

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA
DOGMATICA

VII. LOS NOVISIMOS

MICHAEL SCHMAUS

TEOLOGIA DOGMATICA

VII. LOS NOVISIMOS

Edición al cuidado
de

LUCIO GARCIA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Revisión Teológica
del

M. I. Sr. D. JOSE M.^a CABALLERO CUESTA
Canónigo Lectoral de Burgos

EDICIONES RIALP, S. A.

M A D R I D , 1 9 6 1

Título original alemán:
Katholische Dogmatik
(Max Hueber Verlag. München, 1958)

Traducción de
LUCIO GARCÍA ORTEGA y RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH

Todos los derechos reservados para todos los países de habla española
por EDICIONES RIALP, S. A.
Peciadados, 35.—MADRID

NÚMERO DE REGISTRO: 3940—60

DEPÓSITO LEGAL: M. 1.955.—1959

El volumen de la escatología, que ahora vuelve a aparecer en edición nueva, ha corrido el destino de los demás volúmenes: ha aumentado considerablemente. Por dos razones: desde la última edición, varios problemas, en especial el de la inmortalidad del alma y resurrección de los muertos, han sido objeto de la discusión teológica en tal medida, que exigen un tratamiento más amplio. La polaridad de plenitud individual y colectiva o entre la plenitud del alma espiritual que sobrevive a la muerte y la glorificación corporal a la vuelta de Cristo debía ser expuesta y explicada en esta obra con especial detenimiento. Además, en esta edición debía ser elaborado en todos sus aspectos el carácter cristológico de la escatología. La escatología aparece como plenitud de la cristología. Ello tiene su razón objetiva en que los novísimos son la plenitud de la vida y obra históricas de Jesús.

Los novísimos son entendidos y explicados en esta obra como integración de la persona y obra de Cristo en la totalidad de sí misma, no en el sentido de un pancristismo, sino en el sentido del misterio que circunscribimos con las palabras corpus Christi mysticum. Según este concepto-imagen, sólo la Cabeza y el Cuerpo, Cristo y la Iglesia, son el Christus totus, para usar una expresión de San

Agustín. La vida y obra de Cristo demuestran en ello su inagotable dinamismo. Tienden a incorporar al hombre en su propio movimiento. Sólo cuando eso ocurre plenamente, y en la medida en que no lo impida la libertad humana, encontrarán los acontecimientos del Gólgota y de la Pascua su plenitud de sentido. La passio Christi será integrada mediante la participación de los cristianos en passio tota. La resurrectio Christi será integrada mediante la misma participación en resurrectio tota. Claro es que esta tesis no puede ser entendida como que la obra de Cristo no fuera perfecta de por sí. Con la tesis se afirma más bien que la muerte y resurrección sólo representan su sentido salvador y su eficacia salvadora en la participación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo. En la época entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos siempre está presente como fuerza activa y plenificadora la resurrección de Cristo, a pesar de haber ocurrido en el pasado y haber ocurrido una sola vez. Es el acontecimiento en que está incluido, aunque no desarrollado, el futuro último de los hombres. El desarrollo ocurre cuando los hombres se entregan creyendo en Cristo con libre decisión. Con ello participan del pasado y fundamentan a la vez el futuro, comenzado entonces. La época intermedia es, por tanto, el tiempo de la decisión para el individuo y para la historia. Es un tiempo crítico. Continuamente tiene el carácter de crisis. La obra del Señor está hecha. Pero se trata de la cuestión crítica, de cómo se sitúan ante ella las generaciones que la siguen. En el siempre crítico presente se decide el futuro. Todos los presentes contemplan por encima del hombro el futuro. En cuanto futuro de salvación o de desgracia siempre está anticipado, sin dejar de ser futuro. El futuro y el pasado juntos son más que el solo pasado. Cristo y los cristianos son más que Cristo solo, no metafísicamente, pero sí desde el punto de vista de la historia sagrada de la salvación.

Ya en el prólogo a la cuarta edición se explicó por qué precede la escatología general a la particular. De cualquier modo que se ordene la serie, siempre habrá que cargar con desventajas. La presente edición sigue teniendo la división de conjunto de la anterior, porque con ella se ve más claro que el individuo se salva o se condena ciertamente como individuo, pero sólo dentro de una gran comunidad.

Para más datos bibliográficos puedo remitir a mi obra Von den Letzten Dingen, aparecida en 1948 en la editorial Regensberg, de Münster. Tengo que hacer observar también que los autores no citados en la exposición no aparecen tampoco en el índice de auto-

PROLOGO A LA QUINTA EDICION ALEMANA

res: aparecen, sin embargo, en el índice bibliográfico y son fáciles de encontrar porque tal índice tiene orden alfabético.

De nuevo tengo que dar las gracias a varios colaboradores. Han leído las pruebas de imprenta y preparado los índices. Son el párroco Georg Schmaus, los señores Gössman (Tokio) y las señoritas H. Merz y M. Boettcher.

Munich, Navidades de 1958.

M. SCHMAUS

LOS NOVISIMOS

El lugar teológico de la escatología

Para el hombre tiene importancia decisiva el hecho de que en último término busca su seguridad existencial y su vital plenitud en Dios y no en la naturaleza. Quien intenta ajustarse, como las plantas o el animal, al ritmo de la naturaleza y se contenta con ello se hace violencia a sí mismo, es decir, a la parte espiritual de sí mismo y a la semejanza a Dios en ella fundada. El hombre es distinto de la materia, de la planta y del animal porque es un ser personal. En Dios y sólo en El puede encontrar en definitiva el cobijo apropiado a su naturaleza y que representa la meta de su anhelo.

Dios se hizo accesible en Jesucristo. Desde el pecado original, es decir, desde el comienzo de la historia humana, el hombre necesita la liberación del pecado para ver dónde puede encontrar su verdadera salvación y para poder alcanzarla de hecho. Cristo, salvador del pecado, es el camino hacia Dios Padre (*Io. 14, 1*). La mirada hacia Dios y la esperanza en El se realiza, por tanto, en la mirada hacia el Cristo histórico y en la esperanza en El. La mirada

esperanzada hacia el cielo sólo puede realizarse en la mirada hacia la historia, a saber, en la mirada hacia la vida, muerte y resurrección de Cristo.

El hombre que se dirige al Señor mira hacia el pasado, hacia el “entonces” y “allí”, hacia el tiempo “cumplido”, cuya plenitud hizo el encarnado Hijo de Dios, hacia el tiempo cumplido en que vivió Cristo. La mirada hacia ese pasado no es un recuerdo vacío, pues el pasado no ha pasado del todo. No es sólo que el tiempo “cumplido” configure y fundamente, como todo pasado histórico, el presente, sino que está presente de algún modo en todo tiempo posterior, pues Cristo llena los siglos como prometió: “Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo” (*Mt.* 28, 20). El ojo que se vuelve a mirar al Señor que vivió, murió y resucitó en el mundo se vuelve, por tanto, hacia el Señor, que vive en la gloria del Padre y está presente entre los suyos, hacia Cristo, que, según San Pablo, se hizo espíritu, que existe con su cuerpo glorificado y en medio de los suyos, de su Iglesia, obra salvadoramente a favor suyo y a favor de todo el mundo (*II Cor.* 3, 17; cfr. la disertación de Ingo Hermann, en la Universidad de Munich, *Christus ist Pneuma geworden*).

Cristo, para siempre signado por la Cruz y Resurrección, glorificado ya, cumple su obra salvadora en la palabra y en los sacramentos de la Iglesia (cfr. vol. IV, § 176 b). Está presente en estos procesos como agente. Proclamación de la palabra y administración de los sacramentos de la Iglesia actualizan de algún modo las acciones salvadoras de Cristo, cada una de distinto modo, pero todas eficazmente. En esta actualización ocurre la presencia activamente salvadora de Cristo mismo. La presencia activa del Señor está oculta dentro de la historia. Desde la Ascensión está en nuestro mundo empírico relativamente presente y relativamente ausente. En efecto, está velado por las formas perecederas y transitorias de nuestro mundo actual. Pero tenemos la promesa de que el Señor saldrá de su ocultamiento y se manifestará en su figura desvelada. Esta su segunda venida traerá la plenitud de la historia y del cosmos. Tendrá, por tanto, a la vez, una función panhistórica y otra pancósmica. La primera venida puso los fundamentos de la segunda. Es su condición y comienzo. Sólo en la segunda venida se cumplirá su sentido. El Señor pasado, que es a la vez el presente, será, por tanto, también el futuro. Quien se dirige en la fe al Señor pasado y se vuelve con amor creyente al presente, mira a la vez en la esperanza hacia el

Señor futuro que se revelará en una hora venidera sólo para El conocida. La mirada al Señor abarca, pues, tres tiempos—pasado, presente y futuro—, y no como tres estadios de la historia que se siguieran uno a otro mecánicamente y se anularan uno a otro, de forma que el presente no fuera más que el punto de contacto del pasado con el futuro, sino como tres acontecimientos que recíprocamente se completan y soportan, se configuran y compenetran, aunque a la vez se muevan en una recta sucesiva e irreversible.

En este triple paso salvador del tiempo participa realmente el cristiano. Sólo participando de la muerte y resurrección del Señor alcanza la salvación. Dentro de la historia ello ocurre ocultamente, correspondiendo al ocultamiento de la presencia activa de Cristo mismo. Ambos ocultamientos acabarán a la vez. Cuando el Señor aparezca, también la participación en su vida entrará en el estadio de la Revelación. Entonces se cumplirá la unión con Cristo resucitado como existencia corporal glorificada de toda la humanidad y hasta de toda la creación. Sin embargo, al individuo se le concede ya una anteplenitud en el estado intermedio que va desde la muerte hasta la vuelta de Cristo. La esperanza última y verdadera se orienta, es cierto, a la resurrección de los muertos. Pero como el continuado vivir individual en comunidad con Cristo y con Dios es supuesto y condición de la pertenencia al mundo glorificado, a esta vida le conviene también la mayor importancia.

En este volumen vamos a exponer el futuro hacia que camina el cristiano basándonos en lo que sobre él se atestigua en la Sagrada Escritura y en la Tradición, según la garantía del magisterio eclesiástico. Como el futuro no será más que el pasado y presente cumplidos y desarrollados, revelados, no se puede hablar de él sin hablar también del pasado y del presente.

Supuesto de la esperanza futura del hombre es su capacidad de dirigirse hacia el futuro. No es evidente que lo pueda. El animal no tiene esperanza alguna en el futuro ni puede tenerla. El hombre, en cambio, es capaz de esperanza. Esto es para él tan esencial, como es esencial para el animal no tener esa capacidad. El hombre puede encaminarse hacia el futuro en razón de su estructura histórico-espiritual. Para él tiene sentido poner las esperanzas en el futuro en razón de la estructura histórico-temporal de la automanifestación de Dios. La exposición de los "Novísimos" comprende, por tanto, el estudio y descripción de la fundamental constitución histórico-temporal tanto del hombre como de la revelación divina.

Por estas reflexiones se verá que hay que tratar primero la doctrina de los novísimos de la humanidad y del cosmos, y después la de los novísimos del hombre individual. Contra este orden no habla el hecho de que para la mayoría de los hombres ocurra primero la escatología individual que la universal. En el orden de nuestra exposición importa que se vea la verdadera importancia de las partes.

PRIMERA PARTE
ESCATOLOGIA GENERAL

LA CONSTITUCION FUNDAMENTAL—TEMPORAL
E HISTORICA—DEL HOMBRE COMO CONDICION
DE UN FUTURO ULTIMO

§ 293 a

**La temporalidad e historicidad del hombre y la revelación
salvadora de Dios**

APARTADO 1.º

REFLEXION PREVIA:

FACTICIDAD Y CONCEPTO DE LA FUNDAMENTAL CONSTITUCION
Recepción HISTORICO-TEMPORAL DEL HOMBRE

1. *Autorrealización del hombre en la autotrascendencia*

Los numerosos ensayos antropológicos de la actualidad denuncian la inseguridad en que ha caído la autocomprensión del hombre. El hombre actual no sabe lo más próximo a sí mismo, ya no sabe qué es él mismo. La cuestión de qué es el hombre es planteada con tanta mayor claridad y contestada tanto más diversamente cuanto menos sabe el hombre a qué atenerse respecto a sí mismo. No vamos a seguir aquí las múltiples respuestas, en parte complementarias y en parte opuestas entre sí, propuestas desde los pensa-

dores y poetas griegos hasta los descubrimientos y exigencias de la actualidad. (Muchas de ellas pueden leerse en el resumen emprendido por Werner Sombart en la obra de su vejez *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938.)

La mayoría de las interpretaciones ven al hombre como una esencia que está en sí misma y se realiza en cada uno. La cuestión sobre el hombre es abordada en ellas prescindiendo de las múltiples realizaciones históricas. En tales métodos se intenta definir los elementos esenciales sin los que el hombre no es hombre. Con ello se escapa la abigarrada riqueza de lo humano. En tal definición esencial no se ve inmediatamente de qué es capaz el hombre según la prueba de sus acciones, qué cosas es capaz de emprender, qué se puede esperar y temer de él. Sólo llega a saber esto quien no sólo plantea la cuestión de la esencia abstrayendo de la realización histórica, sino que considera también los cambios de lo humano en el "aquí" y "ahora", en el "allí" y "entonces". Por este camino se llega desde la mera estática del hombre a su dinámica, desde lo que es a lo que hace o, al menos, puede hacer. La cuestión acerca de lo que hace o puede hacer no es una cuestión que pueda plantearse o lanzarse a capricho si se quiere saber qué es eso del hombre, pues la acción pertenece esencialmente al hombre. Lo que mentamos en la definición que delimita su ser no es una estructura muerta, sino una realidad ordenada a su acción, que saca la acción de sí misma. Por tanto, también en la definición esencial de Aristóteles, a saber, que el hombre es una viviente racional, está indicado o implicado el aspecto dinámico, pues el estar dotado de razón apunta a la actividad espiritual, al hecho de que el hombre se abre a la realidad. Si se quiere dar no sólo una definición abstracta, sino una descripción que roce la definición esencial e indique la plenitud de lo humano, hay que hablar expresamente del dinamismo del hombre. Desde este punto de vista se puede decir: el hombre, a diferencia de todas las demás estructuras existentes en nuestra experiencia, es un ser que puede y tiene que trascenderse a sí mismo en un horizonte infinito. Este sobrepasar el propio ser pertenece esencialmente al hombre. El hombre tiene un horizonte en el que vive. Está ordenado y se sabe y siente ordenado a una realidad, que es sin duda distinta de él, pero que necesita para llegar a su plenitud esencial. La autotranscendencia del hombre se realiza en todos los estratos de su ser, en el corporal, por ejemplo, mediante la respiración y toma de alimentación, en lo anímico mediante el amor, en lo espiritual mediante el conocimiento.

El hecho de la autotranscendencia del hombre no es puesto en duda por nadie. Pero los espíritus se dividen al definir más en concreto el horizonte en que el hombre vive. Aquí oímos respuestas opuestas. Vamos a enumerar algunas de las más importantes. Unos dicen que el hombre se trasciende en el mundo, sea entendido como fenómeno terreno y visible (Kant), como cultura en sus diversas creaciones (optimistas de la cultura del siglo XIX, por ejemplo, Hegel) o como la nada (Heidegger). Otros creyeron que el horizonte en que el hombre vive es un nuevo fenómeno de lo humano, o individual en forma de humanidad noble (Humanismo) de vida plena (Filosofía de la vida, tal como la defendió, por ejemplo, Dilthey), de superhombre (Nietzsche), o en forma de hombre colectivo, bien bajo la figura del pueblo, bien bajo la figura de la Humanidad total (bolchevismo, marxismo). Un tercer grupo ve el horizonte frente al que el hombre vive y tiene que vivir en una realidad personal distinta del mundo, en Dios. Una corriente tradicional une en esta convicción a los espíritus desde San Agustín y pasando por Pascal hasta Möhler, Newman y Kierkegaard. Cuando San Agustín dice que Dios nos hizo para El y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en El; cuando Pascal explica que el hombre se trasciende infinitamente a sí mismo; cuando la escuela de Tübingen y los teólogos actuales por ella influidos enseñan que el hombre sólo en Dios llega a sí mismo; cuando Kierkegaard predica que sólo el hombre que se mantiene ante Dios se encuentra a sí mismo, mientras que el hombre maldecido de Dios se pierde también a sí mismo, siempre se trata de la misma idea fundamental: sin Dios, el hombre se queda inacabado. Sólo en El logra su verdadera y plena vida y su auténtica figura espiritual. El hombre se distingue de los demás seres en que puede oír la voz de Dios y contestar a su palabra. En cuanto *homo orans* el hombre es dentro de la creación una creatura de tipo completamente especial. Como tal cumple su ser con pleno sentido. Una comprensión meramente intramundana del hombre tropieza con que el dolor, la muerte y el destierro del corazón no permiten al hombre llegar a su plenitud dentro del mundo. Lo que hay de verdadero en los dos primeros grupos de definiciones del horizonte humano es recogido y estructurado también por este último grupo. Pues la autotranscendencia del hombre en Dios ocurre pasando por el mundo y en un largo proceso de desarrollo, porque nadie puede llegar a Dios en un arranque inmediato. Pero la autotranscendencia no se detiene en el mundo. El *homo faber* es a la vez *homo orans* y viceversa.

2. *Temporeidad y temporalidad del hombre*

Para explicar más en concreto cómo se realiza la autotranscendencia del hombre en Dios y cómo llega el hombre a su verdadera mismidad es de suma importancia el hecho siguiente: el hombre no se posee a sí mismo con una fuerza que resuma su plenitud, de forma que en un único volverse hacia Dios pudiera expresarse exhaustivamente. La razón más profunda de ello es que no es espíritu puro como los ángeles, sino corpóreo-espiritual. Sólo se posee por tanto en la dispersión de una multiplicidad de posibilidades que no pueden ser realizadas simultáneamente. Por ejemplo, la vida humana está dividida en juventud y vejez, en la existencia de hombre y mujer. Es imposible realizar simultáneamente estas formas de vida. Si el hombre quiere agotar sus posibilidades, si quiere realizar su ser del modo a él apropiado y llevarlo así a plenitud, necesita una multiplicidad de pasos hacia Dios. Cada autotranscendencia hacia Dios le lleva un poco más cerca de su plenitud. Pero cada orientación hacia Dios está dirigida a una nueva posibilidad de entrega hasta que con la muerte se apagan todas las posibilidades y se alcanza la figura de ser que corresponde a los esfuerzos hechos durante la vida. La entrega humana a Dios y la plenitud de la existencia que sigue a la muerte se realizan por tanto en una serie sucesiva de decisiones del corazón humano. Tampoco la muerte da todavía la figura plena. Más allá de la muerte se continúa, bajo determinadas condiciones, el proceso de maduración del hombre (purificación, crecimiento del amor, resurrección de los muertos).

Llamamos temporeidad a la circunstancia de que el hombre no puede realizar sus posibilidades de una vez, sino sólo en una sucesión continua. Por temporeidad se debe entender, por tanto, la disposición y capacidad para obrar sucesivamente. La real sucesión del obrar debe ser designada con la palabra temporalidad. En cada entrega presente a Dios el hombre se alarga ya hacia la entrega próxima para la que tiene posibilidades en sí. Cada "ahora" humano está abierto a un futuro "después" y tiende hacia él. Y viceversa, cada actual autotranscendencia está acuñada por la pasada que sigue obrando en ella. Dado que siempre se abren nuevas posibilidades ante él, el hombre no puede esperar la plenitud de su ser del momento presente, sino sólo del futuro. Es un ser que vive hacia el futuro. El futuro está ya prefigurado por el pasado que acuña al presente. El hombre es, por tanto, un ser que vive desde el pasado

y por el presente hacia el futuro. No tiene ser acabado sino haciéndose. En la conciencia se manifiesta la tensión hacia el pasado y hacia el futuro como memoria y esperanza, de forma que también se puede decir: el hombre, a diferencia de Dios y a diferencia también de los animales, vive necesariamente de recuerdos y esperanzas. Véase vol. I, §§ 70 y 71.

Estas ideas necesitan todavía una profundización. La fundamental constitución temporal del hombre no significa que viva dentro del tiempo como en un espacio vacío y dentro de él cumpla su tarea. El tiempo no es como una forma vacía que el hombre llene. Tampoco es un escenario en que haga el papel que la vida le asigna. La temporeidad significa, más bien, que el hombre, a consecuencia de su más íntima manera de ser, vive también temporalmente, que no puede existir, por tanto, más que en el modo del tiempo, que, haga lo que haga, todo tiene el sello de la temporalidad. A consecuencia de su temporeidad el hombre produce tiempo con todo lo que hace, en cuanto que continuamente produce cambios en el mundo que habita y en él mismo. Y así, siendo tempóreo, se hace temporal. Sin embargo, en todo momento es él mismo. En todo momento se integra en la totalidad de su vida, y a la vez se hace nuevo en cada momento. Permanece y cambia.

Sin embargo, el tiempo no es sólo creación del hombre. Se encuentra más bien en la corriente de los tiempos, ya que vive en el mundo sometido al cambio y extendido desde el pasado por el presente hacia el futuro, y participa del cambio de ese mundo. El hombre, en cuanto empieza a estar en el mundo, es arrebatado y arrastrado por la corriente del tiempo, y a la vez logra contribuir a esa corriente, porque no desaparece en ella como una inmutable parte de ser.

