²³ Cf. 2Cor 5,17.

²⁴ Cf. Rom 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 13,13.

²⁵ Cf. 1Tes 1,3; 3,13.

²⁶ Cf. Jn 3; Jn 14 y 16.

²⁷ Cf. Pról en Jn 1.

²⁸ Cf. *Didajé* VII.

rio dinámico y de unidad que parte de Dios hacia el hombre para hacerle partícipe de su vida. Ya desde Ireneo, siguiendo por Tertuliano y Orígenes, se comienza a usar el argumento que Atanasio, Hilario y los Padres Capadocios usarán: si el Hijo y el Espíritu no son Dios no tenemos salvación. Esta unidad quedará manifiesta especialmente en la teología de los Padres griegos. Y así, Cirilo de Jerusalén subrayará el misterio de la *imagen y semejanza del hombre* con Dios y la *inhabitación* del Espíritu Santo. Los Padres Capadocios resaltan la *unión sustancial* con el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Gregorio de Nisa acentúa la *unión con Cristo*, Basilio la *santificación* que actúa el Espíritu. Es la expresión del convencimiento de que el destino del hombre es Dios: en el Padre, Hijo y Espíritu Santo el ser humano encuentra su realización y trascendencia.

El ambiente que vive Occidente será distinto al de Oriente. Si en un principio subyacen las mismas formas, en los autores y en la piedad latina, que entre los griegos, hacia finales del s.IV comienza un cambio de clima y se declara la crisis pelagiana. San Agustín partirá de las certezas cristianas fundamentales: la relación con el Dios trinitario²⁹, de la transformación del hombre desde Dios, de la relación con Cristo y la eclesialidad. Dos problemas concretos le preocupan: por un lado, el destino de los niños bautizados, muertos antes de haber hecho ningún acto de caridad, y, por otro lado, el problema del *pelagianismo*: si el hombre pone algo propio de su parte para responder a la salvación. El dilema entre *gracia* o *libertad*, Dios o el hombre. Pero dos aspectos centrales se han de destacar en Agustín: la experiencia de conversión del santo, su lucha por buscar y hacer el bien; en segundo lugar, su tematización del *deseo* del hombre que busca y anhela salvación y plenitud. Desde estos dos puntos de partida ve al hombre llamado a participar de la misma vida de Dios, ser hijo en el Hijo, imagen y semejanza del Dios trinitario. Y así, define la gracia que pone en la vida y el corazón del hombre el deseo, *delectatio* en Dios. De este modo aparece clara la defensa de la gracia que Agustín ejerce en contra del pelagianismo. Agustín acentúa la radical pecaminosidad del hombre dentro del propio contexto de la polémica pelagiana, pero esta circunstancia no se tendrá en cuenta después por la Reforma. Ante la crisis provocada por dicha polémica en el año 418 se reunirán los Obispos de África en Cartago³⁰. Parece que en el ambiente cultural de la época se rompió la unidad de creación y redención. La Iglesia respondió como pudo para salvar esta unidad y ello desde la primacía de la gracia. En 529 en el Concilio de Orange³¹

²⁹ Cf. De Trinitate.

³⁰ XVI Concilio de Cartago, Papa Zoísimo contra los pelagianos (Dz 101ss).

³¹ Confirmado por Bonifacio II (contra los semipelagianos) (Dz 173bss).

se defenderá la presencia de la gracia que debe ayudar y transformar la libertad y la voluntad. El interés sigue siendo espiritual y pastoral. La gracia está presente en el hombre en el inicio y prosecución del camino de la fe. Se afirma la presencia de Dios y la unión con Cristo por la fe.

Con la Escolástica, se comienza, poco a poco, a vislumbrar un panorama nuevo en Occidente. Los tratadistas se plantearán ya cuestiones a las que tratarán de dar respuesta desde los textos de los Padres de la Iglesia o de la Escritura. Se suscitan, con afán pastoral, cuestiones sobre la relación entre la *fe* y las *obras*, la *inhabitación* de Dios por la gracia, la *cognoscibilidad* del propio estado de gracia, la gracia *santificante*... En un primer momento las respuestas son servidas por los textos de los antiguos, pero en seguida con la ayuda del estudio progresivo de la filosofía se abordarán problemas como la realidad objetiva de la gracia en el hombre. Y así, Pedro Lombardo lo resuelve identificando la caridad con el Espíritu Santo, mientras Abelardo distinguía entre el don de la gracia y el don del Espíritu. En esta misma línea distinguirán caridad y Espíritu Santo Anselmo de Lyon y Gilberto de la Porré.

La primera escolástica logrará presentar la gracia como el influjo de Dios en los hombres de modo que su ser y actuar son fecundados de modo nuevo, y, al tiempo capacitados, para actuar en el orden de la salvación. Sin embargo, el exceso de una forma de explicar según los modelos de la causalidad llevará al olvido de la presencia personal de Dios en el hombre, de modo que paulatinamente se oscurecerá el tema de la inhabitación. Aunque, por otro lado, se haya logrado presentar el hábito que produce la gracia y es como algo permanente en el hombre justificado.

La gran escolástica podrá así trabajar en su síntesis: el hombre está ordenado a Dios y sólo desde éste se puede comprender; la acción de Dios viene al encuentro del hombre para transformarle y darle la vida eterna y la beatitud. Y así, la gracia, en cuanto relación especial con Dios, supone presencia, encuentro y vida sobrenatural, que tiene la primacía. Para Santo Tomás, ese hábito está en la esencia del alma³², similitud Dios-hombre manifestada y actuada en las virtudes teologales. Tomás identificará, con la tradición, la caridad con el Espíritu Santo que actúa en las virtudes, pero que respecto la fe y la esperanza mueve a través del hábito creado en el alma; por el contrario, en la caridad, mueve por sí mismo. Y así, este hábito del alma es algo vitalmente dinámico porque expresa relación vital a Dios y al Espíritu Santo.

³² "*consortium divinae naturae per quandam similitudines participationem*" (Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, II, q. 110, a. 4).

La ruptura deviene inevitablemente en el ambiente cultural del final de la Edad Media que en el tema de la gracia desarrollará una visión estática y, en cierto modo, con ausencia del mismo Dios. Es ya el camino que desde Scoto y Gabriel Biel conduce hacia el s. XVI. En un primer momento hubo de ser defendida la gracia creada como hábito y las virtudes correspondientes. Sintomáticamente la realidad de la Iglesia y los sacramentos se verán oscurecidos y la Iglesia tomará sus distancias respecto a Wicleff y Hus, pues no sólo la pneumatología, sino la misma cristología aparece problematizada. De aquí a la crisis ya no queda sino un paso. Martín Lutero quería salvar la gracia y la presencia y comunión con Dios. Lutero quiere optar decididamente por Dios porque, en su pensamiento, la teología heredada no respondía ya a las exigencias del Dios cristiano. Contra el *cosismo* y el *estatismo* de la escolástica tardía, Lutero tiene una concepción *actualista* de la gracia de Dios. A partir de lo cual se entiende su postura respecto a la relación de la fe con las obras y el mérito, que en las escolásticas primera y clásica era entendida aún como relación dinámica entre Dios y el hombre. El Concilio de Trento salió al paso de la Reforma de forma trabajosa. Sin adherirse a escuela alguna, hizo una fuerte defensa de la absoluta necesidad de la gracia, pues por ella nosotros somos transformados. Si contiene un aspecto dinámico, también es destacable otro más estático y pasivo pues de algún modo se identifica la gracia actual con la habitual.

Puede percibirse, en la disputa de *Auxiliis*, una aguda lucha entre la libertad del hombre y la gracia de Dios. Si Báñez y sus partidarios pretendían salvar la primacía de la gracia, Molina y sus seguidores optaban por rescatar la libertad humana y darle la responsabilidad que le corresponde.

Así encontramos, en definitiva, el problema central de Occidente: cómo entender y explicar la salvación concreta del hombre, en cuanto ser y acontecer. Lo mismo viene a suceder con Bayo, Jansenio y las disputas que se suceden. El hombre en estado de "naturaleza pura -prelapsaria- parece no necesitar la gracia (Bayo). Tanto Bayo como Jansenio no se encontraron cómodos ni con la gracia arrolladora de Báñez ni con la libertad bajo cautela de Molina.

Por esta misma época aparecen algunos tratadistas que desde la teología bíblica y positiva tratarán de iluminar este lado más abandonado. L. Lessio, S.I., destaca que vivimos sobrenaturalmente de la vida intratrinitaria, "*per extensionem*", por el don de la gracia santificante, somos así propia y formalmente hijos de Dios. En esta misma línea teológica positiva el oratoriano Thomassin destacará que la misma sustancia del Espíritu Santo es la que nos santifica. Con ello están realizando, estos autores, una recuperación de la gracia total y sobre todo de recuperar la gracia como vital relación ontológica entre Dios y el hombre.

Con la recuperación de los siglos XIX y XX se inicia una comprensión mejor de la gracia en su conjunto. J. A. Moehler, siguiendo los pasos de los primeros maestros de Tubinga, da dos pasos importantes. Por un lado, intenta resituar el misterio de la Iglesia y del hombre a la luz del Espíritu Santo. Así lo muestra su libro *La Unidad*. La gracia de Dios no es un asunto exclusivo entre el individuo y Dios sino que acontece en la Iglesia. Ve así el cristianismo desde el Espíritu Santo y la vida divina. Por otro lado, recupera el sentido de la encarnación como momento de la explicitación de la vida divina. Por su parte, la escuela romana acomete la tarea de hacer valer el sobrenatural como algo vivo y actuante en el hombre. De algún modo, el estudio de los Padres que habían seguido Petavio y Thomassin fructificaba: la gracia de Dios comienza a verse, por un lado, dinámicamente y, por otro, en lo que tiene de presencia divina se quiere precisar como relación interpersonal. Magistralmente, M. J. Scheeben vuelve al problema para precisar cómo se realiza esa unión con Dios y cómo esa unión va acompañada en la transformación y vitalización del hombre en la gracia.