El flujo del tiempo es unilíneo. Se parece a una recta, pues se mueve en una sola dirección irreversible. Con razón decimos que el tiempo desaparece, porque el respectivo momento pasa y no vuelve; el futuro llega para desaparecer también y dar un nuevo espacio. El pasado es irrepetible.

3. *Historicidad del hombre*

Temporeidad y temporalidad no son igual que historicidad en cuanto propiedad y en cuanto hecho. Pero son su presupuesto. La historicidad añade a la temporalidad algunos elementos nuevos: las

notas de la significatividad, de la libertad, de la publicidad, de la comunidad y finalidad. Si lo realizado libremente en el tiempo posee el carácter de la publicidad y tiene importancia para la comunidad, si pone en movimiento al mundo en cuanto totalidad o al menos a una parte importante de él, de forma que de ello nazcan incitaciones y desarrollos para el logro de una meta común en el futuro, hablamos de acontecimiento histórico.

Todo suceso de tales proporciones se basa en una decisión, en la decisión del individuo, que por su parte está apoyado en la totalidad, de la que es miembro, y que configura retroactivamente esa misma totalidad mediante su acción. La decisión supone la libertad. A la esencia de lo histórico pertenece, pues, la libertad realizada en el tiempo. El hombre es, por tanto, histórico en cuanto que existe dentro del tiempo como miembro de una comunidad en el modo de la libertad. Dentro de la filosofía actual ha acentuado la libertad—convicción fundamental del cristianismo—, aunque de modo exagerado, Kar Jaspers. La libertad del hombre no es ni caprichosa ni absoluta. El hombre está metido entre realidades que se sustraen a su poder disponer, está metido en una determinada situación histórica, en un pueblo determinado, en una familia concreta y dotado de determinadas fuerzas corporales y anímicas y a la vez limitado a sí mismo. Hölderlin describe esta situación de la manera siguiente

“...Pues
como empiezas permanecerás,
por mucho que hagan la necesidad
y la disciplina; lo más
lo puede el nacimiento,
y el rayo de luz primero
que encuentra el recién-nacido.”

(*Rheinhymne.*)

La libertad, para tener sentido, ha de estar ligada a las normas éticas apropiadas al ser del hombre, en especial al auténtico amor y en definitiva a Dios. La libertad de las criaturas es libertad ligada y obligada (M. Schmaus, *Kirche und Freiheit*, en MThZ 8 (1957) 20-40).

El hombre no puede todo lo que quiere ni le está permitido todo lo que puede, y no puede en cualquier tiempo todo lo que le es posible hacer, al menos no lo puede en cualquier tiempo si ha de ser con sentido y eficazmente. Para la decisión con sentido que aspira

al futuro es norma el momento apropiado. Si ocurre demasiado pronto estalla sin resultado en un espacio vacío. Si llega demasiado tarde, no puede recuperar lo perdido. Como la acción del hombre tiene el sello de la temporalidad y de la decisión, tiene el carácter de la unicidad (= *Einmaligkeit*) e irrepetibilidad. Lo hecho no puede borrarse de la historia a pesar de todos los esfuerzos.

La acción del hombre está dirigida a un fin. En la filosofía de la historia se hacen muchas y difíciles reflexiones sobre cuál sea la meta de la historia humana. Hasta hoy no se ha logrado, ni de lejos, la unidad de opiniones. Se verá que desde el punto de vista de la filosofía de la historia no puede ser contestada con seguridad la cuestión sobre la meta de la historia humana. Para quien cree en la Revelación, la meta última de la historia humana es la Revelación, sin velos, de la gloria de Dios en una creación transformada, y la felicidad de la criatura por ella condicionada. En último término, el fin último de la creación es la manifiesta aparición de Dios como amor y la respuesta amorosa de la criatura. Pero esto significa el reinado perfecto de Dios (*barileia tou theou*). Hacia este acontecimiento se mueven todos los sucesos de la historia. La historia corre, por tanto, hacia un fin. No es un eterno movimiento circular. No empieza continuamente desde el principio. Sino que se mueve hacia un punto que ya no pasará. El fin no es un corte mecánico del hilo histórico, sino un poder que obra previa, o mejor, retroactivamente desde el futuro en el presente. Ocurra lo que ocurra en la historia, todo está bajo el juicio y la bendición del último fin hacia el que camina. Véase Joh. Lotz, S. J., *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit*, Heidelberg, 1947. Idem, *Geschichtlichkeit und Ewigkeit*, en "Scholastik", 29 (1954), 481-504; ídem, *Zur Geschichtlichkeit des Menschen*, en "Scholastik" 26 (1951) 321-341.

APARTADO 2.º

LA TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD DEL HOMBRE EN EL TESTIMONIO DE LA REVELACION

1. Reflexión previa -

A quien considere la historia del espíritu le extrañará que el hombre no llegue a una verdadera comprensión de sí mismo, a lo más próximo y evidente que parece existir, mientras se vea exclusi-

vamente a su propia luz. Sólo se ve correctamente a la luz de la Revelación que Dios mismo enciende. Ciertamente que su sentido primero no es llevar al hombre a entenderse correctamente a sí mismo (§§ 108 y 109), pero también cumple esa función. Esto se ve con toda claridad en nuestra cuestión.

♫ Por esenciales que sean para el hombre la temporalidad e historicidad, ese hecho, con todas sus consecuencias, no ha sido, sin embargo, reconocido clara y seguramente en ninguna parte fuera del ámbito de la Revelación. Esto es tanto más admirable cuanto que el hombre se siente inevitablemente empujado a la cuestión de cuál sea el sentido de la historia; pero por falta de la necesaria experiencia no puede responderla. Se siente obligado a preguntar por el sentido de la historia, es decir, por el futuro, porque le urge conocer su propio destino y el destino de las comunidades que le rodean. No puede, por tanto, evitar la cuestión sobre el sentido de la historia.

Si intenta aclararlo, no puede contentarse con saber sólo un sentido penúltimo. Lo que anhela es conocer el sentido último. Por eso no podría satisfacerle el poder ver la evolución, decadencia y renacimiento de Estados, culturas o elementos culturales como el arte y la ciencia. Pero cuando intenta captar el fin último de la historia se encuentra en una situación sin salida. Para poder determinar y definir el último fin, debería poseer una visión panorámica de toda la historia. Tendría que encontrar en cierto modo un punto fuera de la historia, desde el que pudiera ver todo su transcurso. Como no le es posible, le falta el material, y sin él no puede emprender una interpretación última. Por eso, en este sentido todos los esfuerzos de la filosofía de la historia están condenados en definitiva al fracaso. Esto es tanto más amargo para el hombre cuanto que se trata de la interpretación de su propia existencia. Al hombre le es, pues, negada una verdadera y última autointerpretación mientras se mueva exclusivamente en el plano filosófico. Ciertamente que puede plantear la cuestión de cuál sea el sentido último de la historia; pero en el círculo que puede esclarecer, la filosofía no encuentra respuesta alguna a esta cuestión verdaderamente decisiva. Tiene que dejar, por tanto, abierta la cuestión. Dios da respuesta al hombre sobre esa cuestión abierta, y la da en Cristo. Dice, como hemos visto, que el sentido último de la historia es la vida perfecta en la participación de la existencia absoluta de Dios y de su plenitud de vida, es decir, del amor y verdad personificados; es, por tanto, la figura plena y perfecta del reino de Dios.

Cuando el hombre no es alcanzado por la interpretación divina

de él mismo, o cuando no está dispuesto a dejar abierta la cuestión para él irresoluble y a buscar la respuesta de Dios, sino que fuerza precipitadamente una respuesta, resultan por regla general numerosas interpretaciones equivocadas.

2. La representación hindú y griega

Vamos a mostrarlo brevemente en los dos países antiguos más importantes por su pensamiento filosófico y religioso: en India y Grecia. Por diversas que sean sus estructuras espirituales, en nuestra cuestión aparece algo común a ambos.

a) Por encima de todos los contrastes filosóficos y religiosos es patrimonio común de los pensadores hindúes la idea de que el mundo no tiene principio ni fin. No nació de la nada, y, por tanto, no retorna a ella. Se desarrolló desde un estado indeterminado hasta la multiplicidad de los fenómenos, y en cambios periódicos se recoge sobre sí mismo. Los períodos, las edades del mundo, llenan intervalos inmensurables. El espíritu del hindú se regala en números que dan vértigo, para indicar la duración del mundo hasta el año exacto. Vamos a explicar con algunos ejemplos tales extravagantes especulaciones. En cuatro edades se cumple la evolución del mundo. Sus nombres son *Krtayuga*, *Tretayuga*, *Dvaparayuga* y *Kaliyuga*. La evolución se cumple en línea siempre descendente, de forma que la última edad es la peor. Esto se expresa también en la duración decreciente de las edades. La primera dura en conjunto 4.800 años divinos (1.728.000 años solares); la segunda, 3.600 años divinos (1.296.000 años solares); la tercera, 2.400 años divinos (864.000 años solares), y la cuarta, 1.200 años divinos (432.000 años solares). A cada una de estas edades del mundo corresponde un color apropiado a su cualidad: blanco a la primera, rojo a la segunda, amarillo a la tercera, negro a la cuarta. Cuando han transcurrido las edades del mundo, sigue una larga pausa de reposo. Después empieza otra vez la evolución desde el principio y continúa en ciclos infinitos. Varios ciclos de cuatro edades forman a su vez unidades mayores. Cuando las edades del mundo han transcurrido mil veces, es decir, después de un día brahmánico, el universo se disuelve. Aparece una noche brahmánica que dura lo mismo que el día brahmánico. Trescientos sesenta días y 360 noches de Brahma forman un año brahmánico. Abarca 3.110.400.000.000 de años solares. Cien

años brahmánicos hacen una vida de Brahma. Hasta el momento ha transcurrido alrededor de media vida de Brahma. Al final de la vida brahmánica ocurre una universal catástrofe del mundo en forma de un incendio del mundo. Pero permanece la fina protomateria indeterminada. Y así puede recomenzar la evolución. Según otra representación de los escritos hindúes una vida brahmánica es un día del dios Visnú. No se pueden contar los días y noches de Visnú hasta ahora transcurridos ni tampoco el número de los que vendrán. Los granos de arena del Ganges y las gotas de la lluvia podrán ser contados, pero no el número de vidas brahmánicas transcurridas.

Por raras y extrañas que nos parezcan estas especulaciones, nos indican que el pensamiento hindú es ajeno a lo histórico. En períodos enormes se repite el acontecer del mundo inacabablemente, sin principio y sin fin. Es un eterno movimiento circular.

El alma del hombre está implicada y metida en ese movimiento. Rodeada de un fino cuerpo material trasmigra después de la muerte a otro viviente, a un dios, a un hombre de casta superior o inferior, a un animal, a una planta. Lo decisivo en ello es el *karma*, suma de las acciones buenas y malas al final de la vida pasada, que ha sellado el fino cuerpo material y lo fuerza a la correspondiente existencia nueva. Sólo cuando ya no quede *karma* alguno, cosa que en el hombre corriente sólo sucederá en un remotísimo futuro o no sucederá jamás, el ciclo de la vida alcanzará su fin en el *Nirwana*. La doctrina de la transmigración de las almas y del continuo renacimiento después de la muerte sitúa la consecución de un fin definitivo en una desesperada lejanía. Se expresa esto en una comparación usada no raras veces. El hombre es como un naufrago que es arrastrado por la mar azotada de tormenta en un bote pequeño y frágil, y busca anhelante un puerto salvador. Sabe que el puerto existe en alguna parte, pero no dónde está, ni cómo se llega a él, ni si la dirección emprendida aparta aún más del puerto. La meta, conseguir el *Nirwana*, es tan incierta como acertar a un pez cuando se arroja una piedra al agua. El movimiento circular que impera sobre el acontecer del mundo conduce al hombre a una transmigración sin fin. Véase H. W. Schomerus, *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung*, 1941.

La religión del Irán parece ser una excepción. Defiende un tiempo histórico que tiende hacia un fin y en ese sentido puede considerarse como una *praeparatio evangelica*. Véase F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Würzburg, 1926.

b) También en los pensadores y poetas griegos falta la idea de la historicidad del hombre, aunque tal falta no aparece en ellos en la misma forma crasa que en los hindúes. La razón más profunda es que en ellos no se abre camino con plena claridad el elemento de lo personal. Con ello faltó el supuesto más importante de una auténtica comprensión del carácter histórico del hombre, pues de lo personal depende la superioridad del hombre sobre la naturaleza y la unicidad (= *Einmaligkeit*), irrepetibilidad y carácter decisivo de la acción humana. El primado no pertenece a lo personal, ni siquiera a lo particular e individual, sino a lo universal y típico. El ser propio y verdadero conviene a la idea, sea que esté realizada en las cosas (Aristóteles), sea que exista fuera de ellas como modelo suyo (Platón). Bultmann caracteriza el pensamiento griego de la manera siguiente: “Lo intemporalmente universal, lo que es siempre lo mismo, es tenido en él como lo propiamente existente, a diferencia de la esfera del devenir y perecer a la que pertenecen lo particular y lo individual. En este horizonte de comprensión del ser se mueven los sistemas idealistas y materialistas de la filosofía griega. Y de esta comprensión del ser procede el hecho de que la idea griega del mundo esté orientada por la intuición del mundo como naturaleza. Pues en la naturaleza pueden observarse la regla y el orden y, sobre todo, se ve el ser auténticamente inmutable en el continuo paso de las constelaciones. Frente a él el acontecer concreto e histórico aparece como perteneciente a la esfera del devenir y perecer. La vida humana se convierte para los griegos en vida auténtica al elevarse en contemplación pensadora al reino de lo intemporalmente existente y lograr parte en él configurando el espíritu individual conforme al espíritu del todo. El hombre particular no encuentra, pues, el sentido de su existencia en su historia individual, sino en la configuración de lo universal, que constituye su ser de hombre, es decir, el ser de la razón, del espíritu.” *Adam, wo bist du?*, en “Die Wandlung”, 1 (1946), 26. Véase también el artículo *lego* del Kittels ThWN 69-140 de Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell, Schrenk; Thorleif Boman, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1954; Mich. Schmaus, vol. IV.

No falta en el pensamiento griego la idea de tiempo, pero el tiempo no tiene ninguna importancia. Heráclito, por ejemplo, proclama con voz enérgica el flujo de los tiempos. En la filosofía aristotélica el movimiento desempeña un gran papel. Pero el tiempo es una corriente en la que ningún momento tiene distinción cualitativa

ni destaca sobre los demás. El flujo de los tiempos no se mueve hacia un fin en sentido propio. Un incendio universal pondrá fin algún día a la figura actual del mundo, pero después empezará de nuevo el mismo transcurso. El futuro no produce creación nueva alguna, sino que hace retornar la antigua. Tampoco es la recta, que se mueve hacia un fin, el símbolo del pensamiento griego, sino que es el círculo. La idea del retorno periódico, del movimiento circular de las cosas fascinó desde muy pronto a los espíritus orientadores del mundo griego, y a través de las escuelas filosóficas de ellos dependientes, a círculos bastante amplios de la sociedad griega. Dice Aristóteles, por ejemplo: "Las entelequias, las fuerzas activas de configuración sobreviven a la catástrofe del mundo y vuelven a configurar al mundo y su acontecer en una repetición literal" (W. Jaeger, *Aristóteles*, 1923, 415 y sig.)

Se ve con especial claridad en la doctrina de la transmigración de las almas, venida de Oriente, ampliamente difundida y configurada por Platón en su idea de la inmortalidad.

La falta de conocimiento claro del carácter histórico del hombre corre paralela con el rebajamiento de la vida humana hasta convertirla en proceso de la naturaleza. La vida humana es un elemento del acontecer cósmico. "Para el helenismo la historia no es más que un fenómeno dentro del cosmos" (Stauffer). El hombre griego se siente primariamente a sí mismo, y también al mundo, como naturaleza, no como historia. Es significativo que Hölderlin, que espera el retorno de la Grecia mítica y pone en ello todas las esperanzas de salvación, vea en la naturaleza el ser supremo. R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, 1949.

Detrás de la imagen ahistórica del hombre y del mundo está la imagen ahistórica de Dios. Dios es una forma en descanso, idea flotante, conocimiento sumergido en sí mismo, voluntad ineficaz y fuerza que hace historia.

La imagen sensible de esta concepción del hombre y del mundo es, como hemos dicho, el círculo cerrado. La línea de la circunferencia retorna incesante y vuelve siempre a su comienzo. Su movimiento no tiene principio ni fin. No conduce, por tanto, a una meta definitiva. No conduce a nada, más que a sí mismo. A un movimiento humano representable por ese símbolo le amenaza, pues, el nihilismo. (Certo que el círculo—como casi todos los símbolos—tiene también un valor simbólico positivo. Existe en cierto modo el círculo bueno. Así es el círculo que no está cerrado desde el principio, sino que es producido por la fuerza creadora de Dios.

Es el movimiento que nace por voluntad de Dios, se alarga hasta la historia y vuelve de nuevo a Dios. En este movimiento circular se perfecciona y plenifica la creatura que sale de Dios. A la *descensio Dei* corresponde la *ascensio hominis*. Este círculo sólo alcanzará su figura plena y perfecta cuando todas las creaturas no separadas de Dios definitivamente hayan cumplido su retorno a Dios. Hasta entonces está en cierto modo abierto. San Buenaventura y Dante ven en el círculo así entendido un símbolo de la vida.)

3. Doctrina de la Revelación

a) Comparada con tales interpretaciones de la vida humana, la revelación atestiguada en el Antiguo y Nuevo Testamento, en la que la humanidad aprende la interpretación de sí misma dada por Dios mismo y, por tanto, auténtica y obligatoria, significa algo completamente revolucionario. Dios mismo funda y garantiza el carácter histórico del hombre. Dios es tal, que puede producir el ser histórico del hombre, pues es obrar poderoso, voluntad abrasadora e incluso apasionada. Es espíritu y poder a la vez. Es personal con suma intensidad. Dios creó al mundo y al hombre en el modo del tiempo y de la historia (*Gen.* 1, 1; 2, 4; *Hebr.* 1, 2; 11, 3). Puso al mundo y al hombre un comienzo. También causará el fin que ha determinado ya (*Mc.* 13, 39). Aquí no puede oírse nada de infinitos círculos y transmigraciones incalculables. Máximo Confesor llama al eterno retorno “la inmortalidad del morir”, la eternización de la muerte (*Carta 7*; PG 91, 437). San Agustín explica: “No sé qué cosa más terrible pueda pensarse que esta opinión” (*Carta 166*, 9; Cfr. *De haeresibus*, c. 43; *De civitate Dei*, I, XII, c. 10, 11, 19, 20). Con tales palabras hablaron dos teólogos cristianos casi milenio y medio antes de Nietzsche lo que se le ocurría en sus mejores horas al profeta del eterno retorno, pero que no pudo mantener. Se estremece con la idea de que lo pequeño y raquíptico va a eternizarse. “¡Oh! ¡El hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño vuelve eternamente! ¡Desnudos los vi una vez a ambos, al más grande y al más pequeño de los hombres: demasiado semejantes uno a otro, demasiado humano también el más grande! También el más grande demasiado pequeño. ¡Esto me aburrió del hombre! ¡También retorna el más pequeño! Esto me aburrió de toda la existencia. ¡Qué asco, asco, asco!” Sin embargo. Nietzsche convirtió la doctrina del retorno de todas las cosas en dogma fun-

damental de su filosofía. Véase R. Schneider, *Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte*, 1946.

b) Dios, que es distinto del mundo y en todo diverso de él, que determina con fuerza omnipotente y llena de espíritu lo que le agrada, que vive antes de la historia humana (*Eph.* 1, 4; *Iud.* 25; *Io.* 8, 58; 17, 5. 24; *1 Pet.* 1, 20) y sobrevive a todos los sucesos terrenos (*Ps.* 90 [89], 2; 102 [101], 26; *Prov.* 8. 22 y sigs.; *Io.* 17, 5. 14), el primero (*Is.* 41, 4; 44, 6; 48, 2) y el último (*Is.* 41, 4; 44, 6; *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13) lo ha creado todo con su omnipotente palabra (*Io.* 1, 3) y ha fijado la duración de todo ser. Llama al mundo desde su forma actual a otra forma nueva desconocida según su decisión. Dentro del comienzo fijado por Dios y del fin por El dispuesto se mueve el mundo en una evolución temporal. “Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche” (*Gen.* 8, 22). “Todo tiene su tiempo, y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su hora. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de herir y tiempo de curar; tiempo de destruir y tiempo de edificar; tiempo de llorar y tiempo de reír; tiempo de lamentarse y tiempo de danzar; tiempo de esparcir las piedras y tiempo de amontonarlas; tiempo de abrazarse y tiempo de separarse; tiempo de ganar y tiempo de perder; tiempo de guardar y tiempo de tirar; tiempo de rasgar y tiempo de coser; tiempo de callar y tiempo de hablar; tiempo de amar y tiempo de aborrecer; tiempo de guerra y tiempo de paz.

¿Qué provecho saca el que se afana de aquello que hace? Yo he mirado el trabajo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que en él se ocupen. Todo lo hace El apropiado a su tiempo, y ha puesto, además, en el alma la idea de la perduración, sin que pueda el hombre descubrir la obra de Dios desde el principio hasta el fin” (*Ecl.* 3, 1-12).

c) El tiempo se funda en la acción recíproca de las cosas y en su variación por ello condicionada. Representa el transcurso, el ritmo del devenir desde el comienzo hacia el final. Dios ha creado, por tanto, el tiempo, ya que ha ordenado las cosas y las energías del mundo de tal manera que están relacionadas unas con otras en acción recíproca y en ello sufren y producen un continuo cambio hasta que llegue el estado que tiene que ser alcanzado según la voluntad de Dios, que es superior al mundo.

A la hora determinada por El, Dios llamó al hombre al mundo,

para que lo configurara y transformara libremente (*Gen.* 1, 15). Confió al hombre la continuación histórica de la obra de la creación. Mediante la administración de la tierra el hombre debe desarrollar y perfeccionar su propio ser mediante la acción histórica. A la hora determinada por Dios será de nuevo llamado. Entonces tendrá que rendir cuentas del valor de sus obras (*Act.* 17, 31).

La ley según la cual el mundo empezó su transcurso domina toda su duración. Tiene a Dios por Señor (*Ps.* 33 [32], 9; 119 [118], 91; *Eclo.* 43, 26; *Sab.* 16, 24 y sigs.). Con su voluntad omnipotente abarca Dios todos sus tiempos (*Apoc.* 6, 16). La estructura del mundo como totalidad y también lo más pequeño y particular está cobijado bajo su protección. En su mano está en qué tiempo dentro del transcurso del mundo existirá, llegará y pasará cada cosa. El da la lluvia, los frutos y la comida en el tiempo oportuno (*Ier.* 5, 24; *Deut.* 11, 14; *Ps.* 145 [144], 15). Los días y las estaciones, verano e invierno, día y noche, el sol como emperador del día y la luna y las estrellas como dominadoras de la noche han sido dados por El y le obedecen (*Ph.* 74 [73], 16; 136 [135], 8). Nada podría existir si El no quisiera. Nada se conservaría si su espíritu imperecedero no estuviera en todo (*Sp.* 11, 25 y sigs.).

Su actividad es todavía más amplia. No es sólo que cree y conserve el mundo en el modo del tiempo, sino que también obra todo acontecer temporal y ordena todos los acontecimientos a un fin. Tiene un plan eterno que tiene que ser cumplido en cualquier caso y a través de todas las dificultades y resistencias (*I Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 11; 2, 7; 3, 21; *Act.* 2, 23; *Eclo.* 23, 20; *Mat.* 13, 35; 25, 34; *Rom.* 9, 2, y *Pet.* 3, 4-10). Nada puede ocurrir sin que Dios lo haya permitido, sin que El lo quiera y haya querido como ocurre. Todo lo que ocurre en el mundo, todo lo que le acontece al hombre, todo lo que el hombre hace libremente, Dios lo hace (*Is.* 24, 11; 26, 12; 45, 11; *Ex.* 24, 10; *Deut.* 3, 24; 2, 3, 7; *Jos.* 24, 31; *Ps.* 66 [65], 3, 5; *Ier.* 50, 25; 51, 10). Incluso cuando calla sigue siendo el poderoso conductor de la historia. También obra en el silencio. El silencio de Dios es activo, a pesar de los gritos de los paganos y de los gestos revolucionarios de los reyes de la tierra. "El que mora en los cielos se ríe, Yavé se burla de ellos" (*Ps.* 2, 4). Dios usa para su acción histórica como instrumentos los poderes naturales y los pueblos. El ordena los poderes enemigos en su plan histórico de forma que precisamente en su obstinación antidivina se convierten en realizadores de sus decisiones. El nunca saciado instinto de presa y el titánico impulso de poder son en la mano de Dios un

medio para la realización de su plan histórico (*Is.* 10, 5-34; 44, 24-45. 1-13; *Ier.* 17, 5-22; 25, 8-14; *Ecq.* 21, 23-32). El asirio es sólo el hacha con que corta, la sierra que maneja. Nabucodonosor, el señor del mundo, es su siervo. Ciro, el conquistador del mundo, fué creado por El. La victoria del persa es en realidad victoria de Dios. No es el hombre quien hace saltar los cerrojos de las ciudades enemigas, sino que es Dios quien los destruye. Todos los vencedores de la historia son instrumentos de Dios sin que lo sepan. Persiguen sus planes egoístas y con ello cumplen los planes de Dios. Cuando los realizadores del plan histórico de Dios, elegidos por El, hayan cumplido su tarea, serán también sometidos a juicio. No pueden, por tanto, engorgullecerse con el vano esplendor de su éxito ni elevarse sobre los vencidos como favoritos de la providencia divina. Por eso la historia es también su palabra; por sus obras habla Dios con los hombres. Ninguna desgracia puede caer sobre los hombres antes de que El lo permita (*Apoc.* 6, 2). Sólo cuando el Cordero abre el sello del libro de los destinos pueden irrumpir las tribulaciones sobre los hombres. Cada una de ellas conduce al mundo un poco más cerca de su fin. Como con voces de trueno llama Dios a sus mensajeros, a los que traen la desgracia, con un cuádruple "Ven" (*Apoc.* 6, 3 y sigs).

La obra de la criatura no es rebajada con ello a una mera apariencia. Aunque Dios es el autor de todo acontecer, el transcurso de la historia depende, sin embargo, del hombre. Todas las acciones de la criatura son acciones de Dios, sin embargo la criatura es responsable de sus obras. Su acción, precisamente por ser creada, es decir, unilateralmente dependiente, es soportada por la acción de Dios creador. La libre decisión del hombre está incorporada a la decisión de Dios en una incomprensible compenetración de la acción humana y divina (*Apoc.* 2, 26).

Dios llama a la voluntad del hombre. Las decisiones particulares del hombre tienen significación normativa para el destino de toda la humanidad, para el transcurso de la historia universal e incluso para el estado del cosmos. El pecado del primer hombre significa, dentro del comienzo y fin puestos por Dios, un comienzo de desgracia puesto por el hombre. En la decisión del primer hombre se decidió todo el futuro humano. En un momento se decidió la suerte de la historia. La acción de rebelión egoísta en la que el hombre intentó configurar su vida con autonomía atea y convertirse en señor de su existencia con un deseo de independencia que desconocía su verdadero estado y sustraerse al dominio de Dios, no es un suceso

ocurrido en un momento indiferente y sin consecuencias del que después se habla como de una monstruosidad pasada hace mucho tiempo; determina más bien todo el futuro, tiene fuerza continuadora a través de todos los milenios de la historia humana hasta su última hora (*Is.* 51, 1; *Ecq.* 33, 34; *Mal.* 2, 15). Se convierte en un poder siempre presente, malaventurado, que trastorna todos los órdenes y que humilla y esclaviza al hombre mismo. Arrojó a la humanidad a una triple miseria, a la miseria del pecado, del dolor y de la muerte (según E. Stauffer, *Theologie des NT.*, 1948, 4.^a edición).

Se extiende hasta toda la vida de la creación. El hombre es por voluntad de Dios representante de toda la creación. Esto se ve en su dominio sobre ella, pero con especial fatalidad en el hecho de que la creación fué arrastrada a la maldición. Pues toda la creación fué sometida por la decisión antidivina del hombre, señor suyo puesto por Dios, a la esclavitud de la caducidad. A cualquier parte de la creación que se dirija la mirada se ofrece la imagen de la caducidad. Este es el primer gran poder del cosmos. El cosmos no es capaz de producir vida imperecedera. Está inevitablemente bajo la ley de la muerte. Mientras que entre los griegos la historia humana era un fenómeno dentro de la vida cósmica, según la Revelación cristiana el acontecer cósmico es un fenómeno dentro de la historia humana. El hombre es el destino del mundo (*Rom.* 8, 19-23; *Gen.* 3, 14-19). Véase vol. II, § 134.

Dios dejó al hombre, que empezó su historia con el pecado, continuar según la ley de su comienzo (*Rom.* 2, 18-32; 3, 9-20; 2, 32; *Act.* 17, 16-31). Permitió que el pecado se embraveciera abandonándolo a su propio peso. Y así, los hombres cayeron de pecado en pecado, de abismo en abismo, de autodestrucción en autodestrucción. La historia humana cayó plenamente bajo el signo de su primera hora (*Rom.* 7, 24; *Gal.* 3, 22). Por el creciente peso del pecado crecieron el dolor y el tormento. La carga de la vida se hizo cada vez más opresiva, porque la culpa de la humanidad se hizo cada vez más grande.

El no que el hombre egoísta y autónomo dijo a Dios se continuó en el no al hermano. La voluntad pecaminosa revela su negación destructora del modo más terrible en el homicidio. Desde el asesinato de Abel parte una ancha corriente de sangre a través de la historia. Ejércitos y pueblos se aniquilan matándose unos a otros. Un inacabable resonar de guerra y de gritos de guerra, un gemir de los oprimidos y sometidos resuena a través de la historia. Si perse-

guimos la huella de la culpa llegaremos al comienzo de la historia humana.

Sin embargo, la desgracia no debía, según el plan de Dios, durar eternamente. A lo largo de los tiempos Dios dió a la historia la dirección hacia el tiempo venidero de la salvación. Los que recibieron el rayo de esperanza ofrecido en las promesas divinas empezaron a esperar en un suceso futuro. De múltiples modos mantuvo Dios despiertas estas esperanzas. Todas sus acciones históricas pretendieron evitar que la humanidad se acostumbrara al estado de perdición y soterrara sus esperanzas en el tiempo futuro. Los profetas y la ley sirvieron a este fin. En la ley iba a ser mantenido en inquietud el corazón humano caído en el pecado, de forma que pudiera quedarle la huella de su miseria y el anhelo de su liberación.

d) Cuando llegó a la plenitud de los tiempos (*Hebr.* 1, 2; *Gal.* 4, 4; *Mar.* 1, 15; *Luc.* 4, 21), Dios mismo, por medio de la Encarnación de su Hijo Unigénito, puso dentro de la historia humana un nuevo principio histórico de tal poder, que todos los tiempos venideros están bajo su signo. Todo lo anterior estaba dirigido a la hora de este nuevo comienzo. Todo lo consiguiente es determinado por él. Sin embargo, también la época empezada por él está, por su parte, orientada hacia un futuro, hacia la plenitud definitiva. Pues la época salvadora empezada por la entrada de Dios en la historia humana es tal que también en ella sigue actuando todavía la ley del pecado original, de forma que en ella la salvación está escondida. La época definitiva de la salvación en la que es superada totalmente la desventura todavía no ha llegado. Está al llegar, pero todavía no ha llegado en su figura definitiva. El tiempo cumplido empezado en Cristo es, por tanto, también un tiempo de promesa, un tiempo de plenitud prometedor. No se sabe cuándo sonará la hora de la plenitud completa, pero nada hay más seguro que llegará. A esta llegada está dirigida la mirada de todos los cristianos. En todas las decisiones y acontecimientos terrenos se realiza el movimiento hacia ese fin. (Véase O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristlichen Zeit und Geschichtsauffassung*, Zürich, 1948, 2.^a edición.)

En el movimiento hacia el fin está incorporado todo el cosmos. Del mismo modo que tuvo que participar en el comienzo de la historia humana debe participar también en su final. También él está bajo la ley del futuro. Caducidad y muerte, desorden, caos y poder

diabólico no son dominadores eternos. El cosmos camina hacia la hora de la liberación y de la transformación. Todavía duran el tormento y el dolor, pero su miseria no es indefinida. Todos los tormentos y angustias de muerte no son más que los dolores de parto en que se anuncia la nueva creación. Por tanto, toda la creación y el cosmos con ella tiene un transcurso caracterizado por las principales estaciones: creación, pecado, Cristo, fin del mundo, vuelta de Cristo (*Rom.* 8, 19-23).

Dentro de la historia universal se realiza la historia del individuo, entretejida indisolublemente con la historia universal, influyendo en ella y por ella influida. El individuo, según la Revelación, no es una mera ruedecilla en una gran máquina ni sólo una ola en el mar, sino que tiene significación insustituible. Es un ser existente en sí y por sí. Dios dirige su atención no sólo al paso de la totalidad, sino también al destino del individuo, y precisamente de este individuo, aunque la dirige a él dentro del marco de la totalidad. En la narración del libro de Job se ve claramente que Dios dedica su tiempo y su interés a la vida de cada hombre. Tampoco el hombre particular vive, según dicen los mitos y doctrinas hindúes, en una transmigración infinita que jamás llega al final. Está más bien de camino hacia una meta, tenso entre el nacimiento y la muerte, es irrepetible y único. Está bajo el peso de una decisión irrevocable. De ella depende si la meta previamente dada es conseguida o no. A la consecución o fallo de la meta se unen la salvación y la desgracia.

Una vez que el hombre entra en la marcha de la historia no puede volver atrás. Participa del destino de la totalidad, con su decisión contribuye al estado de la historia universal y con ello causa a la vez su propia salvación o desgracia. La participación en el destino del mundo ocurre, por una parte, en el hecho de que el hombre nace dentro de una determinada situación histórica, dentro de una familia determinada, dentro de un pueblo concreto. Pero en definitiva ocurre de forma que está implicado en el pecado que ocurrió al comienzo de la historia, pero también en el comienzo nuevo puesto por Cristo. El hombre es, por tanto, alcanzado por el peso y la bendición del pasado omnipresente. Participa en el comienzo en Cristo, en cuanto que se hacen eficaces para él la muerte y la resurrección de Cristo. Estos acontecimientos únicos, irrepetibles, realizados en una determinada hora histórica y en un lugar concreto son de algún modo actualizados para los cristianos por medio de los sacramentos, de forma que son introducidos en su esfera

de acción. No vamos a estudiar aquí el modo de esta actualización. Y así acuñado por el pasado, al hombre le es impuesto caminar hacia el futuro que se levanta ante él. El individuo determina el modo de su futuro por el modo de su vida y obrar terrenos. Las decisiones del hombre particular tienen, por tanto, una importancia escatológica incalculable. Al sellar su destino dentro de la totalidad contribuye a la figura definitiva de esa misma totalidad.

La vida humana tiene este carácter decisivo en cada momento. Pero hay en ella días y horas que están especialmente cargadas con el peso de la decisión. Tales horas no pueden ser desperdiciadas, so pena de que toda la vida caiga bajo la maldición del "demasiado tarde" (*Gal.* 6, 9; *Lc.* 19, 9, 42; *1^o Cor.* 8, 21). El tiempo en que los destinos se configuran en su forma definitiva pasa silencioso e inadvertido. Por eso se puede pasar por alto su rápida marcha y no oír su precipitado paso. Por eso se dice que hay que aprovechar el tiempo. Cada momento tiene un valor insustituible. Por eso tiene que ser aprovechado (*Col.* 4, 5; *Eph.* 5, 16; *Gal.* 16, 9; *Mt.* 4, 26 y sigs.; 21, 41; *Io.* 4, 36). Como nadie sabe cuándo se termina el plazo que se le ha fijado, hay que estar siempre dispuestos (*Lc.* 19, 14 y sigs.; *Mt.* 25, 11). Como según esto la historia universal está bajo la ley del futuro, también la vida individual está bajo ella (*Rom.* 3, 12; *Act.* 17, 31; *I Pet.* 1, 5). Del mismo modo que el pasado está siempre presente para la totalidad y para el individuo, también lo está el futuro, (La anterior exposición se atiende ampliamente a E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, 4.^a edic.)

APARTADO 3.º

DE LA HISTORICIDAD DEL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO MODERNO

La comprensión histórica del hombre siguió siendo característica del pensamiento cristiano. Es significativo que con el apartamiento del cristianismo se perdiera también la comprensión del carácter histórico del hombre. Continuamente se confirma que sólo hay una verdadera comprensión del hombre, cuando el hombre no intenta entenderse exclusivamente desde sí mismo, sino que permite que Dios le diga qué es y quién es. Sólo podemos lla-

mar la atención brevemente sobre algunos fenómenos de la historia del espíritu, más para aclarar la tesis propuesta con algunos ejemplos, que para dar una visión histórica exhaustiva.

1. *La Ilustración*

El racionalismo, sistema llegado a plena madurez en el siglo XVIII, que creyó poder penetrar toda la realidad con la razón y que sólo concedió validez a lo racionalmente comprensible, tuvo poco sentido para el carácter histórico del hombre; intentó más bien liberarle de la carga de lo histórico. Lo ocurrido en el transcurso de la historia es en realidad para el hombre no sólo enriquecimiento y aclaración, sino también carga. La culpa de los antepasados, y también la herencia de cultura y conocimiento recibida por ellos, pesan sobre las generaciones venideras. En consecuencia puede ocurrir que la generación que vive sea asaltada por la tentación de sacudir la pesada herencia y volver a lo "puramente" humano que no está todavía tarado por la cultura surgida a través de siglos y milenios; puede ocurrir que quiera empezar desde el principio. Tal proceso se realizó en la época de la Ilustración. Unos con la razón y otros con el sentimiento creyeron poder alcanzar lo puramente humano todavía no tarado históricamente.

La Ilustración racionalista, por hablar únicamente de ella, sólo concedió realidad y validez a lo que podía existir ante la llamada sana razón del hombre. La repulsa del peso histórico se emprendió en esta época con tanta mayor ligereza cuanto que precisamente entonces se comprobó cuán poco fidedignas son muchas veces las afirmaciones de la historia. El entendimiento vió sus defectos. Se pudo decir: la razón ha vencido, lo viejo ha sido evitado. Cierto que no se pudo prescindir de la larga tradición cristiana, de modo tan perfecto, que se renunciara totalmente a la historicidad del hombre. Aunque no se retuvo mayor cosa del pasado, se esperó con más intensidad de la segunda dirección del transcurso histórico, del futuro. Lo que el pasado y el presente negaban a la aclaración de la existencia, lo daba, se decía, el futuro. Con un verdadero sentimiento de triunfo se proclamó el eterno progreso que llevaría a la humanidad de grado en grado cada vez más alta en ascensión indefinida. Uno de los espíritus representativos exclama mirando orgullosamente hacia el futuro y despectivamente hacia el superado pasado: "vivimos en un siglo que se hace cada día más ilustrado, de forma que

todos los siglos pasados, en comparación con él, parecen puras tinieblas" (Pierre Bayle). Tales exclamaciones, que en la Ilustración se unieron en un potente coro, denuncian una escatología mundanizada que no conoce ningún fin determinado de la evolución humana, pero que se basa en la incommovible fe en que la humanidad está siempre de camino hacia condiciones de existencia más elevadas y puras, cuyos contornos se esfuman en indeterminadas y nebulosas lejanías. Cfr. G. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes* (1680-1715), traducido por H. Wegener, Hamburg, 1939; ídem, *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrh.*, traducido por H. Wegener y K. Linnebach, Hamburgo, 1939.

La idea impulsora de tales esperanzas fué la concepción dominante, cada vez con mayor fuerza desde el Renacimiento, de que la historia humana se mueve hacia una definitiva meta intramundana en un proceso continuamente progresivo. El estado definitivo esperado representa, según la convicción de la fe en el progreso, un orden en el que impera la razón y son satisfechas todas las necesidades de tipo político, económico, social, artístico y científico. Como ejemplo de ello vamos a esbozar la concepción de Manuel Kant. Manifiesta la esperanza de que el género humano camina de lo peor a lo mejor en una continua evolución ascendente. Aunque la evolución exterior y técnica se anticipen temporalmente a la moral, las disposiciones del hombre se desarrollarán incontenibles y se impondrán por fin. Este estado ideal significa la disolución de la fe eclesiástica por la fe religiosa, que no es más que una fe racional universal. El imperio de la razón se manifestará en una perfecta constitución del Estado, que sólo puede ser republicana. El camino hacia ello está caracterizado por el hecho de que la violencia de los poderosos se hará poco a poco más pequeña y el seguimiento a las leyes se hará poco a poco más perfecto. Los hombres harán que desaparezca del todo la mayor dificultad de lo moral: la guerra. El camino hacia el imperio universal de la razón es acertado por las revoluciones. Cuando los hombres participan universalmente en la imposición revolucionaria de la razón se puede decir que el reino de Dios está cerca.

Lo que dice Kant en estas concepciones llenó a muchos espíritus de los siglos XVIII y XIX. Herder, por ejemplo, opina que la humanidad que hay que realizar en un proceso progresivo intrahistórico; es aludida con la imagen bíblica de la ciudad de Dios. De modo semejante pensaron Lessing y Goethe. Véase J. Pieper, *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid 1955.

2. *La filosofía romántica*

Los débiles restos de comprensión histórica del hombre existentes todavía en la Ilustración, son recuperados de nuevo en amplia corriente por la filosofía y teología románticas, aunque no en toda su pureza. Es sobre todo Hegel quien entra de nuevo en una interpretación histórica del mundo y del hombre. La razón o la Idea se desarrolla en tesis, antítesis y síntesis hacia estructuras siempre superiores, hasta lograr su forma suprema en el Estado. El individuo respectivo es un grado de transición en este poderoso proceso del devenir. Hegel no concede el valor de lo histórico a cualquier fenómeno, sino sólo a aquel que se ajusta con sentido a la totalidad. También Cristo, cuya historicidad acentuó con gran energía, es un grado de transición en el camino de la encarnación de Dios y de la divinización del hombre. La historia universal es el camino del auto-desarrollo del espíritu. La razón no puede descansar en ninguna parte. Camina de una posición a otra, y en ese caminar adquiere una plenitud cada vez más rica y una conciencia de sí misma cada vez más viva.