Desde otros puntos de vista, la situación en la Iglesia viene reflejada por el intento de M. Blondel que se esfuerza en patentizar esa presencia personal y dinámica entre Dios y el hombre. La visión cristiana primitiva quiere así abrirse paso de nuevo: el hombre está orientado, abierto y en camino hacia Dios. Apunta bien Blondel al señalar como puntos críticos contemporáneos el extrinsecismo y el historicismo. Estos problemas han sido puestos de manifiesto por H. de Lubac apuntando, a su vez, caminos de solución, tratando de rescatar a San Agustín y a Santo Tomás de unas interpretaciones cerradas, tanto estáticas, como dualistas, bien entre la mentalidad jansenista o las ideas de las escuelas teológicas. Decididamente recupera el sentido de la gracia: Dios que sale al encuentro y en ese dinamismo se encuadra lo que llamamos tanto la gracia actual como habitual, creada como increada. En los últimos tiempos y después de largas discusiones acerca del tema se ha hecho el silencio sobre la gracia. Pero, al mismo tiempo, se ha realizado una recuperación más profunda desde una mejor explicación del misterio trinitario y una precisión del tema de la encarnación y la pneumatología.

Algunas cuestiones centrales de la gracia se han tratado en los manuales clásicos para responder al interrogante fundamental planteado en este tema: la necesidad de la gracia, la predestinación o elección divina, la esencia de la gracia creada e increada, la gracia en lo que tiene de eficaz o/y suficiente. Pero, al hablar de la gracia, estamos recogiendo en una palabra la experiencia de la cercanía, del acontecimiento de Dios que se da al hombre gratuitamente, más allá

del mérito, de la elección o de la necesidad. Es, pues, un acto de fe que confiesa y reconoce a Dios como el más grande.

Desde la experiencia fundante de la Escritura, del Antiguo Testamento y de Jesús, confesamos que Dios es Dios de vida y de gracia, que en ella se inclina al hombre y se implica con él. Se trata, por tanto, de partir de la fe confesante y gozosa: Dios nos quiere y se nos comunica en Jesús. No podemos hablar de enfrentamiento entre Dios y el hombre. Se ha de partir de que el hombre no es Dios, pero Él desea nuestra amistad, nuestra compañía, de que es Padre de los hombres en Jesucristo: llegar a ser hijos en el Hijo. Y así, en lo que tiene de relación interpersonal no podemos percibirlo en términos de intercambio debido, sino como acontecer de gracia: autodonación entre personas. No se trata, por tanto, de “escoger” entre Dios “o” el hombre, como sucedió con el pelagianismo o con un agustinismo tendencioso y reformista, sino de “afirmar” a Dios “y” al hombre, manteniéndose así una continuidad de relación esencial entre la creación y la recreación, como ya lo dejaron aclarado los Padres antiguos al reflexionar sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

La gracia, siendo fieles al fundamento en Cristo, podemos concebirla como *acontecer*, no como un *estado*, una *ganancia*, o algo *debido*. Desde esta concepción esencial el acontecer de la gracia podemos considerarlo constituido por tres principios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De estos principios se extraen tres categorías de explicitación.

La categoría teológica: Dios es origen y meta del hombre. En cuanto le llamamos Padre, apoyados en la experiencia y en el ser de Cristo, vemos el hombre a la luz de Dios y, por tanto, confiesa que la gracia es acto de fe, que se dirige a Dios, que quiere ofrecer el futuro al hombre, que lo ha llamado a ser y a ésto lo llamamos gracia, elección, predestinación, vocación. Este acontecer, que está más allá de la pura gracia y que es debido, simplemente “*es*”, acontece unido con la vida del creyente, porque es *el Dios vivo* mismo en acción.

La categoría cristológica o de encarnación, por la que la gracia no es algo interior solamente. Se ha hecho historia viva en el Hijo Jesucristo. Por tanto la carne, la historia humana, la propia vida de los hombres es donde acontece la salvación y es el hombre -de carne y de espíritu- a quien se le llama, tal y como Cristo ha presencializado en su propia vida histórica. Por eso los Sacramentos son acontecimientos de gracia, ya que a la vida y a la historia pertenecen el movimiento en el que está implicado Dios en Cristo y en el que sigue estando implicado.

Por *la categoría pneumatológica* es el Espíritu el que dice relación a la intimidad de Dios y a la del hombre. En la gracia, acontece la presencia del Espíritu Santo, que se hace intimidad del hombre, pero

no como algo externo y añadido. Por Cristo, esa presencia de gracia de Dios (Espíritu Santo) se une íntimamente al ser profundo del hombre y a las actuaciones del hombre. Con palabras más sencillas podemos decir que la gracia es presencia vital dinámica de Dios cambiando, transformando, activando la búsqueda vital del hombre.

Y, así, tenemos que la gracia supone la *radical alteridad* y *trascendencia*: el hombre no es Dios. Pero también la *máxima intimidad* y *comunión*: el hombre actúa divinamente transformado por la presencia personal de Dios como Padre, por la presencia del Hijo y la del Espíritu. Desde esta concepción de acontecer y de comunión interpersonal no plantea graves dificultades poder hablar de la gracia como algo creado: es algo del hombre, es don en el hombre, transformación del hombre, tanto en su interior como en su exterior. Pero también es algo interior y exterior como algo increado: es decir, que nos encontramos con el mismo Dios. Esta relación con Dios no puede ser en abstracto con la divinidad, es concretamente relación personal: hijos del Padre, que se hace presente precisamente como Padre; hermanos del Hijo, que se hace presente como hermano de los hombres; miembros del Espíritu Santo, persona en muchas personas.

El acontecimiento de gracia como encuentro y comunión del Dios trinitario con el hombre ha sido llamado *deificación*. En este sentido tiene un aspecto de proceso, de camino de encuentro e intercambio entre Dios y el hombre. También está relacionado con la escatología en cuanto este proceso atiende a alcanzar la plenitud del hombre en Dios en la *visión beatífica* y *bienaventuranza*, en la *resurrección* de los muertos. Todo ello se ha llamado también santidad en cuanto vida, aunque a veces se haya presentado el “ser santo” excesivamente estático. Este proceso se concreta en el camino humano de llegar a ser, por la gracia, “perfecta imagen y semejanza de Dios” (San Buenaventura), a ser hijos en el Hijo, alcanzar el desposorio con el Espíritu Santo (Scheeben), que afecta a la totalidad del hombre, cuerpo y espíritu, en una transparencia para el ser divino trinitario. Y así, la santidad de Dios como intimidad de la vida divina, se expande en el hombre a través del Espíritu Santo, corona de la vida intratrinitaria, en cuanto plenifica la relación entre el Padre y el Hijo.

Para destacar la plenitud de la gracia, hay que explicitarla en las *virtudes teologales* en cuanto que tienen a Dios como fundamento: es “*fe*” como entrega y confianza en Dios, es “*esperanza*” como mirada hacia la meta y anhelo del encuentro, es “*amor*” como deseo y gusto por Dios. Y así, en este sentido, hablar de la santidad cristiana no permite establecer como punto de partida el compromiso, la entrega, la acción intramundana, aunque formen parte de la misma. El punto de partida en la gracia es la iniciativa amorosa de Dios atento siem-

pre a poner en el hombre el entender y el querer para dirigir la mirada hacia Él o aceptar su divina mirada. De aquí que la primera actitud de la auténtica vida de la gracia sea la *actitud doxológica*, que se traduce en *alabanza* y *alegría* como dones esenciales y primordiales del Espíritu. Es por lo que los medievales consideraban como el primer don del Espíritu a la *sabiduría*, entendida como gusto por las cosas divinas: es decir, el descanso y anhelo puestos en Dios que traducen el sentido de alabanza en la liturgia de la Iglesia indivisa a través de la historia, como los ángeles y los santos proclaman la santidad de Dios.

2. La Iglesia como institución divina para la Salvación del mundo

“Creo en Dios Padre omnipotente... y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que murió y resucitó... y en el Espíritu Santo, y en la Santa Iglesia...”³³. De este modo y a lo largo de dos milenios de cristianismo, la comunidad cristiana ha asociado su fe confiada en la Iglesia a su fe en el Dios trinitario de Jesucristo. Propiamente hablando, sólo podemos otorgar nuestra fe al Dios cristiano como sentido último de la vida y como razón suprema de nuestra esperanza escatológica, mientras que creemos en la Iglesia, en cuanto que ella es “en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión del hombre con Dios”³⁴, en cuanto que es la presencia visible y verificable del Dios Trino en la realización de su designio de salvación, de amor sobre el hombre.

Si a partir de Trento se obnubiló, en buena medida, esta componente teándrica y trinitaria de la Iglesia, sin embargo, con el Concilio Vaticano II se ha alumbrado esta visión complexiva, en la que se ha mostrado la realidad de la Iglesia como “misterio” de comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo y “sacramento” en la transmisión de la vida de los Tres a los hombres. De hecho, la Iglesia que nos muestra el Concilio Vaticano II es la “Iglesia de la Trinidad”: “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo”³⁵.

La noción de Pueblo de Dios sirve para expresar la continuidad de la Iglesia con Israel. Es noción que nos lleva por sí misma a considerarla en una historia dominada y definida por el designio de Dios para con los hombres, que es designio de alianza y salvación. “Pueblo de Dios”, constituye uno de los temas fundamentales del Antiguo Tes-

³³ *Símbolo Apostólico*, según Rufino (forma romana): Dz 4.

³⁴ *Lumen Gentium*, 1.

³⁵ *Lumen Gentium*, 17.

tamento. Y así, Israel es “hijo” de Yahvé y “su primogénito”³⁶. Como consecuencia de esta elección, Israel es un Pueblo “santo”³⁷; un Pueblo escogido por Yahvé para ser portador de la esperanza del mundo en la realización del proyecto de Dios.

Israel encuentra su plenitud en la Iglesia, que es el nuevo Pueblo en el que se cumplen todas las promesas y esperanzas que alentaron el antiguo Israel. Se trata del nuevo Pueblo, que ha hecho surgir el Padre por la obra redentora del Señor resucitado, mediante la acción del Espíritu Santo. Nuevo Pueblo en el que ya no hay griego ni romano, siervo o libre, hombre o mujer³⁸, pues todos cuantos aceptan a Cristo pueden pertenecer a este Pueblo de Dios y heredar las promesas de la salvación³⁹. Este nuevo Pueblo es verdaderamente hijo del Dios trinitario y, por eso mismo, un Pueblo “santo”, “sacerdotal”, “profético” y “real”. Un Pueblo salvado, pero en camino, con la misión de ir enrolando en su marcha a todos los hombres, para hacerlos partícipes de la misma salvación. De ahí su condición peregrinante y misionera.

La Iglesia, que en el Concilio ha intentado entablar un diálogo con el mundo desde la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, ha venido a decir que también ella es un Pueblo. Pero en marcha: que tiene su origen más allá de las fronteras del tiempo, en Dios mismo, el Padre; un Pueblo convocado por la Palabra de Dios, que trasciende todo lo creado. Un Pueblo en el que alienta el Espíritu, que es su principio unificador y el impulsor de su marcha hacia su consumación.

Por otro lado, Jesús descubre a los hombres el misterio del ser divino como familia original: revela a Dios que es Padre suyo y Padre de todos los hombres⁴⁰. El hombre no es sólo su “agente” en la tierra, sino que es auténtico hijo suyo y, en consecuencia, hermano de todos los hombres⁴¹. Y así, cuando Jesús rompe con los fariseos que eran su familia espiritual y con su familia carnal⁴², crea en torno suyo una nueva familia⁴³, en la que los que están con él serán sus más auténticos madre y hermanos, comunidad sobre la que edificará su Iglesia.

Para San Pablo, los cristianos son “Familia de Dios”⁴⁴, la concreción del designio del Padre: creada en Cristo como “plenitud” de su

³⁶ Ex 4,22; Dt 14,1; Is 1,2.4. etc...

³⁷ Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9.

³⁸ Cf. Gál 3,38.

³⁹ Cf. Rom 4,13ss.

⁴⁰ Cf. Mt 11,25-27; 5,7; Jn 20,17; etc...

⁴¹ Cf. Mt 23,8-9.

⁴² Cf. Mt 12,46-50.

⁴³ Cf. Mc 3,31-35.

⁴⁴ Cf. Ef 2,19.

filiación, mediante la acción del Espíritu Santo⁴⁵. El signo visible de esta pertenencia a la familia de Dios es la “*domus*” o “*Ekklesía*”, en la que se reúnen los cristianos para la fracción del pan y la instrucción⁴⁶.

Desde el Concilio Vaticano II, se destaca este aspecto. Y así, mediante la acción del Espíritu Santo y el servicio fraterno de los hermanos, la comunidad humana se edifica “como familia amada de Dios y de Cristo hermano”⁴⁷. Y es que el hecho de la incorporación a Cristo por obra del Espíritu crea en todos los hombres un nuevo tipo de relaciones que hay que calificar como de “familiares”, entre el propio hombre y las tres personas divinas, y el hombre con sus semejantes: el hombre en Cristo es hijo del Padre, hermano de Cristo, que viene a ser el Primogénito entre muchos hermanos, y queda animado por el Espíritu, que actúa como principio de vida familiar de amor, de comunión, de servicio al Padre por Cristo y en Cristo, desde el Padre. El Concilio mismo llega a calificar al Espíritu Santo de “Espíritu familiar”⁴⁸.

La Iglesia ha surgido de la Palabra del Padre, que es Cristo mismo. Y así, ya en los Sinópticos la Palabra de Dios funda el Reino que es la Iglesia⁴⁹. De hecho, la comunidad que surge de la Pascua vive y se desarrolla por la Palabra⁵⁰. Para Pablo la Iglesia es la “reunión” que nace por la palabra del mensaje cristiano⁵¹; está fundada en la predicación de los profetas y mira a la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia⁵².

Juan nos muestra a Cristo que por su Palabra funda a su Iglesia⁵³ como pluralidad en unidad semejante a la comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es más, la Iglesia debe manifestar al mundo la comunión de la Trinidad divina⁵⁴. La Palabra convoca y edifica a la Iglesia que se constituye en presencia verificable de la acción salvífica del Padre. Lo mismo que Cristo, con sus ejemplos y enseñanzas, fue la visualización del Padre, la Iglesia debe traducir en su existencia el misterio del Padre. En su vida de amor y de servicio debe expresar que Dios es Amor⁵⁵.

⁴⁵ Cf. Ef. 1,23.

⁴⁶ Cf. Hech 2,42; 12,12.

⁴⁷ *Gaudium et Spes*, 32,5.

⁴⁸ Cf. *Gaudium et Spes*, 42,4.

⁴⁹ Cf. Mt 13,19.23.33; Mc 4,9; Lc 14,35.

⁵⁰ Cf. Hech 2,42.

⁵¹ Cf. Rom 1,6; 1Cor 1,2.

⁵² Cf. Ef 2,30; 4,11-13.

⁵³ Cf. Jn 17,14.

⁵⁴ Cf. Jn 17,23.

⁵⁵ Cf. 1Jn 4,8.16.

La Iglesia ha recibido también la misión de interpretar la Buena Nueva. La revelación divina llega a los hombres a través de estos tres cauces: Escritura, Tradición y Magisterio. Y así, para el Concilio Vaticano II, la Iglesia es la comunidad suscitada por el Padre, mediante su Palabra encarnada, en la presencia del Espíritu que interpreta el misterio revelado. El Pueblo de Dios es el ámbito en el que se amplían las mismas procesiones del Hijo y del Espíritu Santo. Es la comunidad en la que se transmite lo revelado, a saber, la vida trinitaria, comunicada a través de los cauces de la Tradición y de la Escritura⁵⁶. “Así, Dios que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del evangelio resuena en la Iglesia... va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos internamente la Palabra de Cristo”⁵⁷.

En la Encíclica *Mediator Dei*, Pio XII nos ofreció una visión de la liturgia en clave eclesial: la liturgia es “el culto público integral de todo el Cuerpo de Cristo (Cabeza y miembros) al Padre”. De este modo, la *Mediator Dei*, venía a ser el eco de la eclesiología de la *Mystici Corporis*, como punto de llegada del “movimiento eclesiológico”, que supuso un intento de expresar bajo la alegoría de “Cuerpo Místico de Cristo”, la doble vertiente de la Iglesia: misterio de comunión con las divinas personas y sociedad externa y visible. Sobre esta base eclesiológica, la *Mediator Dei* es expresión de la renovada toma de conciencia, por parte de la Iglesia, de su teandrismo trinitario. El Vaticano II contó con una “eclesiología trinitaria” o de “comunión” y, en consecuencia, sobre esa eclesiología nos ha brindado una liturgia prevalentemente “misteriosa” y de “comunión”, que celebra la presencia y acción respectiva de cada una de las divinas personas. En su condición de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, la Iglesia es un “Pueblo sacerdotal”⁵⁸. Y así, Cristo Señor, pontífice tomado de entre los hombres, a su nuevo Pueblo “hizo un reino y sacerdotes para Dios, su Padre”⁵⁹. Los bautizados, en efecto, “son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, puedan ofrecer sacrificios espirituales...”⁶⁰.

Dejaba así, la liturgia, de ser un conjunto de “rúbricas” para situarse en su verdadero lugar: “el misterio” de la vida del Padre, que

⁵⁶ *Dei Verbum*, 10.

⁵⁷ *Dei Verbum*, 8,3.

⁵⁸ Cf. Ex 19,6; Is 61,6; Ap 1,6.

⁵⁹ Ap 1,6; cf. 5,9-10.

⁶⁰ *Lumen Gentium*, 10,1.

se comunica a los hombres por Cristo, muerto y resucitado, en la presencia permanente del Espíritu, a través de los símbolos litúrgicos. El Concilio, en el marco de una eclesiología de comunión, ha afirmado resueltamente la condición sacerdotal de todo el Pueblo de Dios, como Cuerpo de Cristo, en quien se prolonga su misma actividad sacerdotal. A través de ella, vivida en la fe, la esperanza y el amor; la Iglesia tributa todo honor y gloria al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo⁶¹.

La afirmación conciliar de que a través de la liturgia “se ejerce la obra de nuestra redención”⁶², nos remite a la idea de que la salvación del hombre, que se actualiza en la liturgia, es común a las tres divinas personas, pero según un “orden” intra y extratrinitario. Es obra del Padre, como fuente original de toda salvación. Ignacio de Antioquia la califica “don de Dios” y el mismo Concilio, evocando a 2Cor 9,15, “don inefable”⁶³. Este “don de Dios” es la “filiación adoptiva”, que los hombres recibimos en el bautismo por su incorporación a Cristo y que nos permite por la adopción del Espíritu de filiación, ser hijos y vivir como verdaderos adoradores del Padre “en espíritu y verdad”⁶⁴.