En numerosas y múltiples formas, en las personalidades individuales, en los espíritus del pueblo, en las estructuras objetivas de la cultura, en la ciencia y economía, en la religión y en el arte, en el Estado y en el derecho, el espíritu camina hacia su meta. Cada fenómeno particular tiene su tarea en este camino gradual. Cuando es cumplida, la existencia de aquel que la cumplió adquiere sentido. Desaparece del escenario de la historia y desaparece para siempre. No existe una reaparición de lo ya hundido. La evolución continúa en una línea constante. Su imagen es la recta, no el círculo que vuelve sobre sí mismo. Precisamente cuando el espíritu se ha representado en una personalidad o en un pueblo con perfección correspondiente al grado alcanzado, la figura que lo representa está ya madura para su desaparición. La evolución camina sobre sí misma hacia una nueva época de la historia universal. Sin embargo, no camina en un transcurso eterno. Por mucho que la fe en el progreso y la idea del devenir fueran patrimonio común de la época y fueran justificadas continuamente desde la filosofía de Hegel, Hegel mismo vió el fin de la evolución en el Estado prusiano. La historia ha llegado a su fin en él. Dentro del Estado, a su vez, es la filosofía hegeliana la forma en que el espíritu ha llegado a la conciencia perfecta de sí mismo. Esta fué la opinión del filósofo. Vemos

que la filosofía de Hegel es escatología mundanizada, con más claridad todavía que la Ilustración. Es la doctrina de un estado que debe ser logrado e incluso que está ya logrado y se puede indicar exactamente y hacia el que tiende toda la evolución. Esta doctrina escatológica tiene un carácter secularizado, ya que rodea al mundo con el nimbo de lo divino y la atribuye el supremo valor que en verdad sólo el Dios personal posee.

En la escatología hegeliana sólo llega a su plenitud el todo, pero no el individuo. Al contrario, lo particular no puede llegar a plena validez en el monismo panteísta de Hegel. Lo particular no tiene ser ni derecho propios. El individuo está orientado en último término y sometido plenamente al Estado. El Estado es todo. El individuo no es nada. La escatología de Hegel es colectivista. Confróntese Fr. Schnabel, *Deutsche Geschichte im/ neuzehnten Jahrhundert*, III, 3.ª edición (1954), 1-30.

3. Nietzsche y Kierkegaard

Contra la desvalorización hegeliana del individuo a favor de la totalidad hicieron frente, durante el siglo XIX sobre todo, Nietzsche y Kierkegaard. El uno intentó dar su dignidad al individuo abriéndole el camino hacia el superhombre, cierto que situándolo a la vez ante la nada; el otro, llevándolo ante la presencia de Dios. La acentuación del individuo parece a primera vista ser favorable al conocimiento de la historicidad del hombre. Sin embargo, no tienen plena comprensión de la historicidad humana, pues Nietzsche la desconoce totalmente, y Kierkegaard no le ve clara.

Esto no impide suponer que Nietzsche, como la mayoría de los filósofos importantes del siglo XIX, fué un escatologista encubierto. La meta de su doctrina secularizada del último fin no se llama Dios, ni Estado, ni cultura, sino superhombre. Toda la historia humana está al servicio de la evolución del superhombre. El superhombre es aquel que tiene ánimo y fuerza para romper todas las tablas anteriores por las que se haya orientado la humanidad y crearlas nuevas en todos los terrenos. Tienen validez porque el superhombre las crea. Da una nueva verdad. Es verdadero lo que él declara verdadero, y lo es porque él determina que lo sea. Es bueno lo que él declara bueno, y lo es porque él establece que es bueno. También en el terreno de lo histórico tiene validez lo que él declara histórico. Para sustraerse a la objeción de que la realidad histórica no está en ma-

nos del hombre, de que el hombre vuelve la vista a la historia como a un dato inmutable pero no puede producirla, Nietzsche introduce la doctrina del eterno retorno de las cosas. "Todo pasa, todo vuelve; eternas vueltas da la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despidе, todo vuelve a saludarse; eternamente se es fiel el anillo del ser." "Tú enseñas—dicen los animales a Zaratustra—que hay un gran año del devenir, un enorme gran año: como un reloj de arena tiene que dar continuamente vueltas para que de nuevo se acumule y fluya... Y si quisieras morir, ahora también sabemos cómo te hablarías a ti mismo: ahora muero y desaparezco y en el ahora soy una nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero vuelve el nudo de las causas en que he sido devorado, que me volverá a crear." Lo pasado retorna por tanto. Y así llega, aunque ha pasado, a la mano del superhombre, y éste puede someterlo a su mandato. El pensamiento de Nietzsche es, por lo tanto, escatológico. Pero su escatología tiene una medida de mundanización que apenas puede ser superada. Pues la meta es el hombre individual, descrito de tal manera que en él se vuelven a encontrar muchos rasgos del verdadero Dios. Es una usurpación de Dios. Esta escatología, lograda en la cumbre de la secularización, es fundamentada por la doctrina del eterno retorno de las cosas. Al superhombre se le concede valor absoluto. Todo lo demás es radicalmente desestimado. En eterno círculo, en eterna repetición unísona, se mueven todas las cosas y los hombres hacia el superhombre o en torno suyo sin tener valor propio. Esta escatología es, por tanto, individualista y colectivista a la vez. Pero sobre todo es atea. En Nietzsche se ve manifiestamente que el hombre que se libera de Dios sólo puede sustraerse al sin sentido de la vida divinizándose a su semejanza y esclavizándose al Dios que él mismo se ha creado.

La idea del eterno retorno nos sale al paso también en el monismo filosófico del siglo XIX. En su matiz mecanicista supone un eterno retorno de la materia, y en su matiz biológico un eterno retorno de la vida celular (por ejemplo, L. A. Feurbach, Darwin, Haeckel).

La doctrina del eterno retorno significa en último término una renuncia al sentido definitivo de la historia.

También el teólogo protestante Kierkegaard proclamó el mensaje del valor del individuo, y no sólo, como Nietzsche, el valor de un individuo, sino el de cada uno. La salvación de cada uno es el anhelo fundamental de Kierkegaard. Se logra decidiéndose incondi-

cionalmente por Dios. Sólo en Dios se logra el hombre a sí mismo; quien pierde a Dios se pierde también a sí mismo. La mundanización, la divinización de lo indiferente es una de las muchas formas de desesperación descritas por Kierkegaard. A pesar de la fuerte acentuación del individuo y del carácter decisivo de su acción, Kierkegaard no vió con claridad la historicidad del hombre. Por una parte, explica: "La dignidad eterna del hombre es, en efecto, su capacidad de adquirir una historia; lo divino de él es que, si quiere, puede dar hasta continuidad a esta historia." Por otra parte, parece que limita esta historia a la intimidad. En el interior del hombre ocurre la decisión a favor o en contra de Dios, a favor o en contra de sí mismo. Kierkegaard no quiere unir la decisión contra Dios; el pecado, con el pecado de Adán. El pecado del individuo no empieza al comienzo de la historia humana, sino en el individuo mismo. El pecado original no tiene, por tanto, significación fundamental para cada hombre. Cierto que se puede decir que la pecaminosidad del género humano tiene una historia en cuanto que el género humano no empieza en cada uno, sino que se continúa desde Adán a través de todas las generaciones. Pero los pecados y los pecadores no están unidos por una continuidad que los abarque. Cada hombre representa en su decisión por Dios o contra Dios un nuevo comienzo. Cada uno decide su destino como individuo, no como miembro de una serie. Más aún, el destino de cada uno está en la punta del momento en que ocurre la decisión. La decisión tiene que ser encontrada de nuevo a cada momento dentro de la situación impuesta al hombre. Por rechazar la continuidad histórica, Kierkegaard no llega a una plena comprensión del carácter histórico del cristianismo. Cierto que acentúa frente a la infravaloración hegeliana del individuo que Dios se reveló en Cristo en un punto de la historia, que la salvación se funda en la relación con el Cristo histórico. Pero su concepción es estático-puntual. No puede explicar cómo el individuo puede unirse al Cristo histórico porque no hay ningún puente que conduzca desde el ahora al entonces. En lucha contra Hegel, acentuó unilateralmente el permanente carácter decisivo de la historia y pasó por alto la continuidad entre el entonces y el hoy. Véase T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, traducido por J. Meyer-Lüne, 1927. R. Guardini, *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, en *Unterscheidung des Christlichen* (1935), 466-496. R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, 1946; ídem, *Bibliogra-*

phische Einführung in das Studium der Philosophie 4 (1948). J. Wahl, *Etudes Kierkegaardienes*, 1938-51. J. Hihleberg, *Sören Kierkegaard*, Londres, 1954. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*.

4. Heidegger y Jaspers

Heidegger ha llevado consecuentemente hasta su fin muchas ideas de Kierkegaard, aunque por lo demás está muy lejos del teólogo protestante y muy cerca de Nietzsche. Su pensamiento, en lo que puede captarse en las obras hasta ahora existentes, es una decidida escatología mundana. Temporalidad e historicidad definen la estructura fundamental del hombre. El tiempo objetivo y la historia se basan en la constitución temporal e histórica del hombre. La temporalidad se manifiesta en que el hombre "se adelanta" a su propia posibilidad, a su poder ser más propio, sintiendo y comprendiendo su existencia, aceptándola con sus limitaciones y cargas de forma que con ello vuelve a la existencia tal como siempre fué, vuelve a lo "sido", abriendo así su situación y ganándola en el encuentro activo con este su presente. La existencia se extiende, por tanto, en tres direcciones: hacia el futuro, desde él hacia el pasado y a través de éste hacia el presente. La existencia "temporaliza" así el tiempo. Pasado, presente y futuro están, según la filosofía existencial, esencialmente unidos entre sí y entretnejidos uno con otro. El pasado no es lo que ocurrió en un determinado momento de tiempo y ahora está pasado, sino lo que incide soportando y basando o impidiendo y dificultando en el presente como efecto de lo sido, constituyendo, por tanto, un elemento eficaz del presente. El futuro no es sencillamente un momento temporal que no ha llegado a ser realmente, pero que será alguna vez, sino lo que se adelanta hasta el presente en esperanzas y temores como tarea y meta, constituyendo, por tanto, un elemento activo del presente. El presente mismo no es el inextenso punto de contacto del pasado que se está sumergiendo y del futuro que se eleva, sino el tiempo obrado por lo sido y venidero. Lo sido y lo venidero, que se unen en el presente en una totalidad unitaria, tienen, según la filosofía existencial, el carácter de carga o peso. El pasado no se ve en su actividad exigente, sino que es entendido como presión, como limitación de la libertad de acción, como forzosidad de una decisión determinada. De modo análogo el futuro no es lo que hay que esperar, sino lo que hay que temer. Lo mismo que el pasado pesa sobre el presente y fuerza al

hombre a la decisión. Entre la carga del pasado y la presión del futuro el momento contiene una aguda crisis. Esto se ve todavía más claro si se tiene en cuenta la última y más propia posibilidad del hombre. Es la muerte. En vista de la muerte, de su seguridad fáctica y de la inseguridad de su momento, el hombre se ve obligado a dar al momento que se le concede tal plenitud, reuniendo todas sus fuerzas, que el sentido de la vida se hace independiente de la insegura perduración porque es concentrado en el momento puntiforme. En esta representación no hay ningún lugar para un flujo de los tiempos que abarque el pasado y el futuro, que oriente el pasado hacia el futuro, en el que el futuro recoja la herencia del pasado. Queda únicamente el momento aislado cara a la muerte, a la nada. El hombre siente esta situación suya en el acorde de la angustia. Cada momento exige de quien quiere hacer una vida propia, a diferencia de la existencia masiva de aquellos que se dejan arrastrar y llevar por la opinión pública, la tensión de todas sus fuerzas, la resolutividad del incondicional comprometerse. Esto tiene su sentido y su valor en sí mismo.

Con la temporalidad está estrechamente relacionada la historicidad. La temporalidad del hombre se convierte en historicidad en cuanto que el compromiso incondicional realizado en el vértice del momento es condicionado por la situación producida por la comunidad que abarca al individuo. En la medida que el individuo está implicado en la comunidad, la temporalidad se convierte en historicidad. El individuo se encuentra una herencia que es el resultado del pasado de las comunidades concretas en las que vive y con las que vive. Su comportamiento histórico consiste en que se apropia y acepta la herencia encontrada. En ellos no tiene importancia cuál sea la herencia encontrada y apropiada. Lo decisivo es el modo de apropiación. Importa exclusivamente que la existencia en el acto de apropiación alcance una decisión última. La tarea que tiene que ser realizada no consiste, como piensa la filosofía de la vida, en la continuación creadora de la configuración de la herencia recibida, sino en la intensidad de la aceptación. La autenticidad de la tarea no necesita legitimarse en una irrepetibilidad individual. Puede conservarse también en formas general o típicamente repetidas sin perder profundidad ni intimidad. La intensidad de la apropiación de lo recibido decrece continuamente. Tiene que ser, por tanto, alcanzada con continuos esfuerzos. La verdadera vida transcurre así en una continua repetición del compromiso incondicional. Aunque

todas las figuras de la vida humana se manifiesten caducas y todos los fines y valoraciones de los pueblos cambien, en el compromiso incondicional dentro de una situación cualquiera previamente dada desde fuera hay un valor último y absoluto que se eleva sobre cualquier relatividad de las situaciones históricas y de los fines materiales. La repetición enseñada por la filosofía existencial es esencialmente distinta del eterno retorno de las cosas en el sentido de Nietzsche. En éste se trata del círculo del acontecer, en el que vuelve la realidad objetiva con todas sus circunstancias particulares. En la filosofía existencial se trata, en cambio, del acto de la existencia que tiene que ser continuamente realizado, sea cual sea la situación en último término indiferente. No pregunta por el modo, por el contenido, sino solamente por el hecho.

Como según la filosofía existencial el mundo en que vive el hombre tiene el carácter de la terribilidad, su relación con la herencia histórica recibida está también sellada por la extrañeza y terribilidad. Como todo pasado, también la herencia histórica, el acontecer del pasado de una comunidad, es sentido como presión y carga. Es problemático que el hombre que acepta tal herencia pueda dominarla. El sentido de la acción humana está en el compromiso incondicional, lo mismo si conduce al éxito que si conduce al fracaso. Jaspers continúa estas ideas de la filosofía existencial hasta sus últimas consecuencias. Niega la posibilidad de un éxito duradero. Lo grande, según él, aparece en el mundo en un salto y desaparece al realizarse, ya que la tarea está en la punta del momento y desaparece con él. El hombre fracasa necesaria y esencialmente.

Si consideramos en conjunto las ideas aquí ofrecidas de la filosofía existencial podemos decir que la última palabra de esta filosofía es la muerte. La muerte es la suprema y extrema posibilidad por la que se realiza la existencia. Es una posibilidad omnipresente, de la que el hombre se hace consciente en la angustia. Más allá de la muerte la filosofía existencial no puede abrir ningún horizonte. Conoce un fin y una meta de la existencia sellada por la temporalidad y finitud. El fin es la nada. Por tanto, en último término es una escatología nihilista o un nihilismo escatológico. No significa ninguna solución el hecho de que llame a superar la derelicción del ser con decisión trágico-heroica. Sobre la cuestión de si la "nada" puede ser para Heidegger el paso no explícito ni explicitado hacia Dios, véase M. Müller, *Existenzphilosophie im gelstigen Leben der*

Gegenwart, Heidelberg, 1958, 2.^a edic.; B. Welte, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, Freiburg, 1945; ídem, *Gemeinschaft des Glaubens*, Freiburg, 1952.

5. Marx y Engels

En lucha contra el idealismo hegeliano, y a la vez con ayuda del método hegeliano, desarrolló Karl Marx su doctrina de que el mundo no debe ser sólo contemplado, sino que tiene que ser cambiado para que el hombre pueda vivir en libertad. El hombre caído bajo el imperio de la máquina y de los medios de producción debe ser liberado de su esclavitud mediante una nueva forma de economía y sociedad. La evolución conduce a través de la dictadura del proletariado a la sociedad sin clases y sin Estado. Esto es el paraíso anhelado por los hombres y prometido en todos los mitos. También Friedrich Engels profetiza que llegará una organización de la producción en la que el trabajo productivo no será ya un medio de servidumbre, sino de liberación, en cuanto que ofrecerá a cada uno ocasión de configurar y confirmar todas sus capacidades espirituales y corporales en todas las direcciones, en la que el trabajo se convertirá de pesada carga en placer. Mientras no se alcance el paraíso terreno, la fuerza e incluso el terror no sólo están permitidos, sino que son necesarios. El bolchevismo y el comunismo han cometido en esto un error decisivo. Defienden, en efecto, la opinión de que la libertad puede ser conseguida a través de la esclavitud. Sin embargo, la libertad sólo puede ser conseguida con libertad (Kant). Véase Th. Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittliche Idee*, 1921; ídem, "Die Philosophie Ferdinand Lassalles", en *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart* (1926), 164-203; G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Freiburg, 1952; J. Hommes, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1955; ídem, *Zwiespaltiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, 1953; ídem, *Krise der Freiheit, Hegel-Marx-Heidegger*, 1958.

6. Crítica

Estas y otras imágenes del futuro son descendientes secularizados y, por así decirlo, hijos ilegítimos e imposibles de legitimar de la esperanza cristiana en el futuro. Lo que según la revelación

cristiana es figura trascendente del futuro es prometido por ellos como estado final intramundano e intrahistórico. Sin la revelación de una meta definitiva de la historia difícilmente serían imaginables tales visiones intramundanas del futuro. Pero la verdadera y legítima esperanza en el futuro ha degenerado en ellas en utopía y fanatismo. La convicción de un progreso inacabable, lejos de ser confirmada por la experiencia, es negada por ella. Esta indica más bien que los hombres se destruyen a sí mismos. Ya en el año 1849 decía Donoso Cortés: "La humanidad se apresura a grandes pasos hacia el seguro destino del despotismo... Este despotismo desarrollará una fuerza de destrucción que será más grande y poderosa que todo lo que hemos conocido hasta ahora."

La doctrina de un fin definitivo intramundano de la humanidad parece basarse a primera vista en un gran optimismo. Sin embargo, como contradice a la experiencia humana, su optimismo es ilegítimo. En ella está justificada la convicción de que la historia humana no transcurre sin sentido y sin resultado. Existe de hecho una definitiva plenitud de la historia. Sin embargo, está más allá de ella. Hacia ella mira el cristiano en la esperanza. El optimismo intramundano es la muerte de tal esperanza. Y viceversa, tal esperanza recoge el auténtico anhelo del optimismo sin caer en su utópico fanatismo.

Por otra parte, la convicción de que no hay ninguna meta definitiva intramundana de la historia no representa pesimismo alguno, pues por una parte esta fe conoce una auténtica meta hacia la que camina con un sobrio sentido de la realidad. Además, no exige de la configuración intrahistórica del mundo. El cristiano no atribuye duración definitiva a las figuras intrahistóricas. Pero se sabe obligado por mandato de Dios a dedicar todos sus esfuerzos a la respectiva figura caduca de la vida política, económica y social. Incluso está convencido de que las figuras mundanas por él producidas continuarán existiendo a pesar de su carácter caduco en el cielo nuevo y tierra nueva de modo transfigurado, ya que Dios conserva el sentido que cumplen en la creación por Él transformada.

El error fundamental de la fe en el progreso, no razonada por ninguna investigación científica, sino alimentada de un sentimiento irracional, estriba en su falsa antropología. Desconoce el pecado original del hombre y en este aspecto tiene un optimismo justificado respecto a las posibilidades humanas. Por otra parte, desconoce la dignidad única que corresponde al individuo a consecuencia de su personalidad. Infraestima, por tanto, al hombre, ya que ve en él

únicamente un medio para la evolución universal de la historia. Su concepción del hombre es, por tanto, objetiva y colectivista, mientras que la concepción bíblica de la historia es universalista y personalista a la vez. Véase W. Zorn, *Fortschritt*, en "Saeculum" 4 (1943, 340-345).

En vista de las experiencias que los hombres hacen con la historia se comprende que la convicción del sin sentido último y falta de resultados de la historia y del hombre individual tenga muchos partidarios (nihilismo). También estas dos formas del nihilismo (nihilismo absoluto y relativo) son hijos degenerados de la Revelación cristiana. El nihilismo está alimentado de dos motivos cristianos, a saber, de la doctrina de la creación a partir de la nada, y a la vez de la amenaza de Dios de que los infieles a la alianza perderán la verdadera y propia existencia y caerán bajo la justicia, segunda muerte. Sólo donde existe la idea del origen de las cosas a partir de la nada puede surgir la opinión y el deseo de que las cosas vuelvan de nuevo a la nada o de que puedan ser vueltas a la nada.

Respecto al nihilismo absoluto hay que decir que sólo Dios podría dejar sumergir las cosas de nuevo en la nada, dejando de conservarlas (Cfr. § 111). Sin embargo, se nos ha asegurado que Dios no entregará las cosas a la nada, pues creó el universo para que existiera. Todas las obras de Dios existirán, por tanto, eternamente, aunque desde el último día existirán en una figura transformada (Cfr. § 111).