La entrega de su Hijo que el Padre hizo al mundo en la encarnación no es un acontecimiento ya pasado. A través de los signos litúrgicos, el Padre sigue dando a los hombres a su Hijo, para que todos, en Cristo y por Cristo, tengan vida eterna⁶⁵. En la liturgia, igualmente, el Padre sigue enviando en el “hoy” siempre actual del tiempo de la salvación, al Espíritu Santo, para que haga realidad concreta en los hombres el designio paterno y los hombres lleguen a poseer la filiación adoptiva⁶⁶. Si Jesucristo actuó como causa instrumental de nuestra salvación, los actos redentores de Cristo, se hacen presentes en el “*hic et nunc*” de cada momento histórico a través de la Iglesia “sacramento” y de los restantes “signos sacramentales”, pues “para realizar una obra tan grande Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro ..., sea, sobre todo, bajo las especies eucarísticas. Está presente en su Palabra; está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: “*Donde dos o tres congregados en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos*” (Mt 18,20)⁶⁷. La presencia de Cristo en la liturgia

⁶¹ Cf. *Lumen Gentium*, 51; *Unitatis Redintegratio*, 15,1.

⁶² *Sacrosanctum Concilium*, 2.

⁶³ *Sacrosanctum Concilium*, 6.

⁶⁴ Jn 4,23.

⁶⁵ Cf. *Lumen Gentium*, 2-3; *Ad Gentes*, 2-3.

⁶⁶ *Lumen Gentium*, 4.

⁶⁷ *Sacrosanctum Concilium*, 7,1.

implica su presencia glorificada, que ha venido a ser “nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo”⁶⁸. Y es que, Cristo “asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre eterno”⁶⁹.

La Iglesia no hace, en su vida litúrgica, sino prolongar la misma vida filial de Cristo al Padre, en el Espíritu. La donación de Cristo al Padre hasta la muerte se prolonga en la donación que, por Cristo y en el Espíritu, hace la Iglesia de sí misma al Padre. De esta forma, la Iglesia se convierte en “signo de la presencia de Dios (Padre) en el mundo”⁷⁰, “signo e instrumento de la íntima unión con Dios”⁷¹, que se realiza a través de la liturgia y, más en concreto, de la Eucaristía⁷², y que consiste en la glorificación del Padre por el Hijo en el Espíritu, que se logra mediante la inserción de todos los hombres en la “Koinonía” del Padre, por su incorporación a Cristo y la acción del Espíritu Santo.

Como Cuerpo de Cristo, la Iglesia ha recibido del Padre: anunciar y realizar en los hombres el designio paterno, la obra redentora del Hijo y la fuerza filializante y eclesializadora del Espíritu. Esta acción misionera de la Iglesia debe verificarse en su propia vida, que deberá estar completamente imbuída: “*sensu Dei Patris*”, “*sensu Spiritus*”. La obra que debe llevar a cabo, la Iglesia, a través de todos sus miembros es la misma obra salvífica planeada y realizada por el Padre mediante las “misiones” del Hijo encarnado y del Espíritu Santo. El término de dichas “misiones” trinitarias es la salvación integral del hombre. Consciente, la Iglesia, de tal misión debe adoptar el mismo “espíritu” de amor, que ha movido al Padre a darse a los hombres, tratando de ser en su obra apostólica, la epifanía del amor del Padre, de suerte que así como el Padre entregó a su Hijo por la salvación del mundo, así ellos se sientan movidos a darse totalmente a sus hermanos, en su acción apostólica. Y, al igual que Cristo, para llevar a cabo la obra redentora que le encomendó el Padre, “se despojó de sí mismo, tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres... y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz”⁷³, de modo parecido la Iglesia, siguiendo las huellas de Cristo, debe hacer el camino de Cristo en su acercamiento a los hombres.

⁶⁸ *Presbiterorum Ordinis*, 5,2.

⁶⁹ *Sacrosanctum Concilium*, 7, 2.

⁷⁰ *Ad Gentes*, 15,2.

⁷¹ *Lumen Gentium*, 1.

⁷² Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 47.

⁷³ Filp 2,6-8.

Y así mismo, también debe revestirse del “*sensu Spiritus*”, de modo que cuando los exegetas comentan 1Cor 2,16, reconocen que la expresión “nosotros tenemos la mente de Cristo” es consecuencia de la posesión del Espíritu de Cristo. Porque tenemos el Espíritu de Cristo, podemos apropiarnos la mente de Dios, que no es otra que la mente y el sentir de Cristo. Es por obra del Espíritu Santo como la Iglesia puede sintonizar con el amor del Padre y de Cristo para con los hombres, y prolongarlo a través de su acción apostólica.

La renovada conciencia de la Iglesia como “misterio” de comunión con el Padre, por el Hijo encarnado, en el Espíritu Santo, ha traído como consecuencia un paralelo redescubrimiento de su dimensión escatológica, suponiendo uno de los mejores logros de la teología contemporánea. El misterio de la Iglesia como “Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo”⁷⁴ necesariamente hubo de poner de relieve las diversas fases de su desarrollo: peregrina en la historia pero domiciliada en la ‘Casa del Padre’⁷⁵. Para el Concilio Vaticano II la dimensión escatológica es constitutiva de la naturaleza de la Iglesia y no algo accesorio o marginal⁷⁶. *La Iglesia es escatológica*, porque procede de la Santísima Trinidad. El amor del Padre está en el origen de todo el misterio de la Iglesia. En ese origen también está el Hijo, enviado por el Padre, para hacer de los hombres, convocados en la Iglesia, un “misterio escatológico”⁷⁷. La Iglesia, por tanto, no trae su origen de ninguna realidad de este mundo, que pasa, como tampoco está destinada a desaparecer: “Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que solo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente”⁷⁸.

El destino de la Iglesia es vivir en comunión con las divinas personas. La Iglesia participará con las tres divinas personas “*in vita et in gloria*”⁷⁹, de suerte que “el que es el Creador de todas las cosas ha venido a hacerse todo en todas las cosas (1Cor 15,28), procurando a la vez su gloria y nuestra felicidad”⁸⁰. La Iglesia está llamada a ser, por el Hijo encarnado y con el Hijo, mediante la acción del Espíritu Santo, el “hijo único” del Padre, de suerte que pueda vivir en comu-

⁷⁴ *Lumen Gentium*, 17.

⁷⁵ Jn 14,2.

⁷⁶ “*De indole schatologica Ecclesiae*”, título del capítulo VII de la *Lumen Gentium*.

⁷⁷ *Lumen Gentium* 3; *Dei Verbum*, 4; *Ad Gentes*, 3.

⁷⁸ *Lumen Gentium*, 40,2.

⁷⁹ *Ad Gentes*, 2.

⁸⁰ *Lumen Gentium*, 2.

nión filial con el Padre, por el Hijo, “*in Spiritu Sancto*”, asociada a la misma vida de familia del Dios Trino en la gloria, “en la que seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es”⁸¹.

La Iglesia es “ya”, en el tiempo, la misma realidad última que es la Santísima Trinidad participada. El Concilio Vaticano II ha sido abundante y reiterativo sobre este particular: “Unidos, pues, a Cristo en la Iglesia y sellados con el Espíritu Santo, ‘que es prenda de nuestra herencia’ (Ef 1,14), con verdad recibimos el nombre de hijos de Dios y lo somos (cf. 1Jn 3,1)...”⁸². Pero más significativo es aún cuanto nos dice la *Dei Verbum*, 1-4. Sobre la base de 1Jn 1,3, el Vaticano II, que presenta en otros lugares con tanta amplitud la dimensión final de la Iglesia, en estos números pone la salvación en presente: “... por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, tienen los hombres acceso al Padre y participan la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2P 1,4)”⁸³. El Concilio quiere dejar claro en este texto que la comunión con las tres personas, que será plena “*in domo Patris*”, es “ya” una realidad *in via*, por la participación en la filiación del Hijo. La Iglesia, en esta fase peregrinante, está llena de la vitalidad y el dinamismo trinitarios. La relación con el “tú” divino no se encuentra al margen de la temporalidad, como pretendería la “escatología consecuente”, sino que aquí se ha incoado lo que habrá de perfeccionarse por la muerte de cada hombre y por la consumación de la historia.

Pero “todavía no” ha llegado a su plenitud. Y así, la Iglesia, en su estado peregrinante, “es” ya el misterio de comunión con la Santísima Trinidad, pero “aún no” en su plenitud consumada. Cuando el Concilio reconoce que “la Iglesia se edifica incesantemente aquí, en la tierra, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo”⁸⁴, afirma sencillamente que la dimensión escatológica de la Iglesia es constitutiva de su misterio. El texto con el que concluye la *Lumen Gentium* la descripción de la Iglesia no puede ser más denso: “Así toda la Iglesia aparece como un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”⁸⁵. Esta Iglesia de la Trinidad es en sus comienzos, en el designio eterno del Padre, y en su término, en la consumación final, el corazón y el alma de la congregación de todos los elegidos.

⁸¹ 1Jn 3,2.

⁸² *Lumen Gentium*, 48,4.

⁸³ *Dei Verbum*, 2.

⁸⁴ *Presbiterorum Ordinis*, 1.

⁸⁵ *Lumen Gentium*, 4.

El Dios de la Consumación en la Vivificación escatológica

El hombre se halla en una incansable búsqueda de Dios. Esta búsqueda constituye tanto la pregunta fundamental de los filósofos como la pregunta esencial de las religiones. El cristianismo destaca que históricamente existe también un movimiento de Dios al encuentro del hombre que se manifiesta en la dilatada historia de la revelación, descrita sintéticamente en el comienzo de la Carta a los Hebreos: “Después de haber hablado Dios antiguamente, en muchas ocasiones y de muchas maneras, a nuestros padres en los profetas, en estos días finales, nos habló en su Hijo”⁸⁶. La revelación busca un encuentro con el hombre, al que se le pide aquella respuesta fundamental que llamamos fe, la cual es punto de partida para un ulterior diálogo de amistad entre Dios y el hombre.