Por tanto, queda como cierto que la temporalidad e historicidad del hombre sólo son conocidas con seguridad en su verdadero ser y en su importancia dentro del ámbito de la revelación. Sólo donde el hombre ha alcanzado una auténtica comprensión de sí mismo, porque ha aceptado la autocomprensión regalada por Dios, creador de la naturaleza humana, han sido comprendidas en su verdadero sentido la temporalidad e historicidad como estructuras fundamentales del ser humano.

Sin embargo, en la Revelación sobrenatural el hombre no sólo se entera de que es histórico, sino que la Revelación misma es una acción histórica de Dios en el hombre. El hombre no sólo ha sido creado por Dios como ser histórico, sino que la Revelación en la que el hombre alcanza seguridad sobre sí mismo funda por su parte historia, en cuanto que ocurre en una acción histórica de Dios. Vamos a estudiar ahora el carácter histórico de la Revelación. Para la comprensión de la doctrina de los Novísimos es fundamental el

carácter histórico de la Revelación. Pues es Dios, que se abre a sí mismo al hombre en una acción histórica, quien conduce la historia empezada por El hasta su último fin, que a la vez es la plenitud de su autorrevelación, y con ello el cumplimiento de todo lo que ha prometido. Véase Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, traducido por P. Henrici S. J., Stuttgart, 1955; R. Guardini, *Die Macht*, Würzburg, 1951.

LA HISTORICIDAD DE LA REVELACION COMO
CONDICION DE UN FUTURO ULTIMO

APARTADO 1.º

FUNDAMENTOS

Es instructivo para la estrecha relación entre Revelación e historia el hecho de que la historicidad de la Revelación fuera problemática, cuando la Revelación misma se hizo problemática, a saber, en la Ilustración, que fué a la vez antihistórica y antirrevelacionista. Ambas exclusiones se condicionan recíprocamente. La Ilustración del siglo XVIII intentó resolver el cristianismo en verdades racionales universalmente válidas. En la polémica religiosa con el pastor Göze de Hamburgo explica Lessing: "Verdades históricas casuales jamás pueden convertirse en argumento de verdades racionales necesarias" (K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, 1929). La Ilustración puede ser entendida como el proceso de la razón contra la historia (Windelband). Se puede añadir que es también el proceso del sentimiento y presentimiento humanos contra la historia (G. Müller). En consecuencia, también es el proceso contra la Revelación ocurrida a modo de proceso histórico e incluso creador de historia. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, 1925.

La historia fué sentida ya por el Renacimiento y por la Refor-

ma como una carga en el sentido actualmente formulado con claridad por la filosofía existencial, como una carga que tenía que ser arrojada si se quería continuar caminando libremente. El Renacimiento rechazó la historia medieval y se remitió a lo humano, que creyó realizado en el helenismo. La Reforma se remitió a la figura del cristianismo antes de su evolución histórica en la época postapostólica, por la que en opinión de Lutero fué desfigurado. Se aprendió a distinguir entre el cristianismo como idea y la Iglesia como fenómeno histórico. Se rechazó la segunda, que se había formado a través de los siglos, y se aceptó el primero, que se creyó encontrar en la Escritura. El más radical intento de prescindir de la historia fué emprendido por la Ilustración. No sólo prescindió de una determinada fase de la historia para quedarse después en cualquier estadio de su transcurso, sino que prescindió de toda historia. Qui-so descubrir al hombre en su puro ser racional, tal como es en sí, sin deformaciones por culpa de las realizaciones históricas. Con esta disposición de ánimo se plantea también la cuestión de la esencia del cristianismo. Creyó poder ver la esencia ideal del cristianismo en su contenido ético racional, en su noble humanidad. Todo lo histórico, eclesiástico y confesional es, según eso, revestimiento inesencial y desaparece con el progreso de la cultura humana.

Los teólogos de la escuela católica de Tübingen (Möhler, Drey, Staudenmaier, Kuhn) acentuaron, en cambio, la historicidad de la Revelación y del cristianismo. Esto fué una aportación teológica de primer rango, aunque por ella quedaron algunas heridas de la difícil lucha en quienes la llevaron a cabo. A través de todo el siglo XIX pudo la teología católica construir sobre el hecho de la escuela de Tübingen. Véase Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiliger Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mainz, 1942; ídem, *Geist des Christentums und der Katholizismus*, Mainz, 1940.

Cierto que en el cristianismo hay verdades eternas, inmutables y universalmente válidas. Pero no son verdades racionales evidentes, sino que se basan en hechos históricos. Tienen su validez porque son garantizadas por el Cristo histórico, no porque sean vistas por la razón humana. Los acontecimientos narrados en la Escritura no son revestimientos catequético-pedagógicos, a través de los cuales se entrevea un contenido eterno de verdad, sino que son los modos históricos en que Dios habla con los hombres y obra en ellos.

En ello está una fundamental diferencia entre la Revelación cristiana y todas las formaciones religiosas no cristianas. Siempre que

el hombre se eleva sobre la vida diaria a la esfera de lo religioso, fuera del cristianismo, se trata de una huída del mundo y de la historia con sus cambios y tribulaciones hacia el reino de lo espiritual. Eso ocurre en Platón, en Plotino, que habla de la huída del uno hacia el uno. Eso ocurre en la religión romana. Cicerón, por ejemplo, clasificó con gran meticulosidad y extensión las manifestaciones de la providencia divina, pero no conoció la idea de que Dios se manifiesta en los sucesos y situaciones de la historia. Lo mismo ocurre en la India. De las religiones indias dice Söderblom, historiador, sueco y protestante, de las religiones: "En los Upanishdas, cumplimiento del Veda, se presiente un paisaje ensoñado, del que surgen como símbolos las flores de loto, los granos de arroz, el mono y el gato o la oruga, cuyo arrastrarse de hoja a hoja simboliza la transmigración de las almas. Cuando se alude a sucesos toma la forma de conversación filosófica. Los acontecimientos son la mortificación, la regulación de la respiración, la concentración del sentido interior y el sueño profundo. Todo se desarrolla en torno a la vida interior y al estado del alma. Los dioses vedas flanquean la vida humana y se mezclan en ella, pero se preocupan poco de ella" (*Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, 1942; véase también H. W. Schomerus, *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung*, 1941). "La meta es la contemplación del Brahman-Atman, la unidad del alma propia con el alma del mundo. El fin de los ejercicios ascéticos y de la contemplación es la paz eterna, que se encuentra en el ser eterno." En plena oposición con esto todo en el AT, es acción, situación concreta, historia. Söderblom dice: "Las personalidades hierven de pasión y energía. Los leones, cedros y encinas aparecen en la superficie figurativa. El paisaje, lo mismo que la vida del pueblo y los destinos y luchas de las tribus y pequeños reinos, surgen vivos ante nuestros ojos. Aquí Dios jamás es problema. Es omnipotentemente cercano, amenazante, peligroso, terrible. Ciertamente también conocen otros dioses, pero para el pueblo de Dios adorarlos es un punible adulterio. Dios interviene a cada momento en la vida del pueblo y en la del individuo. El gran tema no son los movimientos del alma, los ejercicios corporales y espirituales y, finalmente, la perfección de lo eterno uno, sino que el gran tema es siempre el derecho y la justicia. Con una pasión que no tiene igual en los anales de la humanidad, los profetas están llenos de celo por la justicia y la verdad, aunque ello les cueste a ellos y a su amado pueblo tormentos y reprobación" (Söderblom, 257). En otro texto describe el mismo autor la diferen-

cia de la manera siguiente: “Las dos ideas más importantes y significativas de Dios son el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el celoso Yavé, que libró a su pueblo de Egipto; el Señor de los profetas, por una parte, y por otra, la Atman-Brahman de los Upanishlas. Brahman-Atman es una divinidad que no quiere, que no manda jamás, con la que, sin embargo, el hombre debe unirse o reconocer su unidad. Yavé es todo voluntad y mandato, excitación, ira y misericordia; es celoso del derecho y de la verdad, es una divinidad que exige sometimiento y obediencia. Sería petulancia querer unirse con El o querer ver y afirmar la unidad de un hombre con El. Para ello es demasiado alto, demasiado poderoso, demasiado incomprendible, demasiado divino. Pero el hombre tiene que obedecerle y confiarse incondicionalmente a El, abandonarse a El. Entonces brilla la luz a través de todas las tinieblas en el camino de su vida hasta las puertas de la muerte” (Söderblom, 258).

También se puede definir la oposición entre la Revelación bíblica y las revelaciones no cristianas diciendo que en el primer caso el Dios personal se manifiesta en obras históricas, mientras que en el otro aparece la naturaleza con su numinoso poderío. Esta oposición alcanza su punto culminante en la lucha a muerte de Elías, el profeta del Dios uno, distinto del mundo y creador de la historia contra los dioses paganos, Baales y sus profetas, en tiempo del rey Acab y de su esposa Jezabel (*I Reg. 17: II Reg. 2, 12*).

Los dioses naturales aparecen figurados en los mitos. Los dioses míticos son personificaciones de las fuerzas y acontecimientos naturales vividos en su poder numinoso por un hombre capaz de figurarlos, por un genio religioso. Su formación puede ser entendida así: las vivencias, visiones y anhelos que suben del interior se dirigen a la naturaleza. Ella promete cumplimiento; toma, por tanto, para el hombre que cree en la naturaleza la función de Dios. El hombre es capaz de divinizar la naturaleza porque ella es una huella de Dios por su origen divino. Es más de lo que puede percibirse con los sentidos. Tiene otro aspecto misterioso. El hombre lo siente y presente con su órgano religioso. Ese aspecto llena toda la naturaleza, pero se espesa en ciertos lugares con especial fuerza, allí donde la naturaleza revela su poderío: en la muerte, en el nacimiento, en el eros, en la luz, en la oscuridad, etc. El hombre puede separar de Dios el misterio del mundo y entender el mundo como autónomo precisamente por su carácter divino. Cuando quien se dirige al mundo está dotado de fuerza creadora, configura el misterio operante y fluente en la naturaleza con imágenes claramente

te dibujadas. Con ello proyecta las imágenes de lo divino, que viven en las honduras de sí mismo, en una figura externa. Los dioses míticos nacen, por tanto, en el corazón del hombre. La naturaleza da el material para soñarlos. Los demás hombres no dotados de fuerza creadora de configuración les reconocen validez también por su propia experiencia. Y así, los dioses nacidos en el corazón de un hombre adquieren importancia también para otros e incluso para toda una comunidad. Los dioses jamás tienen figura definitiva. Están en continuo fluir, como las vivencias del hombre mismo. De estos dioses creados por el hombre cuentan sus creadores y sus creyentes ciertas historias. Pero no se puede decir de ellos que tengan realmente una historia ni que hagan historia. De ellos se puede decir como en los cuentos: érase una vez..., pero no se puede decir en estilo histórico: entonces sucedió... Es completamente indiferente cuando vivieron y es incluso indiferente si existieron alguna vez. De hecho jamás existieron ni vivieron como poderes históricos y personales. Son las personificaciones de la naturaleza que se mueve en eterno círculo y no tiene historia alguna. Su vida se realiza, por tanto, según la imagen de los creyentes en los mitos, lo mismo que la vida de la naturaleza, en un eterno retorno. La repetición es la categoría del mito.

En la época de la Ilustración el mito, que en la época precristiana estaba esperando a Cristo, pero que en la era postcristiana es una rebelión contra el único Dios revelado en Cristo, renació de nuevo al negar la revelación histórica y a través de todo el siglo XIX se hizo cada vez más fuerte. La coincidencia temporal del renacimiento del mito y caída de la fe en la Revelación no es casual. Cuando desaparece el sentido para la historicidad de la Revelación, surge la necesidad de una religión intemporal fuera de la historia. Como tal se ofrece la religión natural, con sus dioses naturales, que sin dificultad pueden convertirse en dioses culturales. Por tanto, la oposición más profunda no es la que existe entre religión natural y religión cultural, sino la que existe entre la fe en la Revelación histórica y todas las religiones de tipo no histórico, sean como sean en particular y aunque describan el camino hacia Dios como sumersión mística, como entrenamiento ascético o como meditación filosófica. Véase R. Guardini, *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, ed. Rialp.

APARTADO 2.º

LA REVELACION COMO PROCESO HISTORICO EN EL AT

1. Generalidades

En esta situación tiene gran importancia para comprender la Revelación ver su ser histórico. No es impensable que también en los mitos haya un núcleo de verdad. Las antiguas religiones tuvieron de hecho elementos de verdad, aunque estaban enmarañadas en un zarzal de errores. El cristianismo, en cambio, no sólo ofrece la verdad sin error, sino que se distingue fundamentalmente de los mitos como la historia de la idea, como la imagen de la cruz del hecho de la cruz. Mientras en el cristianismo sólo se vea una suma o un sistema, o una plenitud de verdades eternas y universalmente válidas, estará en una peligrosa proximidad al mito. San Agustín manifestó un profundo conocimiento de esta situación al decir: "Lo principal de esta religión es la historia y la profecía de las disposiciones temporales que la providencia divina había adoptado para la salvación del género humano, que debe ser configurado y reformado para la salvación eterna." (*De vera religione*, c. 7, n. 13.)

Dios hubiera podido hacer la automanifestación en que nos concedió acceso a sí mismo en una iluminación ahistórica de cada corazón, en un proceso totalmente interior. Pero eligió otro camino. Ciertamente pudo determinar en su superioridad omnipotente los modos en que quería encontrar al hombre. El hombre no podía discurrírselo. Dios no es ninguna fuerza natural ciega que tenga que manifestarse según una ley innata. No es una idea que tenga que desarrollarse según una fuerza interior propia. Tiene voluntad y es poderoso y superior al mundo. Fuera del ámbito bíblico, en ninguna parte encontramos tal idea de Dios. Al carácter personal y voluntativo de Dios corresponde el revelarse en la acción. A veces es cierto que la revelación en que se manifiesta ocurre también de forma que irradia su verdad a los elegidos y éstos la desarrollan después en doctrinas coherentes (*Libros sapienciales*). Sin embargo, en general también esta forma de revelación es distinta del adoctrinamiento religioso que encontramos fuera del cristianismo, por ejemplo, en el budismo. Mientras que la doctrina budista es pura información, la

palabra en que Dios se dirige al hombre, según la Escritura, es a la vez apelación, llamada, mandato, obligación, y sobre todo eso es además acción de Dios en el hombre llamado. La fuerza histórica de la palabra reveladora se ve con suma claridad en las palabras de Cristo.

De la palabra eficaz que Dios ha dirigido al hombre se puede decir en particular: es una palabra creadora y conservadora del universo (*Gen.* 1, 1; *Eclo.* 43, 26; *Sab.* 16, 20; *Hebr.* 1, 3). “Porque dijo El, y fué hecho; mandó, y así fué” (*Ps.* 33 [32], 9). Es una palabra creadora de historia. “Como baja la lluvia y la nieve de lo alto del cielo, y no vuelven allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión” (*Is.* 55, 10-11; *Rom.* 9, 6). Es una palabra de justicia (*Rom.* 1, 18-2, 29) y de decisión (*Rom.* 2, 5). Es como una espada afilada. (*Is.* 11, 4; *Apoc.* 1, 16; 19; *Ps.* 18 [17], 8-10). En el libro de la *Sabiduría* (18, 14-16) se dice de ella: “Un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la media noche, tu palabra omnipotente de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero, se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable, e irguiéndose, todo lo llenó de muerte, y caminando por la tierra tocaba el cielo”. La palabra es como un fuego, como un martillo que desmenuza las rocas (*Ier.* 23, 29). “Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta” (*Heb.* 4, 12-13). Pero juzgando concede a la vez gracia y reconciliación (*Rom.* 1, 16; *II Cor.* 5, 19). Es una palabra salvadora, una palabra de gracia que transforma el mundo, que lo hace transformarse (*Mc.* 4, 14 y sigs.; *Rom.* 10, 8-15; *I Cor.* 2, 4; 14, 36; *I Cor.* 4, 19, 20; *II Cor.* 6, 7; *Eph.* 1, 13; 5, 6; *Phil.* 2, 16; *Hebr.* 4, 12; *Act.* 13, 26; 14, 3; 20, 32). Es una palabra de vida eterna (*Mt.* 4, 4; 24, 35; *Iob* 6, 63, 68; 8, 43; *I Iob* 1, 1 y siguiente; *I Pet.* 1, 22-25).

Todas las palabras que Dios habla a la historia humana son resumidas y llevadas a su último sentido en el Verbo personal que es el Hijo. En El sella y llama el Padre al universo (*Col.* 1, 15;

Hebr. 1, 2 y sig.). Se ve esto con suma claridad en el concepto joánico de logos (*Io.* 1, y sig.; *Apoc.* 19). En él confluyen las ideas viejotestamentarias de la palabra y las reflexiones griegas sobre el logos. El logos que el Padre habló en el silencio eterno de la eternidad y que envió dentro del tiempo a la historia humana, es a la vez el modelo, la plenitud de sentido del cosmos y su razón existencial, así como el juicio acerca de la historia humana. Lo que Cristo habla es una traducción de la palabra de Dios, siempre activa, eterna, creadora y judicial, que El mismo es, en el lenguaje de la tierra, para nosotros perceptible. En todas las palabras de Dios dirigidas a los hombres resuena en último término esta Palabra única. Ciertamente que los hombres no quisieron oír la palabra del Padre. Volvió a El. Pero de nuevo volverá como palabra definitiva que Dios hablará a la historia humana (*Apoc.* 19).

La palabra en la que Dios se revela es, por tanto, distinta de la palabra que Fausto no pudo estimar tan alto para después oponerla a la acción, pues la palabra de Dios implica la acción. Su palabra es acción. E. Stauffer, *Die Theologie des NT.*

Queda, por tanto, seguro que la Revelación es acción divina histórica. Dios no comunica verdades eternas, universalmente válidas, iluminando a cada uno sobre ellas, sino que elige a determinados hombres y hace historia a través de ellos como con instrumentos y testigos suyos. Muchas veces los instrumentos son muy imperfectos. En su elección Dios tiene la soberanía superior al mundo, en la que los hombres presienten su alteridad. Los elegidos conocen que son tocados y llamados por un poder distinto del mundo al que no pueden sustraerse. Sin embargo, queda en pie su libertad. Dios renuncia a la violencia. Se contiene. Y así se llega a una lucha histórica entre Dios y el hombre. A menudo los elegidos se rebelan contra las tareas que les son impuestas y exigidas. Sin embargo, Dios sigue manteniendo sus planes. Si el hombre falla y no realiza los planes de Dios, Dios vuelve a empezar para llegar a su meta por otros caminos. El fallo se convierte así en ocasión de una nueva revelación.

Debido al carácter histórico de la Revelación, que incide en un determinado momento de la historia humana, lo llena de sentido nuevo y lo orienta así hacia una meta determinada, la cronología desempeña un gran papel en la Escritura. No es pura alegría en el simbolismo y mística de los números el hecho de que se nos den extensamente los árboles genealógicos y las edades de los patriarcas, se subrayen los años de la vocación de los profetas, se feche

la vida de Cristo indicando el emperador y administrador romano entonces en el poder, los príncipes y sumos sacerdotes judíos y se enumere la serie de generaciones a cuyo fin está Cristo. El simbolismo oriental antiguo de los números, con sus caprichos y exageraciones tal vez desempeñe algún papel en la indicación de fechas. Pero lo que importa es la fijación del lugar histórico de la Revelación. Se hizo con los medios de que disponían los hagiógrafos. Las indicaciones de fechas impiden que pueda decirse de la Revelación que ocurre en cualquier parte y siempre. Hacen que haya que decir de ella que ocurrió entonces y allí. Si surgen imágenes míticas sirven, como dice Pío XII en la Encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre la Sagrada Escritura, para revestir lo que va a decirse. Son el ropaje que los hagiógrafos tomaron de la cultura de su tiempo. Son las formas en que se enajenó el Dios que se revela a sí mismo. Sin embargo, no se llegaría al verdadero contenido de la revelación si, como en los mitos y sagas del mundo extrabíblico, se intentara deducir el núcleo de la cáscara que lo envuelve. Con tal método se erraría completamente el sentido de la Revelación. Tal sentido está en la historia misma, pues Dios se revela obrando. La cronología no es, por tanto, un añadido accidental y sustituible de la Revelación. Es más bien el modo esencial de su realización. Por tanto, sólo será perfecta cuando la revelación misma haya alcanzado su plenitud (*Apoc.* 10, 6). Véase M. Schmaus, *Das naturwissenschaftliche Weltbild im theol. Lichte*, en *Naturwissenschaft und Theologie*, cuaderno 1, 1957, 15-41; H. Fries, *Mythos und Offenbarung*, en *Fragen der Theologie heute*, edit. por Feiner-Trütsch-Bokle, 1957, 11-43.

2. *Transcurso de la Revelación viejotestamentaria*

a) Vamos a destacar las principales fases del transcurso de la revelación histórica. La creación está ordenada *a priori* a un fin: el reino manifiesto de Dios. Su consecución supone la caída de la actual figura del mundo. La evolución hacia un fin y hacia una meta pertenece, según el plan creador de Dios y según su economía de la salvación, a la estructura del mundo por El creado. Como indica la escritura, la creación no representa desde el principio una realidad cerrada en sí y en reposo, sino que fué producida como creación en devenir. La Escritura atestigua una creación dinámica. El mundo creado por Dios está dirigido hacia el futuro. Debe alcanzar su figura definitiva y la alcanzará por obra del hombre, no

por el imperio de sus leyes immanentes (*Rom.* 8). Esto se deduce del encargo que hizo Dios a los hombres de someter la tierra y multiplicarse sobre ella (*Gen.* 1, 28). Por este mandato el hombre es obligado a mirar hacia el futuro y a trabajar en él con libertad. El hombre está destinado, por tanto, desde el principio a una forma de vida histórica. La tierra alcanza la figura pensada para ella desde el principio por medio de la acción histórica del hombre.

b) En la continuación de la historia viejotestamentaria se manifiesta en qué debe consistir la seguridad y plenitud de vida del hombre. Primero son pensadas terrenamente. Pero lo terreno e intrahistórico aparecen cada vez más como símbolo y transparencia. La existencia prometida por Dios al hombre adquiere cada vez con más claridad rasgos escatológicos trascendentes.

c) Las fases más importantes de esta evolución de la Revelación son la vocación de Abraham, el mandato de Moisés y la misión de los profetas. Aunque la historia humana debía ser salvadora desde el comienzo, su propiedad salvífica aparece como realización intencionada con la vocación de Abraham. Lo que precede es preámbulo y prólogo (Promesa del Paraíso, alianza de Noé). Podemos, por tanto, hacer empezar la Historia Sagrada en sentido estricto con Abraham. Por eso San Pablo llama evangelio a la llamada que Dios le hace (*Gal.* 3, 8). Y viceversa, todo lo posterior significa la continuación de lo empezado con Abraham. Ciertamente que Dios empieza repetidamente, pero sólo continúa lo fundado en Abraham. La historia de Abraham es narrada en el capítulo XII del *Génesis*. Abraham vivía en Ur de Caldea, en el ámbito de una cultura llena de ejercicios y prácticas religiosas. Por la misma época florecía en la India la religiosidad de los Vedas, con sus ideas y exigencias supratemporales. Se le exige abandonar su patria y buscar otra nueva. No se le dice dónde está la patria nueva. Debe empezar el camino hacia la oscuridad confiando en la dirección del Señor. A su obediencia se anudan grandes promesas. Será patriarca de un gran pueblo. Su nombre será célebre. De él partirá bendición sobre toda la tierra. Heredará la tierra. De su descendencia saldrá el Salvador. No se queda en las meras palabras de la exigencia y de la promesa, sino que inmediatamente empieza la historia. Desde *Gen.* 12, 4, se narra cómo Abraham se inclina al mandato de Dios, abandona los lugares acostumbrados y Dios le conduce a donde debe llegar. Por la palabra de Dios se produce una alianza entre Dios y Abraham rica en consecuencias para el pueblo cuyo padre fué Abraham e in-

cluso para todo el transcurso de la historia humana (cfr. *Ps.* 47, 10; *Is.* 51, 2; 54, 1-3; 63; 16; *Ecl.* 44, 19-23; *II Mc.* 1, 1-2; *Mt.* 1, 1; 17, 3, 9; 8, 11; *Lc.* 1, 54, 72; 13, 15; 16, 22-31; 19, 9; *Rom.* 4; *Gal.* 3; *Hebr.* 6, 13-15; 11, 8-19.

d) Medio milenio más tarde la palabra de Dios se dirigió con nuevo poder a un hombre que pertenecía al pueblo descendiente de Abraham, a Moisés. También a él se le da un encargo histórico. Guarda los rebaños de su suegro en el monte Horeb (*Ex.* 3-4, 17). En él vió a Dios y oyó su mandato de sacar de Egipto al pueblo de Israel. Allí se hizo eficaz de un modo nuevo la alianza sellada con Abraham. Cuando más tarde se quiso ensalzar a Dios por su revelación hubo que narrar la historia de la liberación de Egipto (*Ps.* 78 [77]; *Deut.* 4, 32-34).

e) La alianza divina sellada con Moisés constituyó el fundamento de la alianza de Dios con todo el pueblo. Se hizo en el Sinaí (*Ex.* 19, 1-6). Así se crea a la vez la figura del pueblo elegido por Dios y se funda su historia. No es una historia que proceda del ser natural del pueblo, sino una historia dada por Dios al pueblo. Está caracterizada por la vocación del pueblo por parte de Dios, por la obediencia y rebelión del pueblo, por la justicia y misericordia de Yavé. No importa la existencia nacional y política del pueblo ni el bienestar y seguridad, ni la unidad y fuerza, ni la conquista de un puesto en la historia universal, sino la pertenencia a Dios. Dios quiso crear para sí un pueblo santo que le perteneciera (*II Sam.* 7, 24; *Ps.* 78 [77], 46; *Ps.* 47 [46], 20; *Ex.* 19, 6; 20, 1-7).

f) La alianza fué rota innumerables veces por el pueblo obstinado y egoísta, que hizo continuamente el intento, como los demás pueblos y en comunidad con ellos, igualándose a sus representaciones religiosas, de entregarse a la cultura imperante en su ámbito con su divinización de la naturaleza; y fué quebrantada muchas veces por los que había que contar entre los mejores en el sentido terreno y natural. El pueblo fué de nuevo llamado por Dios, que a pesar de todas las rebeliones siguió fiel a la alianza, por medio de tribulaciones y amenazas. Despertó varones que tuvieron que oponerse a las inclinaciones y tendencias naturales de ser un pueblo cultural como los demás. Samuel tuvo que oponerse al rey Saúl, Elías al rey Acab, para que la alianza con Dios fuera de nuevo establecida y consolidada. Cuando decayó la magnificencia externa del pueblo, por haberse separado continuamente de Dios, y haber te-

nido que experimentar que la rebelión contra Dios es la autodestrucción, fueron llamados los profetas, que interpretaron la desgracia a la luz de Dios y tuvieron que anunciar un futuro día de justicia, el gran día de Yavé. Muchas veces se opusieron al encargo de Dios como a una exigencia insoportable. Pero no pudieron evitarla. Las divinas amenazas de justicia se dirigieron también contra otros pueblos, primero contra los vecinos de Israel y más tarde también contra los grandes pueblos culturales junto al Nilo y al Eufrates, contra los egipcios y los asirios. Los profetas tenían que anunciar el juicio futuro sobre toda la tierra. Habrá catástrofes y perdición. Pero la perdición no será la última palabra. La desgracia debe servir a la salvación. La catástrofe y destrucción son la última razón de Dios contra el pueblo rebelde e incluso contra la humanidad que se ha apartado de El y ahora es llamada a convertirse (Stauffer). El último en la serie de poderosos profetas es Juan Bautista. Lo que los profetas antes de él habían anunciado durante siglos y lo que sus contemporáneos no habían oído o habían despreciado, porque iba a ocurrir en un lejano futuro y, por tanto, no hacía vacilar el presente, lo ve Juan Bautista ante las mismas puertas. Hoy es el día del juicio salvador, de la gracia justa, porque se bautiza en el fuego y en el Espíritu Santo (*Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16). El hacha está ya a la raíz de los árboles (*Mt.* 3, 10; *Lc.* 3, 9).

APARTADO 3.º

LA REVELACION COMO PROCESO HISTORICO EN EL NT

Lo profetizado se cumplió en Cristo. En El llegó a la meta el tiempo del mundo (*Mc.* 1, 15). Cuando se alcanzó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo (*Gal.* 4, 4; *Mc.* 12, 1 y sig.). Entonces Dios no sólo llamó a la historia humana exigiendo y amenazando, obrando y juzgando, prometiendo y bendiciendo; no sólo envió con su palabra creadora de historia a elegidos como mensajeros y testigos, sino que El mismo entra en ella para estar presente dentro de ella como agente y palabra, de forma que se le puede encontrar en la historia con realidad corporal, de forma que le puede alargar la mano y hablar con El (*I Io.* 1, 1-3). Según San Agustín, la afirmación de que Dios se hizo hombre significa lo mismo

que Dios se hizo temporal e histórico (*In I Io.*, tr. 2n. 10). Dios tomó una determinada hora de la historia y se hizo presente en ella. En eso consiste la culminación y plenitud de su Revelación. La Revelación puede, por tanto, ser fechada. Ocurrió en tiempo del emperador Tiberio, del procurador Pilato, en tiempo de Herodes, de Anás y de Caifás (*Lc.* 2, 1; 3, 1 y sigs.). Para la fijación histórica sirven también las listas de generaciones ya citadas (*Mt.* 1, 1-17; *Lc.* 3, 23-28). Por increíble que parezca es verdad: Dios se reveló en el Hijo nacido de María envuelto por ella en pañales y puesto en un pesebre, porque no había ya lugar en el albergue (*Lc.* 2, 7); su juventud, a diferencia de las figuras salvadoras míticas y legendarias de la antigüedad, transcurrió apenas sin fenómenos llamativos. Dios se reveló en un hombre que tuvo hambre y sed, que se cansó y durmió, se airó y admiró, lloró y se entristeció, padeció y murió, cuya vida, por tanto, se desarrolló en los modos primitivos de cualquier vida humana.

El transcurso de esta vida tuvo su hora exacta (E. Stauffer, *o. c.*, 11). Le había sido previamente indicada por el Padre. Sobre todas las fases de esta vida impera el deber de un mandato divino (*Mc.* 8, 31; *Io.* 10, 16). Está decidido en el eterno plan de Dios que Jesús tenga que entrar en casa de Zaqueo por mucho que escandalice con ello, pues aquel día debe llevar la salvación a esa casa (*Lc.* 19, 5. 9). Tiene que abandonar Cafarnaún porque ha sido enviado para predicar el Evangelio en todas las ciudades de Israel (*Lc.* 4, 42 y sig.). Cada día y cada hora tiene, por tanto, su tarea (*Mt.* 26, 18; *Io.* 9, 4). En su polémica con los fariseos, que pretenden darle ocasión de salir del reino de Herodes, Cristo acentúa el carácter histórico de su obra. Les dijo: "Id y decid a esa raposa: Yo expulso demonios y hago curaciones hoy, y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra. Pues he de andar hoy y mañana y el día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (*Lc.* 13, 32-33). Cuando suena la hora determinada por Dios llega la pasión, ni antes ni después (*Mc.* 14, 41; *Io.* 11, 8; *Lc.* 18, 31). En Getsemaní se prepara para los acontecimientos decisivos de su vida (*Mt.* 14, 33 y sigs.; *Io.* 12, 27). Antes de que llegara la hora de las tinieblas nadie pudo hacerle nada a pesar del ardiente odio que le tenían y de la continua voluntad de matarlo (*Lc.* 22, 53; *Io.* 7, 30; 4, 35; 17, 1 y sigs.; 16, 25. 29). Véase E. Stauffer, *o. c.*

La historicidad de Cristo tiene su culminación en su muerte y resurrección. En ello pone el apóstol San Pablo la mayor insistencia

(I Cor. 15, 3-11). También en los mitos se habla de la muerte y resurrección de los salvadores míticos. Pero este morir y resucitar no es más que la simbolización de los procesos naturales y puede repetirse en eterno retorno. La muerte y resurrección de Cristo, en cambio, no son ninguna metáfora, sino un suceso único e irrepetible de la historia (*Hebr.* 9, 21). Aquí no se habla de la idea de la muerte y de la resurrección, sino del hecho. Por las apariciones concretas del resucitado alcanzaron los testigos predestinados el convencimiento de su facticidad. El sepulcro vacío aseguró realidad histórica a las apariciones. Cuando San Pablo escribió a los Corintios sobre la Resurrección, todavía vivía una gran parte de los que vieron a Cristo. Se podía ir a verlos y preguntarlos. La resurrección es entendida como cumplimiento de las escrituras viejotestamentarias. Aunque sea un suceso único dentro de la historia, está, sin embargo, en indisoluble relación con la Historia Sagrada precedente (vol. III, § 158). El poder del Resucitado se manifestó con especial claridad en el hecho de que San Pablo mismo—como él dice insistentemente—fué sacudido y transformado en lo más íntimo, en que por medio de él, apasionado perseguidor de las comunidades cristianas, Cristo obró más que por medio de los que pertenecieron a su séquito desde el principio (vol. III, § 158).

Ya hemos indicado hasta qué punto las palabras de Cristo tenían carácter histórico. No pueden ser entendidas en su verdadero sentido si son separadas de él. Las palabras de Buda mantienen su verdad y su valor incluso cuando son separadas de la relación con su autor. Las palabras de Cristo, en cambio, sólo pueden ser bien entendidas cuando son tomadas como expresión de Él mismo. En Cristo se acerca Dios al hombre, se acerca en su figura, en su acción y en sus palabras. La palabra y el obrar de Cristo son los modos en que Dios se dirige al hombre en Cristo. En Cristo tienen unidad. Palabra y acción están por tanto mutuamente ordenadas. La palabra de Cristo es hablar poderoso. Su acción es obrar lleno de espíritu. Su palabra es acción eficaz y su acción es palabra audible. Se ve con especial claridad la recíproca ordenación de acción y palabra en los primeros capítulos del Evangelio de San Marcos. Cristo actúa por medio de la palabra (*Mc.* 1, 15, 39, 41; 2, 3-11; 3, 39).

Nunca se insistirá lo suficiente en que la dimensión de lo histórico traza la línea de separación más aguda entre el cristianismo y los demás fenómenos religiosos, que, comparados con el cristianismo, tienen que ser todos llamados religiones naturales, porque en ellas es divinizada la naturaleza. Lo histórico recibe en la Revela-

ción cristiana tal energía, que es capaz de romper el círculo eterno de la naturaleza. En la Resurrección, Cristo, revelador de Dios, Revelación de Dios mismo, anuló la continua repetición de nacimiento, vida y muerte. Ya no vuelve a ocurrir el eterno círculo de vivir, morir, vivir de nuevo y morir de nuevo: verano, otoño, invierno y primavera. En la Resurrección de Cristo se abrió un camino que sale de la naturaleza hacia una vida no sometida ya a su ley, que es ley de caducidad.

El historiador protestante de las religiones, Söderblom, ha descrito así la característica de la Revelación ocurrida en Cristo (*Der lebendige Gott*, 365): El mensaje de la cruz “es el mensaje de la salvación en oposición a los signos de los judíos y a la sabiduría de los griegos: el mensaje no trata, por tanto, de pensamientos o ideas, de experiencias internas o doctrinas, ni de la esencia de Dios o del hombre, de nada de lo que ha ocupado en todos los tiempos a los más altos y profundos espíritus de la religión. Esta proclamación trata de algo que ha ocurrido en un rincón del mundo en un determinado momento de la historia. Cristo fué castigado como un criminal deshonrado. No es de extrañar que ello fuera escándalo para los judíos y locura para los paganos. San Pablo no se ocupa aquí de una especulación, sino que alude a un hecho de experiencia. Lo que ocurrió en la historia, en el mundo exterior y a la vista de todos, lo que fué rechazado como escándalo y locura se ha convertido para los judíos y gentiles que escuchan la llamada en fuerza divina y divina sabiduría. Este Salvador crucificado pareció ser débil y estar sometido a la muerte, pero El se manifestó como fuerza de Dios. Este Varón crucificado y torturado tuvo que parecer a la sabiduría y a la inteligencia de los griegos completamente loco. Ciertamente que los griegos habían adivinado, entre vislumbres, en Esquilo y Platón, que la vida, acción y padecer del hombre justo, temeroso de Dios y que obraba según los mandamientos divinos, es para el mundo un escándalo. Pero en el fondo, la crucifixión fué y es lo opuesto de todo lo que la sabiduría, la inteligencia y el pensamiento hayan podido concebir de lo divino. Pero esta locura, este Cristo crucificado, ha demostrado ser la sabiduría de Dios. En El ha dado Dios a conocer su ser, no como de costumbre mediante la reflexión de los hombres o su trato con Dios o su espíritu, sino que aquí Dios ha salido, si podemos decirlo así, de su anonimía, de su ocultamiento, y se ha revelado al mundo”. Véase R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg, 1940.

APARTADO 4.º

CRISTO, PLENITUD DE LOS TIEMPOS

Cristo es la plenitud de los tiempos (*Eph.* 1, 10. 23; *Gal.* 4, 4). Esta expresión implica dos cosas: Cristo es la meta de los tiempos, Cristo es el contenido del tiempo.

1. *Cristo, meta de los tiempos*

a) Cristo es la meta de los tiempos. Todas las revelaciones precedentes han apuntado por encima de sí mismas a la revelación ocurrida en Cristo. Todas han aludido a El. Pues El recapitula todo lo anterior y revela su último sentido de forma que sólo desde El puede ser entendido completamente. “Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo” (*Hebr.* 1, 1 y 2). Las ya aludidas genealogías del comienzo de los evangelios de San Mateo y de San Lucas tienen también el sentido de mostrar a Cristo como la meta de la autorrevelación de Dios que se mueve a través de los siglos, y de mostrar la continuidad entre el AT y el NT. Las figuras nombradas caminan, como los profetas de los pórticos medievales, en una gran procesión al encuentro de Cristo. San Ireneo dice de la significación de los árboles genealógicos: “San Lucas muestra que la serie de generaciones que se retrotrae desde la generación del Señor hasta Adán comprende 72 generaciones. Une así el fin con el comienzo y atestigua que es El quien recapitula todos los pueblos que se han extendido sobre la tierra desde Adán, y todos los idiomas y las generaciones humanas junto con Adán” (*Adversus haereses*, III, 22, 3).

b) Cristo es el esperado a través de todo el AT. En el AT se habla de Cristo cuando se habla de uno que va a venir. El AT es la prehistoria de Cristo y en él se dibujan ya de algún modo los rasgos de su vida. Su figura proyecta sus sombras en el AT, en una rara inversión del ejemplarismo griego y del pensamiento natural, que sólo conocen las sombras de lo ya existente. Aquí la aurora es el reflejo del día (*Hebr.* 10, 1; 8, 5; *Rom.* 5, 14; *Gal.* 3, 16;

Col. 2, 17). Todo el AT es un libro profético cuyas palabras encuentran su cumplimiento en Cristo.

El NT testifica también a Cristo como cumplimiento del Antiguo no sólo en algunos lugares, sino temáticamente. En el *Evangelio de San Mateo*, en la *Epístola de Santiago* y en la *Epístola a los Hebreos* esta idea es precisamente el *leit motiv* de la exposición. Todos los profetas y la ley han profetizado a Cristo (*Mt.* 11, 13). El AT anunció a Cristo y su reino. Este hecho llena todas las escrituras del NT. Según San Marcos, tuvo que ocurrir lo que ocurrió en Cristo para que se cumpliera la Escritura (*Mc.* 14, 49; 15, 28). En San Lucas leemos unas palabras de María según las cuales en la Encarnación se cumple la misericordia de Dios anunciada a los Padres desde Abraham (*Lc.* 1, 54). En Cristo apareció lo que desearon muchos profetas y reyes sin verlo (*Lc.* 10, 24). A los discípulos de Emaús, Cristo mismo les abrió el sentido de la Escritura y, empezando por Moisés y los profetas, les mostró que la Escritura había hablado de El en todo lo que dijo, y les demostró que Cristo, según las palabras de los profetas, tenía que padecer todas aquellas cosas para entrar en su gloria (*Lc.* 24, 25-32). El camino que Cristo siguió estaba predeterminado desde el principio en la Escritura (*Lc.* 23, 37). El Hijo del Hombre se va como está escrito (*Mt.* 14, 21). Si los judíos creyeron a los profetas, testigos de la revelación de Dios, también deberían creerle a El (*Lc.* 24, 25-42). También según los *Hechos de los Apóstoles* son los profetas quienes atestiguan que quien cree en Cristo recibe perdón de sus pecados (*Act.* 10, 43). San Pablo puede defenderse frente al rey Agripa afirmando que no dice nada más que lo que atestiguan los profetas que iba a suceder (*Act.* 26, 2; 17, 2; 28, 23). San Pedro anunció en su sermón de Pentecostés que los profetas habían predicho tanto la vida terrena del Señor como su vuelta (*Act.* 3, 19-25). Los hijos de los profetas y de la alianza traicionan, por tanto, sus propias cosas cuando rechazan a Cristo. Cuando confiesan a Cristo confiesan su propia historia fundada por Dios. Lo mismo ocurre en San Juan. Los discípulos reconocen en Cristo al Mesías del que escribieron Moisés y los profetas (*Io.* 1, 41, 45). Cristo mismo dice que El es Aquel de quien da testimonio la Escritura (*Io.* 139). Por eso Moisés mismo acusará a los incrédulos judíos. Si creyeran a Moisés le creerían también a El, pues de El escribió Moisés (*Io.* 5, 45, 47). De El habló Isaías (*Io.* 12, 41). San Pablo atestigua a los romanos que Dios proclamó antes por medio de los profetas el Evangelio que se hizo nuestro en Cristo

(*Rom.* 1, 2). La ley y los profetas atestiguaron la salvación (*Rom.* 3, 21). Cristo es la meta de la ley (*Rom.* 10, 4). La ley es, por tanto, el pedagogo hacia Cristo (*Gal.* 3, 24), ya que mantiene despierta la conciencia de pecado y de impotencia y el anhelo y la disposición respecto al Mesías prometido por Dios. Cristo es la confirmación de las promesas dadas a los Padres (*Rom.* 15, 8). El AT fué escrito en último término por nosotros y por la Iglesia, para nuestro tiempo en el que el tiempo del mundo ha alcanzado su meta (*I Cor.* 10, 11; 9, 9; *Rom.* 4, 23). El AT sólo puede ser, por tanto, correctamente entendido desde Cristo. Sólo es un libro de vida para quienes lo entienden como un testimonio de Cristo (*Io.* 5, 39). Sobre el corazón del pueblo judío hay, como dice San Pablo, un velo. Por eso no pueden comprender el sentido de sus propias escrituras sagradas. No se entiende a sí mismo porque no entiende su propia historia fundada por Dios. Quien separa el AT de Cristo lo malentendiendo necesariamente y lo deforma en un mito entre otros mitos (*II Cor.* 3, 13 y sigs). Todo ello aparece resumido en *I Pet.* 1, 10-12: "Acerca de la cual (la salvación) inquirieron e investigaron los profetas que vaticinaron la gracia a vosotros destinada, escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el espíritu de Cristo, que en ellos moraba y de antemano testificaba los padecimientos de Cristo y las glorias que habían de seguirlos. A ellos fué revelado que no a sí mismos, sino a vosotros, servían con esto, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron, movidos del Espíritu Santo, enviado del cielo y que los mismos ángeles desean contemplar." Cfr. la disertación todavía no impresa de W. Trilling, *Die Theologie des Matthäusevangeliums* (1958), Universidad de Munich.

c) Del mismo modo que el AT alude a Cristo en sus palabras, también sus figuras y acontecimientos tienen carácter de promesa. San Agustín dice del AT: "En la realidad misma, en los acontecimientos, no sólo en las palabras tenemos que buscar el misterio del Señor" (In ps. 68, s. 2, n. 6). De modo parecido dice el teólogo alemán Rupert von Deutz en la escolástica primitiva: "Los acontecimientos están llenos de misterios proféticos" (PL 167, 1.245 D.).

d) Destaquemos algunas particularidades (según E. Stauffer, *Theologie des NT*, 77 y sigs.). El patriarca Adán es el tipo del futuro y segundo patriarca, Cristo (*Rom.* 5, 14). Sobre sí mismo apunta al segundo Adán. En un punto de la historia se decidió la marcha hacia la desgracia, en un punto de la historia se decidirá hacia la salvación (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 10, 6. 11; 15, 21. 45. 55;

Gal. 4, 21 y sigs.). San Pablo trata con especial extensión el carácter de promesa de la historia de Abraham (*Gal.* 3, *Rom.* 4). Si Adán es una prefiguración de la futura ciudad de Dios en sentido negativo, Abraham lo es en sentido positivo. Sobre sí mismo y sobre toda la época de la ley apunta a la justificación por el signo de la cruz (*Gal.* 4, 3; 3, 14; *II Cor.* 5, 14). También Jonás es una prefiguración del Hijo del Hombre (*Lc.* 2, 29 y sigs; *Io.* 3, 14; 6, 31 y sigs.).