Pero los encuentros terrenos del hombre con Dios están siempre velados por la oscuridad. Son encuentros “a través de un espejo en enigma”⁸⁷ y sólo en el estado posterior a la muerte, el encuentro posee la nota de plenitud por ser un encuentro sin velos (“cara a cara”), lo que implicará que “conoceré del todo como soy conocido del todo”⁸⁸. El encuentro último y definitivo tendrá lugar en la venida gloriosa de Cristo resucitado y en la perfecta comunión del hombre, también ya resucitado, con Él. Pues “cuando (Cristo) se manifieste, seremos semejantes a Él porque lo veremos tal cual es”⁸⁹. Y, en este sentido, también en el estado escatológico, Cristo sigue siendo el camino hacia el Padre.

La esperanza cristiana de llegar, un día, como resucitados, al encuentro definitivo con Cristo resucitado, constituye el motor último de nuestro comportamiento de cristianos, nos exige vivir, ya desde ahora, como realmente resucitados. Ello es tanto más tangible cuanto que el cristiano en el bautismo está ya destinado a esa resurrección final y ha tenido, en su interior, una resurrección mística al recibir el sacramento⁹⁰. El Nuevo Testamento atribuye a la resurrección de los muertos un momento temporal completamente determinado, la pone en conexión con un acontecimiento concreto que llamamos Parusía, y que tiene lugar al fin de los tiempos. Y así, según San Pablo, “como todos mueren en Adán, así en Cristo todos volverán a la vida; pero cada uno en su propio orden: la primicia Cristo; después los de Cristo en su Parusía”⁹¹.

⁸⁶ Hebr 1,1-2.

⁸⁷ 1Cor 13,12.

⁸⁸ 1Cor 13,13.

⁸⁹ 1Jn 3,2.

⁹⁰ Cf. Rom 6,3-4.

⁹¹ 1Cor 15,22-23: “en the parousía auton”.

1. La Resurrección de la carne

Hasta Jesús, era la muerte una oscura puerta, un abismo desconocido y temible. Es Cristo quien revela a los hombres que después de la muerte habrá una resurrección universal a una vida plenificada, a la vida eterna. En el Antiguo Testamento se había anunciado ya, aunque en forma poco clara, el misterio de la resurrección. Sin embargo, en los tiempos de Jesús, no existía una creencia generalizada y firme, entre los judíos, acerca de la resurrección de los muertos, pues unos creían en ella y otros, como los saduceos, no. Para los griegos se trataba de una idea absurda e incluso algunos cristianos tuvieron dificultades en aceptarla⁹². Jesucristo resucitado es la resurrección y la vida eterna de los muertos⁹³. Enseña así, con seguridad total, que todos los hombres, justos y pecadores, resucitarán en el último día⁹⁴: saldrán de los sepulcros “los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que hayan obrado el mal para la resurrección de la condenación”⁹⁵. Los Apóstoles de Jesús anunciaron la resurrección con energía e insistencia, considerándola una de las claves fundamentales del mensaje evangélico⁹⁶. Y así, los cristianos “somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo, que transfigurará nuestro cuerpo miserable asemejándolo a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas”⁹⁷.

Desde el principio, la fe de la Iglesia ha afirmado que “cuando venga el Señor, todos los hombres han de resucitar con sus cuerpos”⁹⁸. Es de notar el vital realismo enfático de estas antiguas declaraciones: “Creemos que hemos de ser resucitados por Él en el último día ‘en esta carne’ en que ahora vivimos”⁹⁹. Los hombres han de resucitar “‘con el propio cuerpo’ que ahora tienen”¹⁰⁰. Y esta fe de la Iglesia en nada se ve impedida por el hecho de que las mismas partículas materiales puedan, con el tiempo, pertenecer a cuerpos u organismos distintos, pues también el cuerpo terreno guarda su propia identidad, a pesar del continuo cambio metabólico.

Pero la resurrección de Jesús no puede colocarse en paralelismo con los milagros de resurrección (hija de Jairo, viuda de Naím o la de Lázaro) que Él mismo obró durante su vida pública. En todos estos

⁹² Cf. 1Cor 15,12; 2Tim 2,17-18.

⁹³ Cf. Jn 6,39-54; 11,25.

⁹⁴ Cf. Mt 5,29; 10,28; 18,8; Lc 14,14.

⁹⁵ Jn 5,29.

⁹⁶ Cf. Hech 4,2.10; 17,18; Rom 8,11; 1Cor 15; 2Cor 4,14; 1Tes 4,14.16; Hebr 6,12; Apoc 20,12-14.

⁹⁷ Filp 3,20-21.

casos, tiene lugar una vuelta a la vida terrena; se resucita entonces para volver a las condiciones normales de la vida de aquí abajo y a estar sujeto al dolor, a la enfermedad y, finalmente, y de nuevo, a la muerte. Por el contrario, “Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre Él”¹⁰¹. La sustracción del cuerpo resucitado de Jesús a la muerte sólo es posible porque ese cuerpo ha sido objeto de una intensa y profunda transformación, en virtud de la cual pasa a ser “el cuerpo de su gloria”¹⁰². Así, a la luz del realismo de la resurrección de Jesús, la fe de la Iglesia en la resurrección futura ha sido completamente realística. El Concilio XI de Toledo (675) que apeló al “ejemplo de nuestra Cabeza” como punto de referencia para entender la resurrección de los muertos, deduce las consecuencias de ello rechazando que esa resurrección vaya a tener lugar “en una carne aérea o en otra cualquiera”; la resurrección será “en esta (carne) en que vivimos, subsistimos y nos movemos”¹⁰³. Sólo así puede decirse que nuestra resurrección tenga, como paradigma, a la resurrección de Jesús.

Es claro que “en el último día”¹⁰⁴, cuando los hombres resuciten gloriosamente, obtendrán la comunión completa con Cristo resucitado. Pero el sentido de la resurrección gloriosa no se reduce a este aspecto, aunque en él consista su dimensión más fundamental. En textos como 2Cor 4,14 y 1Tes 4,17, se destaca que no se trata solamente “de estar con” Cristo al final de los tiempos, sino también “de estar con” los otros cristianos. Según Ap 6,11, que contiene la respuesta al clamor de las almas de los mártires, la resurrección no tendrá lugar hasta que el número de sus “consiervos” y el de sus hermanos que han de ser martirizados, esté completo. El alma justa, llegará a la completa comunión con el Señor, según H. de Lubac, cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo superada la muerte con la propia resurrección corporal y la separación de la plenitud del Cuerpo Místico de Cristo que sólo se dará cuando se complete el número de los “consiervos y hermanos”. Y así, también, el Credo del Concilio XI de Toledo, ya citado, no sólo confesaba que la resurrección gloriosa de los muertos sucederá según el ejemplo de Cristo resucitado, sino según “el ejemplo de nuestra Cabeza”.

⁹⁸ Símbolo *Quicumque* (Atanasiano), s. IV-V: Dz 40.

⁹⁹ Fe de Dámaso (Concilio Romano, 382): Dz 73.

¹⁰⁰ Concilio Laterano IV (1215): Dz 429; 464; 531.

¹⁰¹ Rom 6,9.

¹⁰² Filp 3,21.

¹⁰³ Dz 287.

¹⁰⁴ Jn 6,54.

Pero cuando se afirma que la resurrección tiene lugar en el momento de la muerte, este aspecto comunitario de la resurrección final parece disolverse para convertirse en un proceso individualizado. Y así, algunos teólogos, favorables a la teoría de la resurrección en la muerte, han intentado conjugar el aspecto colectivo de la resurrección final con la afirmación de que se resucita al morir, recurriendo a una solución que se conoce con el nombre de “atemporalismo”. Iniciadores de esta línea de pensamiento son, sobre todo, dos conocidos teólogos protestante, K. Barth y E. Brunner que han influido después en algún sector teológico católico. Consideran, en síntesis, que la muerte coloca al hombre fuera del tiempo y así no es justificable hablar de distancia respecto de la Parusía. Todas las resurrecciones son simultáneas entre sí y con la Parusía, tratando así, de salvaguardar el aspecto colectivo de la resurrección final. Se ha de considerar, sin embargo, que el sistema propuesto por Barth y Brunner procede de una discutible filosofía del tiempo, ajena al pensamiento bíblico. Una vez más, es inevitable la impresión de que se está produciendo una espiritualización exagerada del concepto de resurrección, pues, ¿no se estaría hablando más bien de una inmortalidad del alma, a la que simplemente se la estuviera llamando “resurrección”?

Si ya desde Boecio “la eternidad es la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable”, parece difícil pensar que un ser que no posea una perfección infinita sea capaz de una posesión absoluta. Ello obliga a la necesidad de admitir alguna noción intermedia entre la del tiempo terreno y la de la eternidad no aplicable sino a Dios, y que sería la propia del ser creado en su estadio escatológico después de la muerte. Este modo de hablar no parece tomar en serio una auténtica corporeidad de la resurrección. Pues no se puede declarar a un verdadero cuerpo, ajeno a toda noción de tiempo. No puede olvidarse que existe un motivo importante por el que es preciso mantener, incluso para las almas de los bienaventurados, una cierta conexión con el tiempo: tales almas, al estar en comunión con Cristo, el cual ha resucitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden carecer de toda dimensión temporal.

Por otra parte, el “atemporalismo” encierra graves dificultades, si se le confronta con el modo de hablar del Nuevo Testamento. Así cuando Ap 6,9-11, habla de las almas de los mártires, éstos claman impacientes por la venganza de su martirio¹⁰⁵. Y así, la idea central es la de la “espera”. Por ello, en este caso, no sería aceptable una exégesis que eliminara la idea de expectación, aun cuando esté expresada, tratándose de bienaventurados, con el tema antropomórfico de la

¹⁰⁵ Ap 6,10.