Se hace especialmente claro el carácter de promesa del AT en uno de sus acontecimientos más centrales, en el establecimiento de la alianza. En él se revela Dios. Pero ocurren distintos estadios sucesivos, cada uno de los cuales conduce por encima de sí mismo al grado siguiente. La alianza con Noé está ordenada a la alianza con Abraham, en la que se funda la elección de Israel. Encuentra su cumplimiento provisional en la alianza del Sinaí con su orden fundado en el libre amor y dominio de Dios. La alianza es recogida por los profetas, por Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel. Precisamente en ellos se ve que la alianza no ha encontrado todavía su figura definitiva. Está todavía abierta. Debe ser esperada del futuro. Por tanto, todo lo dicho por la alianza debe ser entendido con perspectiva. Cada alianza implica la espera de una alianza todavía más perfecta. Ninguna, ni siquiera la del Sinaí, se ofrece como la última y definitiva. La alianza por antonomasia parece estar más allá de todas las figuras de alianza que encontramos en el AT. Por tanto, la alianza del AT sólo es entendida correctamente cuando su realidad se ve como una extensión a través de siglos con su culminación en Cristo.

Cosa parecida ocurre con los demás acontecimientos y figuras. Y así, con el viejotestamentario pueblo de Dios, la antigua Israel (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1 (1935), 105 y sigs.) “es aludida en primer término la totalidad de la descendencia de los hijos de Jacob, con quien se hizo la alianza en el Sinaí. Pero la división de las diez tribus del norte respecto a las dos tribus del sur indica ya que aquella superficial visión del pueblo no es resistente para lo que hay que entender cuando se habla en el AT del pueblo de Dios, del pueblo elegido. El pueblo aludido en la alianza con Dios y partícipe de su cumplimiento será un pueblo dentro del pueblo por así decirlo. Pero nos encontramos todavía en una concepción superficial si consideramos ahora a las tribus de Judá y Benjamín como el pueblo junto al que la Israel del norte desaparece de la historia con el tiempo. Tampoco las tribus de Judá y

Benjamín son el pueblo, sino como dicen justamente los profetas, un resto santo convertido y reconciliado en la justicia de Judá y Benjamín. ¿Quién pertenece a este resto? ¿Quién es ahora el pueblo de Dios? ¿Los pertenecientes a una comunidad profética de discípulos? ¿Una comunidad de creyentes que se reúne en torno al templo? ¿Los pocos justos que viven según los mandatos de Yavé? Sí y no. Sí, porque de hecho y en primer término se puede ver tal pueblo; no, porque la advertencia y la esperanza profética no se queda en este pueblo, porque precisamente los profetas tardíos, como Jeremías y el Deutero-Isaías, hablan de nuevo de un pueblo, de Jerusalén e incluso de Israel como totalidad. El pueblo dentro del pueblo, la auténtica Israel no se identifica con la totalidad de la descendencia de Jacob ni con cualquiera sección de esta totalidad, sino que la auténtica Israel elegida por Yavé, llamada y finalmente bendecida, prefigurada en ambas, está como meta más allá de la historia de ambas. Este pueblo es, en el sentido más estricto, futuro para sí mismo. Tiene que aparecer y demostrarse cuál es ahora propiamente este pueblo.” Es la nueva Israel creada en Cristo.

Quando en el AT se habla de la tierra primero prometida y después regalada a este pueblo, “hay que entender, sin duda, por ello, en primer término, la tierra de Caná prometida por Dios a los Padres. Pero de nuevo esta magnitud geográfica, sean cuales sean sus propiedades, parece no agotar en cuanto tal y en todos los sentidos el contenido significativo aludido con el concepto de tierra prometida. Alargando la mirada en la línea del país en que mana leche y miel, siguiendo las promesas que se anudan a esta representación (en tiempos en que en este país realmente no todo iba tan bien), hay que mirar hacia el paraíso perdido y recuperado que será el lugar de este pueblo, e incluso a la tierra maravillosamente renovada en que vivirá algún día en medio de los demás pueblos pacífica y felizmente unidos. Por tanto, es cierto que es aludida Palestina, pero no es menos cierto que con este país se alude al país completamente distinto que, por tanto, en la historia de Israel no es visible realmente, porque es su meta, porque está más allá de él. Este país espera a aquél” (K. Barth, 106). La tierra esperada es la nueva tierra comenzada por la resurrección de Cristo.

El año de la reconciliación representa en primer término un suceso dentro de la historia del viejotestamentario pueblo de Dios. Según *Lev. 25, 8* y sigs., debe ser celebrado cada siete veces siete años. Empieza con el día de la reconciliación del último de los cua-

renta y nueve años. Es anunciado con trompetas por todo el país. Durante el año jubilar no se debe sembrar ni recolectar. En tal año todo varón podrá volver a poseer, pagando barato, lo que hubiera perdido durante los cuarenta y nueve años. Ya Isaías ve en el año jubilar un año de gracia del Señor que debe pregonar el ungido de Dios: "El espíritu del Señor, Yavé, descansa sobre mí, pues Yavé me ha ungido. Y me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad a los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de la remisión de Yavé y el día de la venganza de nuestro Dios. Para consolar a los tristes y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona; el óleo del gozo en vez de luto; la gloria en vez de la desesperación. Se los llamará terebintos de justicia, plantación de Yavé para su gloria" (*Is.* 61, 1-3). Este año de gracia recibió su sentido último en el tiempo de gracia introducido por Cristo. El gran día de la reconciliación es, según *Rom.* 3, 25, una prefiguración del día de la reconciliación de toda la historia, del Viernes Santo, que produjo una nueva situación en el mundo (*Hebr.* 9).

El sacerdocio, la monarquía y el profetismo del AT se trasladan, en consecuencia, hacia un futuro profetismo, sacerdocio y realeza. De la realeza se hablará en la próxima sección. El sacerdocio viejotestamentario se realizó en cuatro figuras. La tarea fue transmitida por el precedente al que seguía. Bajaron al sepulcro un sacerdote tras de otro. Continuamente se necesitaron varones que se hicieran cargo del oficio para que no enmudecieran las oraciones y el sacrificio por el perdón de los pecados. Sin embargo, aunque la cadena transcurrió ininterrumpida, jamás hubo uno en la serie que pudiera conceder realmente el perdón de los pecados implorado. En todas las oraciones y sacrificios se mantiene despierta la esperanza en un tiempo futuro. Al final de la serie está Cristo como sacerdote al que todos los precedentes aludieron, en quien se realiza todo lo llamado sacerdocio. El tiene un sacerdocio perfecto (*Hebr.* 7).

También todos los profetas son precursores y mensajeros de Cristo (Stauffer, 81). Son los proclamadores de la palabra de Dios que en Cristo alcanzó su resumen y su punto culminante (*Hebr.* 1, 1 y sig.). Su destino prefigura el destino de Cristo. Su pasión es la introducción de la pasión de Cristo. Los hijos de Israel despreciaron a los mensajeros de Dios y se rieron de sus palabras y aumentaron su petulancia con sus profetas (*II Par.* 36, 16; *III Reg.* 19, 2 y sig.; *Ex.* 17, 4; 32, 9; *Num.* 14, 10; 17, 14; *Ier.* 6, 10; 9,

25; 11, 19; *Is.* 40 y sigs.). Mataron a todos los profetas, desde Abel a Zacarías (*Lc.* 11, 49 y sig.). En todos ellos fué prefigurada la cruz. Todo lo que los profetas prefiguraron de Cristo fué resumido por Juan. Lo mismo que Moisés sólo vió desde lejos la tierra prometida, Juan sólo vió el reino desde lejos (*Lc.* 7, 28; *Io.* 3, 27 y sigs.). El último y más grande representante del AT está en pie y saluda desde lejos al prometido y muere. Es precursor por su manifestación, por su palabra y por su muerte: prefiguración sangrienta de la cruz a la salida de la Historia Sagrada del AT, al comienzo de la nueva época. Y así, el Bautista del altar de Isenheim apunta con un dedo larguísimo hacia el crucificado: El tiene que crecer, pero yo disminuir. Como Cristo es más que todos los mensajeros de Dios, la lucha contra Dios, prolongada a través de toda la Historia Sagrada, alcanza su punto culminante y su máximo triunfo en la muerte de Cristo. Sin embargo, entonces se agotó la paciencia de Dios (*Mc.* 12, 1 y sigs.; *Lc.* 21, 50; 13, 45; *Act.* 7; *Hebr.* 11-12).

Stauffer (*Theologie des NT*, 79) indica que esta consideración teológica de la historia encontró un eco particularísimo en el antiguo arte cristiano. "En la mitología y artes plásticas helenísticas impera el principio de la tautología. El muerto "es" Orisis, la muerta, raptada a las regiones del Hades, "es" Perséfone; el dominador divinizado "es" Zeus, Helios, Heracles o Eneas. En todo esto se impone el supuesto fundamental del pensamiento antiguo, la idea de la simultaneidad mística o más bien de la mística intemporalidad. Los varones del NT, los pintores y escultores de la antigua iglesia piensan en el fondo temporal e histórico-teológicamente. Aquí aparece en lugar de la tautología intemporal la tipología histórico-sagrada. Los dolores de José son prefiguración de la pasión de Cristo. La subida al monte del sacrificio de Isaac es una prefiguración del Via-Crucis de Jesús; por eso Isaac lleva una cruz en lugar de un haz de leña. La obra salvadora de Cristo repara la desgraciada acción de Adán; por eso aparece bajo el crucifijo la calavera del primer padre, que según el misterioso plan de Dios estaba en el Gólgota y que ahora es bañada por la fluente sangre de Cristo. Estos son motivos aislados. Muy pronto se reúnen en ciclos tipológicos llamados "concordancias" del AT y NT. Citemos un ejemplo de la época de Constantino: la expulsión de Adán del Paraíso y la recepción del ladrón en el Paraíso; diluvio y bautismo de Cristo; Isaac cargado con la leña y Jesucristo llevando la Cruz; José vendido y Cristo vendido; paso del mar Rojo y bajada de Cristo a los infiernos; vuelta de Jonás a la luz y ascensión de Cristo. Los acontecimientos de la época de las promesas apuntan, pues, punto por punto y por encima de sí mismos, a la época del cumplimiento. Pero también las profecías orales del AT son representadas por los pintores y escultores de la primitiva Iglesia: en la catacumba de Santa Priscila aparece el profeta Isaías apuntando con la mano levantada a la Virgen María con el Niño Jesús y la estrella mesiánica. En un sarcófago

posterior encontramos a Moisés con el libro de la Ley, pero el libro de la Ley tiene como distintivo de su misteriosa teología el monograma de Cristo.”

Por tanto, el AT, por cualquier parte que se le abra, es una prehistoria de Cristo orientada de palabra y de obra hacia la cruz. León Magno (*Sermón* 54, 1) habla así a sus oyentes: “Queridos, de todo lo que desde el comienzo ha hecho la misericordia de Dios para la salvación de los mortales, nada es más admirable ni más sublime que el hecho de que Cristo fuera crucificado por el mundo. A este gran misterio sirven todos los misterios de los siglos precedentes, y todo lo representado en los diversos sacrificios, en las prefiguraciones proféticas y en los preceptos legales, según santa disposición, fué una anunciación de esta decisión y una promesa de su cumplimiento, para que ahora que se han acabado los signos y las imágenes nuestra fe en lo cumplido se fortalezca con la esperanza de las anteriores generaciones.” Según San Agustín, en el AT estaba ya escondido el Nuevo, y sólo en el Nuevo se revela el Antiguo. De la sinagoga no convertida dice: “El judío tiene el libro en el que el cristiano funda su fe. Y así se han convertido en nuestros biblióforos” (*De catechizandis rudibus*, 5; cfr. in ps. 56, 9. Trad. por Urs. v. Balthasar, *Augustinus*, 1936). Véase vol. IV, §§ 167 b y 168.

2. Cristo, contenido de los tiempos

Cristo es la plenitud del tiempo todavía en otro sentido. Llena la época empezada por El con la salvación prometida en el AT. San Pablo resumió las promesas divinas en su *Epístola a los Efesios* de la manera siguiente: “Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su Amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por ésta nos dió a conocer el misterio de la voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la

tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria" (*Eph.* 1, 3-12; cfr. 3, 9 y siguientes). Inmediatamente después del pecado levantó Dios los velos de su plan salvador. La fe en sus promesas salvadoras fué continuada por las figuras primitivas de la humanidad. No pereció en las aguas oscuras del pecado. Continuamente fué despertada por Dios. Las promesas ganaron en claridad figurativa y plenitud a medida que avanzaba el tiempo. Los patriarcas fueron los portadores de la revelación divina en la que Dios anunció tanto sus exigencias de imperio como su voluntad salvadora. Ellos fueron los garantes de la seriedad y lealtad de la fidelidad y bondad de Dios. En la alianza Dios erigió una ley de gracia. La meta de la alianza de Dios es imponer el reinado divino, que es un reino del amor. La revelación de la divina voluntad salvadora alcanza su punto culminante en los salmos y en los profetas. En los salmos enseña el Espíritu Santo a los piadosos a confesarse pecadores, a implorar gracia, a confiar en la misericordia de Dios. Las palabras de admonición y consuelo, las amenazas y advertencias de los profetas, desasosiegan continuamente a los creyentes viejotestamentarios y los sacan del reposo en que quieren aislarse para hacer una vida intramundana cerrada en una existencia aprisionada en la naturaleza o en la cultura. Por sombrías que sean las amenazas que Dios dirige al pueblo por medio de los profetas, sus exigencias son en el fondo misericordia y amor. También la justicia de Dios sirve a la salvación. Sirve a la restauración de su honor y de su santidad. Hace que toda la tierra esté llena del esplendor de Dios (*Is.* 6, 3) y el nombre del Señor sea de nuevo temido entre los pueblos (*Mal.* 1, 14). En la significación y temor de Dios logra el hombre su salvación.

En Cristo apareció la salvación prometida a través de los siglos. El es realizador del plan salvífico de Dios; en vista de El contuvo Dios el cáliz de su ira, para que Cristo lo bebiera para la salvación del mundo perdido (*Rom.* 3, 15 y sigs.). Antes de Cristo, los tiempos estaban cerrados en el pecado. Por El ocurrió el gran cambio. En la *Epístola a los Romanos* es pintada con negros colores la época precristiana. Después, el Apóstol irrumpe en júbilo: pero ahora es otra cosa (3, 21). La época que empieza con éste ahora es como un vaso lleno del amor de Dios. Desde ese ahora miran San Pablo, San Pedro y San Juan hacia el antes. En otro tiempo había tinieblas, pero ahora es luz (*Eph.* 5, 8). Ahora ha llegado la reconciliación,

ahora ha llegado la salvación (*Rom.* 5, 9, 11, 14 y sigs.; 13, 11; *Eph.* 2, 13; 3, 5; *Col.* 1, 26. *II Cor.* 5, 14; 6, 2). En otro tiempo los hombres estaban lejos de Dios, ahora El los ha llevado cerca de sí (*I Pet.* 2, 10). En otro tiempo estaban bajo el imperio de los poderes antidivinos, ahora su imperio ha quebrado (*Io.* 4, 23; 11, 50, 52; 12, 31,; 18, 14). En otro tiempo imperaba la muerte, ahora la muerte ha sido derrotada (*I Cor.* 15, 20). La resurrección del Señor ha introducido una nueva época. Ya no pertenece la última palabra a la caída y caducidad, sino a la vida que está sustraída al ataque de la muerte. La muerte tiene que servir ahora a la vida.

APARTADO 5º

LA REVELACION NEOTESTAMENTARIA COMO PROMESA

1. *El tiempo de Cristo, tiempo último*

ε. El tiempo nuevo introducido por la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo es la época última. Cristo es el punto y la meta final de la revelación divina e incluso de toda la historia humana. Por medio de su Hijo, Dios ha dado la última palabra a los hombres (*Hebr.* 1, 2). Máximo Confesor dice en un sermón (*Homilia* 13): “El que salió antes de todos los tiempos como Unigénito del Padre, nació de María al final de los tiempos.” Tertuliano escribe en su escrito sobre la resurrección de la carne (*De resurrectione carnis* 51): “Aunque es la palabra original del Padre, también es el último Adán.” Su vida no se repite en eterno retorno como la de los dioses míticos. Murió una vez y de una vez para siempre (*Heb.* 9, 26). Al comienzo de la nueva edad está su sacrificio único e irrepetible (*Heb.* 9, 28). Su muerte única se hace eficaz en todos, ya que todos tienen parte en su muerte. Uno ha muerto, por tanto todos han muerto (*I Cor.* 5, 14). Todo lo que ocurre en la época del mundo abierta por la muerte y resurrección de Cristo sirve al desarrollo comenzado por El. Por eso esta época es, como dice Inocencio III (*De sacro altaris mysterio* 1. 4, c. 28), eterna, es decir, perduradera. La época abierta por Cristo jamás envejecerá, según Severo de Antioquía (*Homilia* 22). Es la última época.

— Frente a la historicidad de Cristo surge sin duda la dificultad de

cómo las generaciones que viven después de El pueden participar de su muerte y resurrección, ya que la muerte y resurrección están, debido a su historicidad, situados en un determinado entonces y allí; parecen, por tanto, ser inaccesibles para las generaciones siguientes. Y sin embargo esa participación es importante. De ella depende la salvación (*Rom.* 6, 1-11). Para aclarar esta dificultad no se puede huir de ella hablando de una repetición o renovación de la muerte de Cristo en sentido propio o en sentido común y general. Tal cosa sólo ocurre en el mito. La muerte del Señor se hace accesible para los que viven después de El por otros caminos. Los sacramentos constituyen el puente que atraviesa el abismo de los tiempos. En ellos es superada la estrechez de lo histórico. En los sacramentos es actualizada de algún modo que aquí no vamos a explicar más por extenso, la obra salvadora de Cristo, en primer lugar su muerte y después, en relación con ella, su vida y resurrección (véase vol. VI, § 228). El sacramento es acción actual o presencia activa.

2. *Carácter oculto de la Revelación de Cristo*

Si antes dijimos que Dios habló en Cristo su última palabra, hay que añadir que esta última palabra fué pronunciada de forma que pudo y puede ser desoída. De hecho lo fué. La revelación ocurrida en Cristo está bajo la misma ley de todas las demás revelaciones de Dios, bajo la ley del ocultamiento. En el rostro de Cristo se podía ver la gloria de Dios, pero sólo era visible para quienes tenían la fuerza de visión necesaria para ello. También podía ser pasada por alto. Los contemporáneos del Señor, en su mayor parte, no la vieron. Y así pudieron crucificar al Señor de la gloria (*I Cor.* 2, 8). Como Dios hace a los hombres sus exigencias de imperio por medio de Cristo, sin mostrar inmediatamente su gloria, los hombres egoístas se rebelaron contra El y mataron a Cristo como que fuera un hombre cualquiera. Podría hacer la impresión de que la revelación de Dios no tuvo éxito en Cristo, de que Dios se hubiera puesto de parte de sus jueces y verdugos. La revelación de Dios está encubierta en figura de siervo.