“impaciencia”¹⁰⁶. Pero una expectación resulta ininteligible sin una duración e incluso sin una percepción de duración. La idea central está ulteriormente reforzada por la respuesta divina que alude a un momento¹⁰⁷ que *todavía*, sin embargo, no ha llegado.

Tampoco se entendería fácilmente, si después de la muerte no hubiera ningún aspecto de tiempo, ni siquiera meramente análogo con el terrestre, por qué San Pablo a los Tesalonicenses, que se interrogaban sobre la suerte de sus muertos, les habla de su resurrección con fórmulas futuras¹⁰⁸. Y es que en el Nuevo Testamento los muertos no se encuentran fuera del tiempo, se hallan todavía en él. Sin ello, todo el problema tratado por Pablo en 1Tes 4,13ss, no podría tener sentido, pues, en esta carta, se trata de mostrar que, en el momento de la vuelta del Señor, los que están todavía en vida, no tendrán ventaja sobre los que hayan muerto en Cristo anteriormente.

No puede ser olvidado que todo el conjunto del mensaje revelado posee una coherencia interna¹⁰⁹. Ese mensaje constituye así un edificio armónico en el que no sólo todo está relacionado entre sí y a lo que es su contenido central. Por ello, la doctrina sobre nuestra futura resurrección gloriosa no puede carecer de claras relaciones con el dogma trinitario. En la más antigua de sus Cartas, Pablo hablando de la suerte futura de los que son de Cristo, después de la Parusía del Señor, concluía: “y así estaremos siempre con el Señor”¹¹⁰. La comunión con Cristo resucitado es, por tanto, el primer elemento que subraya el Nuevo Testamento; comunión que será entonces plena porque también nosotros habremos sido resucitados (o transformados gloriosamente en cuanto al cuerpo) a imagen suya, pues “como hemos llevado la imagen del (Adán) terreno, llevaremos después la imagen del (Adán) celeste”¹¹¹. El designio de Dios Padre que nos “predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos”¹¹², llegará así a su culminación, cuando la semejanza con el Hijo sea también corporal.

Pero el Nuevo Testamento habla de otro elemento de semejanza con Cristo: “cuando (Cristo) se manifieste, seremos semejantes a Él porque lo veremos tal cual es”¹¹³. El contacto de los resucitados con

¹⁰⁶ Ap 6,11.

¹⁰⁷ “hasta que se complete el número de sus consiervos y el de sus hermanos que han de ser sacrificados como ellos”: Ap 6,11.

¹⁰⁸ Cf. 1Tes 4,13-18: “anastesontai”: v. 16.

¹⁰⁹ “anolouthia dogmaton”: “coherencia de los dogmas”, según Orígenes.

¹¹⁰ 1Tes 4,17.

¹¹¹ 1Cor 15,49.

¹¹² Rom 8,29.

¹¹³ 1Jn 3,2.

Cristo los hace percibir la gloria externa de Éste. Así es como se cumplirá la petición de Jesús a su Padre: “Padre, quiero que aquellos que me has dado, estén siempre conmigo, donde yo estoy, para que contemplen mi gloria que me has dado porque me amaste antes de la creación del mundo”¹¹⁴. En este contexto cobra todo su sentido la doble afirmación según la cual Jesús ha revelado ya, de alguna manera, el Nombre del Padre en su vida terrena. Como en la Trinidad las Personas se identifican con la esencia divina, ver la Persona del Verbo es ver la esencia divina. Por otra parte, como las personas divinas están esencialmente relacionadas, el hombre resucitado ve en el Hijo, al Padre y al Espíritu Santo. Según el Nuevo Testamento, el Hijo con respecto al Padre es “resplandor de su gloria, efigie de su sustancia”, “imagen del Dios invisible”¹¹⁵, expresiones que significan, a la vez, identidad de esencia y medio en el que conoce la Persona del Padre. Pero la visión de Dios tiene, como punto de partida, la visión de la Persona del Hijo. De este modo, aparece toda la riqueza del concepto de Cristo como Mediador¹¹⁶, que no se limita al hecho de que nos justificó con su muerte y su resurrección¹¹⁷, ni siquiera a que interceda por nosotros ante el Padre a lo largo de la historia, sino que se extiende incluso más allá de la Parusía, porque también en la vida eterna será Él quien nos conduzca al pleno conocimiento del Padre.

Con estas consideraciones tocamos el tema de la visión de Dios, tema irrenunciable siempre que se habla de “vida eterna”, tema indisolublemente unido al de la unión íntima con Cristo: “y así estaremos siempre con el Señor”¹¹⁸. Se ha de destacar que las personas se poseen por la comunicación interpersonal en la que, de modo mutuo, la una comunica a la otra, sin velo alguno, su propia intimidad. Y así, a partir de la persona de Cristo, las Personas divinas serán poseídas en la vida eterna. El hombre poseerá a las Personas trinitarias, al tiempo que se sentirá poseído por el conocimiento y amor con que el Señor lo rodea y envuelve, pues “ahora vemos a través de un espejo en enigma, pero entonces cara a cara; ahora conozco parcialmente, entonces conoceré del todo como soy conocido del todo”¹¹⁹.

De acuerdo con el sentido trinitario de la resurrección gloriosa, no es posible olvidar que el cuerpo (“soma”) que ahora está configurado por el alma (“psike”) y es, por ello, cuerpo psíquico (“soma psijikon”), en la resurrección gloriosa estará configurado por el espíritu

¹¹⁴ Jn 17,24.

¹¹⁵ Hebr 1,3 y Col 1,15, respectivamente.

¹¹⁶ Cf. 1Tim 2,5.

¹¹⁷ Cf. Rom 4,25.

¹¹⁸ 1Tes 4,17.

¹¹⁹ 1Cor 13,12-13.

(“pneuma”) y será cuerpo espiritual (“soma pneumatikon”)¹²⁰. El hecho de que tanto al principio de vida sobrenatural como al Espíritu Santo se denomine en el Nuevo Testamento con la palabra “pneuma”, tiene gran importancia teológica, pues muestra que el principio de vida sobrenatural en el hombre es don y efecto del Espíritu Santo. Por ello, el cuerpo resucitado configurado por el Espíritu, es decir, por el principio de vida sobrenatural, está, en último término, configurado por el Espíritu Santo. A Él se ha de atribuir, como artífice inmediato, nuestra vida definitiva y futura a partir de la resurrección gloriosa.

2. El Juicio escatológico

Es generalmente sabido que el verbo hebreo “*safat*” significa indiferentemente “juzgar” y “gobernar”. Cuando Dios interviene en la historia, Dios juzga. Y su intervención tiene siempre una doble vertiente: salvífica y judicial. La prioridad corresponde, con todo, al aspecto salvífico. El juicio de Dios es, fundamentalmente, “para la salvación”. Las victorias de Israel, manifestaciones de la soberanía de Yahvé, pueden ser así llamadas “juicios”: el Yahvé juez es el auxilio de su pueblo¹²¹. Esta concepción del juicio como despliegue de la potestad regia se conservará en el Nuevo Testamento cuyos textos, muestran que el juicio será la victoria definitiva y aplastante de Cristo sobre los poderes hostiles¹²².

Así se comprende que “Parusía” y “juicio” aparezcan, tanto en el Nuevo Testamento como en los símbolos, indisolublemente unidos. Cuando la Iglesia primitiva confesaba su fe en el Cristo juez (*venturus iudicare*), lo que resonaba en el fondo de ese artículo de fe era el mensaje reconfortante de la gracia vencedora: “En esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros: ‘en que tengamos confianza en el día del Juicio’... No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor...”¹²³.

Más tarde, probablemente ante la presión de la mentalidad forense latina, esta actitud esperanzada frente al “juicio-acto de salvación” irá cediendo terreno en la medida en que se contempla el juicio como acto de decisión. Al término de la evolución nos encontramos con un *dies Domini* transformado en el *dies irae* medieval; la Parusía, absorbida por un juicio en el que destaca hegemoníamente

¹²⁰ Cf. 1Cor 15,44.

¹²¹ Cf. Jc 11,27; 2S 18,31; Dt 33,21; etc.

¹²² Cf. Mt 25,31ss; Lc 10,18; 2Tes 2,8; 1Cor 15,24-28; etc...

¹²³ 1Jn 4,17-18.

el aspecto judicial, no evoca ya la confianza y la certidumbre del triunfo, sino la angustia e inseguridad ante una sentencia incierta. No tiene nada de extraño, bajo tales supuestos, que se haya dejado perder el expectante y gozoso *¡maranatha!* de las primeras litúrgias eucarísticas; o que la cristiandad de la época haya sumergido la escatología en un moralismo sobrecogido, desprovisto del poderoso aliento que animaba a las comunidades primitivas.

Aun cuando esa posibilidad exista, no se pueden ocultar, sin embargo, las serias dificultades que el hombre de todos los tiempos, experimenta para aceptar la doctrina del Nuevo Testamento sobre el infierno. En breve síntesis puede, dicha doctrina, ser resumida como sigue:

a.- El Nuevo Testamento afirma, en primer lugar, que el destino de los justos y el destino de los impíos en el estadio escatológico son diversos pues “cuando viniere el Hijo del hombre en su gloria y todos los ángeles con Él, entonces se sentará en el trono de su gloria, y serán congregadas en su presencia todas las gentes, y las separará unas de otras, como el pastor separa las ovejas de los cabritos; y colocará las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda”¹²⁴.

b.- Por otro lado, si el elemento característico del estadio escatológico de los justos consiste en “estar con Cristo”, de modo paralelo, la nota más esencial del estadio escatológico que corresponde al impío es el del rechazo del Señor: “Entonces dirá también a los de la izquierda: apartaos de mí, malditos”¹²⁵; “y, entonces, les declararé: nunca jamás os conocí; apartaos de mí los que obráis la iniquidad”¹²⁶.

c.- Esa situación de rechazo es absoluta y permanente, es decir sin un final. Y así, se expresa San Pablo: “¿Es que no sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios?”¹²⁷, “Os prevengo, como ya os previne, que los que hacen tales obras, no heredarán el reino de Dios”¹²⁸.

d.- La situación de condenación se describe como un estado de sufrimiento, teniendo especial relieve el término “fuego”. Con expre-

¹²⁴ Mt 25,31-33.

¹²⁵ Mt 25,41.

¹²⁶ Mt 7,23.

¹²⁷ 1Cor 6,9.

¹²⁸ Gal 5,21.

siones tan características como “*gehenna* de fuego”¹²⁹ o el de “horno de fuego”¹³⁰, como también la formulación que se da a la sentencia de condenación en la perícopa sobre el juicio final del evangelio de Mateo: “Apartaos de mí, malditos, *al fuego eterno*”¹³¹.

e.- En el Nuevo Testamento no sólo se habla de exclusión definitiva, sino que se insiste en la eternidad del sufrimiento del condenado: “Y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos”¹³². De este texto ha de subrayarse que no hay manera más fuerte de utilizar la palabra “aion” en su sentido primitivo de eternidad y por otra parte, el adjetivo “aionios” (eterno) aplicado a las penas del infierno, está en paralelismo con la expresión “vida eterna”, con lo que se ha de mantener que en ambos casos se utiliza en el mismo sentido, es decir, en el sentido estricto: “E irán estos (los impíos) al tormento eterno; mas los justos a la vida eterna”¹³³.

f.- La mayor parte de estos textos hablan del infierno refiriéndolo a la situación posterior a la resurrección. Sin embargo, en el Nuevo Testamento se habla de que el infierno comienza para el alma del impío inmediatamente después de la muerte; los rasgos con que se describe el infierno de alma son los mismos que los que se utilizan para describir el tormento de los impíos resucitados (cf. Lc 16,23-24).

Junto a la sobriedad en exponer la fe católica sobre el infierno, ha de estar presente siempre una completa fidelidad y apertura a la doctrina del Evangelio, evitando toda tentación de atenuar las verdades de la fe. En este sentido es de señalarse el intento de atenuación de la doctrina evangélica sobre el *infierno*, que representó la doctrina de la “apocatástasis” que concibe el infierno como una pena purificadora, a través de la cual, finalmente, todos serían conducidos a la salvación; tendría entonces lugar “la restauración de todas las cosas” de la que habla Hech 3,21. Como tampoco es posible encontrar un argumento favorable a la “apojatástasis” en 1Cor 15,28, donde se afirma, para el día de la Parusía, una universal sumisión a Dios: “el Hijo mismo se someterá al que le sometió todas las cosas, para que sea Dios todo en todas las cosas”, texto en el que Orígenes creía poder apoyar sus ideas sobre una salvación final universal.

Aunque nunca ha declarado la Iglesia la condenación de alguna persona en concreto y ni siquiera entra en el ámbito de su Magisterio

¹²⁹ Mt 5,22.

¹³⁰ Mt 13,42; 13,50.

¹³¹ Mt 25,41.

¹³² Ap 14,11.

¹³³ Mt 25,46.

una declaración de este tipo, no podemos olvidar que el infierno es verdadera posibilidad para cada uno de los hombres que vivimos en la tierra, por lo que no resulta lícito presuponer una especie de automatismo de la salvación. Es por ello por lo que respecto al destino concreto postmortal de cada hombre, nos hallamos con un verdadero misterio, ante el que tenemos que repetir las mismas palabras de San Pablo, referidas a la actuación de juicio y misericordia de Dios sobre Israel y los paganos en Rom 11,33: “¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!”.

La necesidad de una purificación ulterior a la muerte, aunque el hombre esté justificado, corresponde a una determinada manera de concebir la justificación que es característicamente católica y no protestante. Por el hecho de estar justificado no se puede decir, sin más, que se posee ya la plena purificación, como condición indispensable para la comunión celeste con Cristo. El contexto en el que más directamente se llegó en la antigüedad cristiana a la persuasión de la existencia de un estado de purificación posterior a la muerte, fue la praxis penitencial. Por ello, es muy significativo que la teología sobre ese estado comenzara a desarrollarse en el siglo III con ocasión de los que habían recibido la paz con la Iglesia sin haber realizado la penitencia completa antes de la muerte.

Ya San Cipriano, a propósito de los que han recibido el perdón de los pecados sin haber prestado previamente una penitencia totalmente correspondiente a la gravedad de la culpa, escribe: “En efecto, una cosa es esperar el perdón, otra llegar a la gloria; una cosa, enviado a la cárcel, no salir de ella hasta pagar el último cuarto (cf. Mt 5,26), y otra recibir enseguida el premio de la fe y de la virtud; una limpiarse con un largo dolor de sufrimientos y purificarse con fuego por los pecados, otra haber purificado todos los pecados con el martirio; finalmente una cosa es estar pendiente de la sentencia del Señor en el día del Juicio, otra ser coronado enseguida por el Señor”¹³⁴. Esta alusión de Mt 5,26, a una situación postmortal, era también aplicada ya por Tertuliano, también en África.

San Pablo dice también: “Pues él se salvará, pero así como a través del fuego”¹³⁵. Interpretando este texto, no es del todo claro cómo concibe San Agustín la noción de “fuego” aplicada al purgatorio: parece que se trata de un fuego metafórico. En efecto, San Agustín no dice: “la tribulación pasajera de un fuego que quema”, sino “el

¹³⁴ San Cipriano, *Epístola* 55,20,3.

¹³⁵ 1Cor 3,15.

fuego que quema de una tribulación pasajera”. En todo caso, San Agustín, no duda de que la purificación postmortal es una realidad previa al juicio final, es decir, “que no habrá penas algunas purgatorias, sino antes de aquel juicio último y tremendo”¹³⁶.

Dicho texto, 1Cor 3,10-15, trata del caso concreto de los obreros apostólicos, pero a propósito de ellos expone una doctrina de sumo interés. Se trata de hombres que han edificado sobre el fundamento que es Cristo, cosas de mayor o menor valor, no de hombres que hubieran rechazado ese fundamento como base de su trabajo¹³⁷. “Si la obra de uno quedare abrasada, sufrirá detrimento” (v. 15); el sujeto de “sufrirá detrimento” no es la obra que se abrasa, sino el que la edificó; la expresión “sufrirá detrimento” se contrapone a la de “recibirá recompensa” del versículo anterior, y añade algo nuevo a la frase que le precede inmediatamente: “si la obra de uno quedare abrasada”; en otras palabras, el “sufrirá detrimento” no se reduce a que el operario apostólico ve cómo su obra se destruye, sino que implica una pena, en oposición a la recompensa. El detrimento que sufrirá, no es tal que implique el “no salvarse”; se salvará, pero con dificultad y angustia (de nuevo, la palabra “fuego” es aquí una metáfora para expresar una situación angustiosa): ellos serán salvados, pero no sin dolor y sin angustia; como se salvan a través de las llamas las gentes sorprendidas por un incendio repentino.

Como confirmación de estas conexiones entre el modo cómo se concibe la justificación y la afirmación o negación del purgatorio, es destacable que el Concilio de Trento trató dogmáticamente esta purificación postmortal en la sesión 6ª en el *Decreto sobre la Justificación*¹³⁸. El Concilio definió que el hecho de haber recibido la justificación no implica necesariamente que no quede en el justificado “reato alguno de pena temporal que haya de pagarse en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos”; se plantea, pues, la disyuntiva de purificación terrena por la penitencia o la purificación postmortal (purgatorio) para poder llegar a la plena comunión celeste con Cristo. Por el contrario, el *Decreto sobre el Purgatorio*¹³⁹ de la sesión 25ª es disciplinar, pues se limita a mandar “a los obispos que diligentemente se esfuerzen para que la sana doctrina sobre el purgatorio, enseñada por los Santos Padres y sagrados Concilios sea creída, mantenida, enseñada y en todas partes predicada por los fieles de Cristo”; este Decreto presupone la definición de la Sesión 6ª y hace referencia explícita a ella:

¹³⁶ San Agustín, *De Civitate Dei* 21,16.

¹³⁷ Cf. 1Cor 3,12.

¹³⁸ Dz 792ª ss.

¹³⁹ Dz 983 ss.

“la Iglesia Católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las sagradas Letras y en la antigua tradición de los Padres, ha enseñado en los sagrados Concilios y ‘últimamente en este ecuménico Concilio’ que existe el purgatorio”.

Resulta consolador comprobar que, en el relato yahvista, Dios no sólo creó al hombre a su imagen, sino que ulteriormente lo puso en el Paraíso¹⁴⁰. Tratándose de un tema claramente metafórico, es necesario preguntarse qué contenido doctrinal subyace a sus elementos descriptivos. Mientras que los griegos -y lógicamente nosotros como integrantes del mundo de cultura occidental- tienden a cobrar imaginativamente a Dios arriba, el semita, hombre del desierto, coloca imaginativamente a Dios en un bosque sagrado, en un oasis con agua y árboles¹⁴¹. Al situar a los primeros hombres en el Paraíso, se indica que fueron colocados en cercanía con Dios, como también que más tarde el pecado implicó la pérdida de esa cercanía. El tema de la proximidad a Dios está subrayado con otros elementos descriptivos: el Paraíso como espacio en el que Dios se solaza y “pasea”¹⁴² o la indicación de que Él tiene diálogo directo con los primeros hombres¹⁴³. Con estas imágenes la Sagrada Escritura quiere expresar que el primer hombre fue constituido en cercanía y amistad con Dios.

Si este estado desgraciadamente se pierde por el pecado de la falta primordial, si la historia consecutiva ya ha de desarrollarse fuera del marco “dichoso” del Paraíso, sin embargo, el pecado humano sigue la promesa de salvación, pues “un descendiente de la mujer quebrantará la cabeza de la serpiente”¹⁴⁴. Y así, el texto de Gn 3,15, si se mira este versículo en toda su integridad, manifiesta la voluntad y el decreto de Dios acerca de nuestra salvación por Cristo. La primera parte del versículo: “establezco enemistad entre ti y la mujer”, tiene como sujeto a Dios. Después del pecado -amistad con la serpiente- la enemistad no puede surgir ni por generación espontánea ni por mero esfuerzo humano. La salvación viene de Dios. Él es quien ha de tomar la iniciativa salvadora. De hecho, “cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley”¹⁴⁵. Movidio por la misericordia “tanto amó Dios al mundo que dio a su único Hijo, para que todo el

¹⁴⁰ Cf. Gn 2,8.

¹⁴¹ Cf. Gn 2,9-14.

¹⁴² Cf. Gn 3,8.

¹⁴³ Cf. Gn 2,16-17.

¹⁴⁴ Cf. Gn 3,15c.

¹⁴⁵ Gal 4,4-5.

que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna”¹⁴⁶. De este modo, “nos reconcilió consigo por Cristo”¹⁴⁷. Para ello, “a quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros para que viniésemos a ser justicia de Dios en él”¹⁴⁸. Jesús asumió la misión, “haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz”¹⁴⁹. Pero el mismo Padre no fue indiferente a estos sufrimientos de Jesús en su pasión. La redención nos permite “desvelar la verdadera profundidad de aquel amor que no se echa atrás ante el extraordinario sacrificio del Hijo, para colmar la fidelidad del Creador y Padre respecto a los hombres creados a su misma imagen y ya desde ‘el principio elegidos’ para la gracia y la gloria”¹⁵⁰.

El evangelio de Juan presenta al Bautista revelando que Jesús es el verdadero “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo”¹⁵¹. El paralelismo con el cordero pascual judío implica una alusión a que el pecado del mundo se quita por la futura muerte sacrificial de Jesús. Por ella y por su resurrección, Él nos obtiene el perdón del pecado y la justificación¹⁵² y la compleja realidad a que se refiere este versículo de la Carta a los Romanos no se reduce a un perdón meramente jurídico, sino que incluye una interna y vital renovación del hombre¹⁵³, que lo eleva sobre su condición meramente natural. Cristo ha sido enviado por el Padre “para que recibiéramos la filiación adoptiva”¹⁵⁴. De modo que, si con fe viva, creemos en su nombre, él nos da “poder de llegar a ser verdaderos hijos de Dios”¹⁵⁵. De este modo, también, entramos en la familia de Dios. Jesús dijo: “Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen”¹⁵⁶. El designio del Padre es el de que reproduzcamos “la imagen de su Hijo, para que sea Él el primogénito entre muchos hermanos”¹⁵⁷, es decir, por una configuración con Cristo que se incoa por la fe viva y la gracia santificante, somos ya realmente hermanos suyos y consecuentemente el Padre de Jesucristo se hace nuestro Padre.

Porque, por la gracia, somos, ya aquí en la tierra, hijos del Padre en el Hijo, somos “también herederos; herederos de Dios y coherede-

¹⁴⁶ Jn 3,16.

¹⁴⁷ 2Cor 5,18.

¹⁴⁸ 2Cor 5,21.

¹⁴⁹ Filp 2,8.

¹⁵⁰ Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 7.

¹⁵¹ Jn 1,29.

¹⁵² Cf. Rom 4,25.

¹⁵³ Concilio de Trento, Sesión 6^a, *Decreto sobre la justificación*, cn. 7: Dz 817.

¹⁵⁴ Gal 4,5.

¹⁵⁵ Cf. Jn 1,12.

¹⁵⁶ Lc 8,21; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris Mater*, 20.

¹⁵⁷ Rom 8,29.

ros de Cristo”¹⁵⁸. Nuestra resurrección gloriosa llevará a plenitud nuestra configuración con Cristo y podrá perfeccionar también, por ello, nuestra hermandad con Él, la cual se fundamenta en la conformidad con quien es “el primogénito entre muchos hermanos”¹⁵⁹. En todo caso, el sentido de la vida eterna que se nos promete aquí, aparece en el Nuevo Testamento como una participación en la herencia de Cristo. Porque nuestra filiación actual nos da derecho a ella, se ha de subrayar que ya ahora “somos ciudadanos del cielo”¹⁶⁰. Con respecto al cielo no somos “extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios”¹⁶¹. Es la misma idea que, en otras ocasiones, se expresa con la dialéctica de lo incoado y lo consumado: de modo incoado y espiritual ya hemos resucitado con Cristo en el Bautismo¹⁶²; ello exige de nosotros vivir como realmente resucitados¹⁶³; este modo de vivir garantiza que en la Parusía tendrá lugar la glorificación consumada por nuestra resurrección a imagen de Él: “Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también vosotros os manifestaréis con él revestidos de gloria”¹⁶⁴.

Una última palabra

La filosofía deviene simple mediación en una reflexión trascendental y teológica cuyo objeto se mantiene en su liderazgo y primacía, distante pero íntimo, separado y al tiempo cercano, más allá del ser pero Señor de la vida. Es una reflexión que se justifica sólo por la actitud ética suprema conscientemente asumida y ésta por la autenticidad del “*votum*” como deseo de una escalada ontológica hacia la comunión con el dinamismo que permea la vida.

El amor transforma la vida del mundo y de los hombres. Establece conceptos categoriales de contenidos aparentemente paradójicos para sistemas de pensamiento puramente racionalistas o lógicos. Concita a enlazar ideas de servidumbre y primacía, de acercamiento y distanciamiento, de apología y reflexión, de fe y su justificación,...

El Espíritu Santo actualiza la Pascua de Cristo con miras a la escatología de la creación. Actualiza también la revelación de Cristo.

¹⁵⁸ Rom 8,17.

¹⁵⁹ Rom 8,29.

¹⁶⁰ Cf. Filp 3,20.

¹⁶¹ Ef 2,19.

¹⁶² “*Sepultados con Él en el Bautismo, en el que también resucitásteis con Él*” (Col 2,12)

¹⁶³ “*Si habéis resucitado con Cristo, buscad lo de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios; apeted lo de arriba, no lo de la tierra*” (Col 3,1-2).

¹⁶⁴ Col 3,4.

Empuja hacia delante el Evangelio en el “todavía no” presente de la historia. Porque si Cristo nació sólo una vez; habló, murió y resucitó sólo una vez, esta “una vez” tiene que ser recibida, hecha raíces y producir fruto en una humanidad que se multiplica y diversifica de manera indefinida a través de las culturas, los espacios humanos y el desenvolvimiento del tiempo en la historia.

Debe realizarse una unión entre lo dado y lo inesperado, entre lo adquirido “de una vez por todas” y lo permanentemente inédito y nuevo. El Espíritu Santo, Espíritu de Jesús, se encarga de realizar todo esto; se comprende que él sea tanto “Espíritu de verdad” como Libertad. Puesto que la verdad, bíblicamente, es escatológica y a ella destina Dios las cosas. Concretamente, esto significa que las formas que conocemos, por verdaderas y respetables que sean, no constituyen la última palabra de las realidades que ellas traducen; los dogmas son perfectibles, la Iglesia, en sus estructuras, un sistema abierto.

El Verbo es la forma; el Espíritu el sopro. Jesús instituyó una Eucaristía, pronunció un Evangelio. El Espíritu los actualiza en lo inédito de la historia del mundo, une al primer Adán, abundante e inventor, con el Adán escatológico, omega del mundo que es también alfa; omega y alfa de la Iglesia. El Espíritu realiza todo esto a la vez en la verdad de aquel que se limita a recordar (Jn 14,26) y recibe lo que es de Cristo (16,14) y en la libertad de aquel que sopla donde quiere (3,8). El Espíritu es “confutador”. Así, en cierto sentido, Dios nos ha dicho y dado todo en Cristo y, sin embargo, hay algo nuevo, verdaderamente “sucede” algo en la historia.

Pero el Espíritu es “Espíritu de Jesucristo”. Se limita a realizar la obra de Jesucristo. No existe una “era” del Paráclito distinta de la de Jesucristo, como imaginó Joaquín de Fiore, traduciendo mal el sentimiento original y justo de que la historia está abierta a la esperanza y a la novedad. La catolicidad es la catolicidad de Cristo y la salud de la pneumatología radica en su referencia cristológica.

En esta fuerza, a la vez de Cristo y del Espíritu Santo, la Iglesia puede permanecer inmensamente abierta a fin de proseguir la realización de su catolicidad, que es también la de Cristo. Pero sólo puede hacerlo en el misterio porque es imposible poner en claro lo que está del lado de Dios y lo que no lo está.

Sólo el Espíritu sabe “qué” palabra se forma en el fondo de los corazones. Las épocas que creyeron poder decir “quién” estaba a favor de Dios y “quién” no lo estaba, fueron intolerantes, a veces crueles. Fueron épocas de “cristiandad”, no de catolicidad. La nuestra, lo hemos visto, está llamada de forma nueva a un encuentro de los pueblos, de las culturas, de las religiones: *Nostra Aetate* son las primeras palabras de la declaración conciliar sobre las religiones no

cristianas, pero la Iglesia católica confiesa expresamente, en su número segundo, la fe de la Iglesia, según la cual Cristo es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,16). Él continúa siendo el alfa y omega de la más amplia catolicidad que hace vivir, crecer y madurar de modo misterioso el Desconocido allende el Verbo.