Bajo la misma ley está también nuestra participación en la vida del Señor. También ella ocurre ocultamente. Sólo se revela en signos, pero no en su figura sin velos. El mal continúa su lucha. Cierto que ha sido herido, pero no aniquilado (*Mt.* 8, 29). La obra del Gólgota todavía no se ha acabado. La mañana de Pascua apunta un

lejano futuro. Ciertamente que ha venido la salvación, pero todavía no es día pleno (Rom. 13, 11). Vivimos todavía en el eón de la muerte. La actual época del mundo es todavía tiempo de pecado y de caducidad (Rom. 12, 2; I Cor. 1, 20; 2, 6, 8; 3, 18; II Cor. 4, 4; Gal. 1, 4). Sin embargo, llegará el día de la vida y de la luz (Lc. 16, 8; 20, 34 y sigs.; Eph. 1, 21). Este eón futuro está ya presente, ya que penetra en esta época del mundo. Los cristianos han sido ya salvados del presente "mundo" malo y han saboreado las fuerzas del futuro eón (Gal. 1, 4; Hebr. 6, 5). Pero todavía no ha llegado su figura definitiva (Hebr. 6, 5). A ella está dirigida la mirada de la Iglesia y de sus fieles. Hacia esta hora se desarrolla la obra ocurrida en Cristo. Entonces aparecerá el Señor públicamente en la figura alcanzada en su resurrección. Entonces la Palabra pronunciada por el Padre en el silencio de la eternidad, enviada al tiempo en la Encarnación, desoída por muchos y por muchos rechazada, se hará tan fuerte que todos la oirán y se inclinarán a ella, sea para salvación, sea para justicia. Al final de los tiempos el Verbo del Padre se revelará realmente como palabra final.

3. *La primera venida de Cristo como garantía y promesa de su vuelta*

La revelación cumplida en la Encarnación, la plenitud de los siglos de las promesas, es ella misma, por tanto, promesa de la plenitud final. Es una plenitud prometedora. La historia humana está todavía de camino hacia la ciudad y hacia la tierra para la que fué sacado Abraham de la ciudad de su padre, de su casa y de su pueblo. La peregrinación terminará cuando vuelva Cristo.

En el NT esa situación es representada bajo la imagen de los dos eones, de las dos formas del mundo. La una se extiende desde la creación hasta el fin del mundo; la otra comienza con la catástrofe de la actual figura del mundo. La futura figura del mundo es algo inimaginable. Está más allá de todo lo que encontramos en la experiencia. Sólo puede ser descrita en comparaciones. Es el "nuevo cielo y la tierra nueva". Esta futura forma del mundo penetra ya en el tiempo actual y, por tanto, no es exclusivamente futura. Aunque sigue existiendo la forma del mundo dominada por el pecado y la muerte, Cristo ha iniciado ya la futura forma del mundo. Cristo significa fin y comienzo a la vez, y es verdaderamente el centro de la historia. El hecho de que se rasgare el velo del templo, resuci-

taran muertos y se aparecieran a muchos, fué el signo visible de la nueva situación histórica (*Mt.* 27, 51). En su resurrección, que es el comienzo de la resurrección universal (*I Cor.* 15, 23 y sigs), empezó la futura forma del mundo. O. Cullman, *Christus und die Zeit*, 1948, 2.^a edic. Además, vol. IV, § 167 c.

Cristo alcanzó en su resurrección la figura que significa la salvación perfecta. Cristo resucitado es a la vez el modelo de la forma existencial hacia la que camina toda la creación. Es el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15). Mientras la naturaleza en que vive el hombre está determinada por el círculo perduradero de nacimiento, vida, muerte y nuevo nacimiento, Cristo, en su resurrección, ha roto el círculo de la vida natural, abriendo así el camino hacia un modo de existencia que está sustraído a la ley de la caducidad. La resurrección de Cristo es, por tanto, una promesa a toda la creación, a saber, la promesa de que toda la creación será transformada conforme al modelo de Cristo resucitado. Por tanto, la resurrección de Cristo es el quicio de la historia sagrada. La resurrección de Cristo mismo tiene un dinamismo inagotable para transformar a los hombres y al universo hacia el estado por ella representado. Del mismo modo que por la vocación de Abraham se inició el proceso de un movimiento orientado hacia un fin, ese mismo proceso alcanzó, mediante la resurrección de Cristo, el carácter de una transformación inacabable. La meta se hizo visible y fué anticipada en Cristo resucitado. Es la superación del modo perecedero de existencia. La plenitud completa consistirá en la manifiesta participación corporal en la eterna existencia gloriosa de Dios. Cristo resucitado es, por tanto, una plenitud prometedora. Es en cierto sentido una antiplenitud. Pero tiene en sí la fuerza para obrar la plenitud última, la figura perfecta de la plenitud.

La prometida figura final y perfecta está ya presente de modo oculto, ya que la muerte y resurrección de Cristo están influyendo ya sobre los hombres. Cfr. § 182. Por tanto, entre la figura actual y la futura del mundo hay a la vez continuidad y discontinuidad. Pero la última es más fuerte que la primera. Sólo en María se ha realizado ya el fin (vol. VIII, § 7).

Cuando según la concepción occidental la historia universal es dividida por Cristo en dos períodos (antes de Cristo y después de Cristo), pervive en ello una forma mundanizada de la doctrina neotestamentaria de que por Cristo fué iniciada la futura forma existencial de la creación. San Ambrosio habla de estas relaciones de la manera siguiente (*In. Ps.* 38, nn. 24-26): "Aunque Cristo ya ha

resucitado, en el Evangelio se nos muestra todavía su figura histórica... Primero precedió la sombra, siguió después la imagen, llegará la realidad: la sombra en la ley, la imagen en el Evangelio, la realidad en el cielo." En Isaías (11, 1-9) aparece en una poderosa visión la continuidad de promesa viejotestamentaria, anteplenitud neotestamentaria y plenitud perfecta al fin de la historia: "Y brotará una vara del tronco de Jessé, y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé. No juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre, y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura. Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción en todo el monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yavé, como llenan las aguas el mar. En aquel día el renuevo de la raíz de Jessé se alzaré como estandarte para los pueblos. Y le buscarán las gentes y será gloriosa su morada. En aquel día de nuevo la mano del Señor redimirá al resto de su pueblo, a lo que reste de Asur y de Egipto, de Patros, de Cus, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas del mar."

El futuro prometido por Cristo es más importante que el pasado y que el presente. Pues es la meta. Lo que Cristo hizo es un comienzo, un germen. Lo mismo que la encina es el fin de la bellota, y la mariposa el fin de la crisálida, el futuro que surge más allá de la historia es el fin de la obra de Cristo y de nuestra unión con El (*I Cor.* 15). 28

Será un estado en el que Dios será todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28), en el que el reino de Dios, que es reino de amor, se impondrá plenamente en la historia y en el mundo: en El se cumplirá el sentido de todo lo que Dios ha obrado a través de milenios. Ya que la instauración del reino de Dios es el sentido y la meta de su revelación histórica. De ella tendremos que hablar ahora. Cfr. Jean Daniélou, *Origene*, París, 1948.

EL REINO DE DIOS COMO CONTENIDO Y SENTIDO DE LA REVELACION DIVINA

APARTADO 1.º

SENTIDO ULTIMO DE LA ACTIVIDAD DIVINA

Dios tiene un eterno plan para el mundo. Lo cumple por medio de su Verbo entrado en la historia, por medio de su Hijo encarnado. En El se hace presente Dios mismo en la historia. ¿Qué intención persigue en último término con esa acción? ¿Cuál es la meta a que tiende el plan divino sobre el mundo? ¿Qué sentido tienen las obras históricas de Dios? Todo lo que Dios emprende al fundar la historia humana y al hacer su revelación histórica tiende en último término a manifestar su gloria. La historia humana tiene también metas provisionales y un sentido superficial y de primer plano. Se puede pensar en la instauración de un orden terreno en general. Se puede concretar este orden como político, nacional, económico o social. Se puede pensar en las creadoras aportaciones de la cultura, de la ciencia y del arte. Estas metas de los esfuerzos históricos del hombre están dentro del transcurso histórico. Tienen su lugar en el visible primer plano del mundo. Sin embargo, serán trascendidos por un sentido y por una meta que tienen que ser realizados según el eterno plan de Dios, por un sentido último y un fin último a los que tiene que servir todos los fines pro-

visionales y próximos. La expresión “sentido último y fin último” no significan únicamente un sentido y un fin que están al final de una serie y resuelven y siguen los sentidos y fines precedentes. La expresión no está siquiera tomada, en primer término, en sentido cuantitativo, sino en sentido cualitativo, aunque también cronológicamente tiene que ser entendida como la realidad que cierra toda la evolución histórica. Es un sentido y un fin de tal valor y rango, que todos los demás fines se quedan por detrás de él. Este sentido y este fin están presentes influyendo en todos los sentidos y fines próximos y de primer plano. Significan algo así como el fondo oculto y, sin embargo, perceptible para los videntes.

La acentuación del sentido “último” de la historia no pretende desvalorizar los sentidos penúltimos. La desvalorización o negación de sentido inmanente de la historia estaría en contradicción con la fundación de la historia humana por Dios mismo. Dios, al crear las cosas y llamar a la existencia a los hombres, dió a hombres y cosas y también a su actividad sentido, valor y fin propios. Negarlo o pasarlo por alto significaría no tomar en serio la actividad creadora de Dios. La filosofía de la historia no persigue, por tanto, un fantasma cuando intenta descubrir el sentido inmanente de la historia. A la luz de la fe en la creación, tales intentos tienen más bien un derecho innegable e incluso, hasta cierto grado, una ineludible obligación. Quien los emprende realiza con ellos la fe en el sentido de la creación divina y la veneración a Dios. Es cierto que la filosofía de la historia jamás llegará dentro de la historia misma a una elaboración segura del sentido inmanente de la historia. Para ello necesitaría un punto de vista fuera de la historia desde el que se pudiera contemplar el transcurso de toda ella. Sin embargo, esto sólo se puede alcanzar cuando la historia se haya acabado. Pero entonces la interpretación histórico-filosófica de la historia no será ya actual porque habrá sido sustituida por la propia interpretación de Dios. Los esfuerzos de la filosofía de la historia no llevan, por tanto, esencialmente más allá de los ensayos y puntos de vista.

El último y más profundo sentido de la historia trasciende, sin embargo, el sentido que pueda fijar la filosofía de la historia. Dentro de la historia universal se realiza la historia sagrada. Esta no coincide con la primera, pero está con ella en estrecha relación, en la misma en que están el orden sobrenatural y natural. Hay que distinguir ambos órdenes, pero no se los puede ni identificar ni separar. Quien identifica la historia sagrada con la historia universal comete el mismo error que quien pretende que el Estado quede

absorbido en la Iglesia, la cultura en el culto, el saber en la fe. Por otra parte no se pueden separar historia universal e historia sagrada. Constituyen una unidad indisoluble en la que la historia universal es como el primer plano y la historia sagrada como el fondo, un fondo que es entrevisto a través del primer plano.

La manifestación de la gloria de Dios es, por tanto, el sentido último y el último fin de toda obra divina. Esto vale de la acción creadora en que Dios puso las cosas en el ser, llamó a los hombres a la existencia y puso la historia humana en movimiento. Pero vale con especial energía de la acción creadora con que Dios abrió a los hombres su misterio interior. En el lenguaje de la Edad Media se podría llamar a lo primero revelación natural de Dios y a lo segundo revelación sobrenatural. Ambas formas de revelación sirven a su honor; la segunda, de un modo que trasciende la primera y, sin embargo, está presente en ella. Dentro de la historia universal fundada por Dios ocurre la historia sagrada que trasciende toda historia del mundo e incide en una hondura no accesible para la historia mundana y que alcanzó su punto culminante en Cristo. La cruz de Cristo manifestó la gloria de Dios con la intensidad más enérgica posible durante el transcurso de la historia humana, aunque en ella se encuentra también el ocultamiento más profundo de Dios. Pues por la cruz es desenmascarada la caducidad del mundo y de todo lo que le pertenece. El mundo está bajo la ley de la caducidad. La cruz está erigida en él como el signo de la caída a la que está orientada la actual forma de ser. No hay, por tanto, ninguna esperanza de que la historia humana pueda desarrollar por sí misma un fin y sentido últimos. Su sentido y fin últimos están en el ámbito hacia el que tienden puente la cruz y la muerte, en el ámbito de la gloria de Dios, en la que Cristo entró perdiendo la existencia terrena. Para el hombre continuamente amenazado de la tentación de autoglorificarse y divinizar al mundo, esto es una locura, pero esta locura es la sabiduría de Dios (*I Cor.* 1, 17-31).

Dios ha revelado su grandeza y su santidad, su amor y su poder, su verdad y su justicia para que sus criaturas, el cielo, la tierra y los hombres le glorifiquen, le den gracias y ensalcen su nombre con veneración (por ejem., *Ps.* 19 [18], 1 y sigs.; 89 [88]; 96 [95]; 144 [143]; *Is.* 40, 12 y sigs.; *Ecl.* 18, 6 y sigs.; *Sab.* 13, 5 y sigs.; *Iob.* 42, 5; *Rom.* 1, 20 y sigs.; 8, 28; 11, 36; *Ap.* 4, 11 y 5, 13). Jamás se consiguió el sentido de la historia en la medida con que lo realizaron la vida y obra de Cristo. Por la resistencia que hicieron los hombres a Dios en la historia, sobre todo por la

que hizo la generación elegida para pueblo suyo, el sentido de la historia fué justamente invertido. Cristo volvió a rehacerlo y lo realizó trascendiendo todas las posibilidades de la historia. Cristo es la gloria de Dios aparecida en la fragilidad de lo terreno. Quien lo ve, ve al Padre (*Io.* 1, 14, 17; 14, 9; *Phil.* 2, 6-11). Con su disposición de alma y con su obra sirvió a lo que su ser representa, la gloria del Padre. Imponer la gloria de Dios en el mundo enemigo de El es el fin a que está ordenado todo lo que quiere y piensa. A su servicio están los milagros que hace (*Lc.* 7, 16; 18, 43; 17, 17; *Io.* 11, 4; 15, 40; 2, 17; 7, 18; 8, 49; *Mc.* 11, 17). La gloria de Dios debe ser la regla última de la vida de los discípulos (*Mt.* 5, 16).

La gloria de Dios se revela realizándose en el mundo. Dios comunica al hombre su grandeza y santidad, su verdad y su amor, concediéndole parte en ellas. Y así su gloria se muestra como gloria de su gracia (*Io.* 1, 14, 17).

Si el último sentido de todo lo sucedido es el honor de Dios y Cristo lo realiza, puede decirse también que el contenido de la historia es Cristo. Según la epístola a los Hebreos (13, 8), Cristo es el tema de la historia ayer, hoy y siempre. Podemos imaginarnos su sentido graduado desde fuera hacia adentro. En esta graduación nos encontramos primero la figura de Cristo. Como ella misma, por su parte, está ordenada a la gloria de Dios, intentamos penetrar más hacia adentro, hacia la gloria del Padre, representada y proclamada por Cristo. Lo revelado por Cristo del Padre es, por tanto, su gloria divina, su soberanía. La gloria es la majestad del Señor, la grandeza de quien ejerce el imperio. La revelación de la gloria se convierte así en revelación del imperio. Todo lo que puede decir del sentido y fin de la actividad histórica y de la revelación creadora de historia de Dios se puede resumir en la expresión "reino de Dios". La revelación de Dios está al servicio de la proclamación e instauración de su reino. Con el concepto reino de Dios se puede definir también todo lo que Cristo habló e hizo. Tal concepto nos da la clave para la recta interpretación de su vida y de su obra, de sus palabras y de sus dolores, de su muerte y de su resurrección. Cristo no habla del reino de Dios y de otras cosas, sino que siempre habla en todas sus parábolas del "reino de Dios". El es el proclamador y fundador del reino de Dios, para ello enviado y autorizado por el Padre (*Mc.* 4, 15; *Mt.* 4, 17; *Lc.* 4, 16). El reino de Dios fué fundado en el AT y Cristo trajo bajo velos y ocultamientos el cumplimiento de las promesas del reino he-

chas en el AT. La plenitud definitiva y patente del reino todavía no ha llegado. Llegar al fin de la historia. Cfr. la ya citada disertación de Trilling, pág. 57.

APARTADO 2.º

CONCEPTO DEL REINO DE DIOS

¿Qué entiende la Escritura por reino de Dios? La palabra griega *basileia* es la traducción del hebreo *malkuth*. Ordinariamente la traducimos con la palabra "reino". Implica dos cosas: el ser, la dignidad, la esencia, el poder y la soberanía del rey y el dominio del terreno en que se ejercen la dignidad e imperio del rey. "Reino de Dios" significa, según eso, también dos cosas: la dignidad, el poder, la soberanía, el reinado de Dios y a la vez el dominio de la soberanía de Dios. Ambas significaciones están estrechamente relacionadas entre sí y no pueden separarse una de otra; pues aquellos sobre quienes ejerce Dios su soberanía constituyen el dominio de su imperio. Ambas significaciones se entrecruzan, por tanto. Sin embargo, el acento recae sobre la primera. El reino de Dios alude a un estado del mundo y de la historia en que se impone la soberanía de Dios. Por tanto, es un concepto cualitativo. Este reinado no está en competencia con los reinos de este mundo. No se puede hablar del reino de Dios limitándolo frente a otros reinos; por ejemplo, frente al imperio romano o frente a Francia, o frente al imperio alemán. El reino de Dios no se extiende de forma que choque en las fronteras de los reinos mundanos y presione o ponga en peligro sus límites. No coincide con ningún reino terrestre y atraviesa todos los reinos de la tierra. Su límite es la resistencia que la autonomía del hombre opone a la gloria de Dios. Acertadamente describe el reino de Dios Stanislaus von Dunin-Burkowski (*Die Kirche als Stiftung Jesu*, en: Esser-Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, 1923, 5.ª edic., 10), cuando dice: "La nueva época de gracia y de salvación mesiánica que Jesús llama reino de los cielos no es en su boca una magnitud abstracta; no alude a una época, como nosotros hablamos de la época de los faraones, del tiempo de Inocencio III o de la época de Luis XIV y del Corso. El reino de Dios no es un territorio, sino un imperio; un dominio gracioso de Dios sobre el pensar, querer y sentir del hombre; es un don de Dios, sal-

vación, pero no puramente invisible, pues se manifiesta en las grandes acciones de gracia de Dios, en el reconocimiento del Señor y de su Ungido, en la vida de una comunidad de fieles y de santos. Pero también plantea exigencias a los hombres. Es una tarea que tienen que cumplir: entrar e incorporarse al reino cuyo yugo toman sobre sí con sometimiento y entrega. El reino de Dios abarca la tierra y el cielo, el presente y un eterno futuro, la aparición del Ungido visible para todos y su gloriosa vuelta. El reino de Dios es una magnitud unitaria y en todas sus manifestaciones se refleja toda la salvación aparecida en Jesucristo y enviada por el Padre a la humanidad. Es descrito como un estado en el que entran los hombres y del que pueden gozar eternamente.”

El evangelista San Mateo, que escribe sobre todo para lectores judíos, habla del reino de los cielos (33 veces) más que del reino de Dios; cierto que por la típica consideración judía de tener miedo a usar el nombre de Dios. Sin embargo, también él usa tres veces la expresión reino de Dios (12, 28; 21, 31, 43; probablemente también en 6, 33; y tal vez en 19, 24). En esa denominación el reino de Dios es caracterizado como un reino bajado del cielo, como el imperio del que está en el cielo, de quien es distinto del mundo y está elevado sobre él, de quien no erige su reinado con los medios de poder de este mundo, sino con el amor sacrificado de su Hijo hecho Hombre.

También encontramos la expresión reino del Padre (*Mt.* 13, 43; 26, 29; 25, 34; 6, 10; *Lc.* 12, 32). El Dios cuyo reino proclama Cristo es el Padre, el Padre de Jesucristo y nuestro Padre. No es el imperio de un tirano que se levanta sobre la humanidad esclavizada, sino el dominio de quien quiere dar parte en su gloria con graciosa indulgencia a los dominados por El. El Padre erige su reinado en el mundo por medio de su Hijo encarnado. Este es el realizador de la idea y plan paternos del reino. El cumple la voluntad paterna de imperio en el Espíritu Santo, cuya plenitud le es propia (*Is.* 11, 1 y sigs.). También se habla del reino de Cristo (*Mt.* 16, 28; *Lc.* 22, 29; 23, 42; *Io.* 18, 36; *Eph.* 5, 5; *Col.* 1, 13; *Heb.* 1, 8; *II Pet.* 1, 11). Este está al servicio del reino del Padre y terminará cuando el Padre sea todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28). Así se revela la forma trinitaria fundamental del reino.

A menudo se habla también del reino sin ningún añadido que lo especifique. También en esta caracterización abreviada es indudable que se alude al reino de Dios (*Mt.* 4, 23; 9, 5; 13, 19; 24, 14; 8, 12; 13, 38; *Hebr.* 11, 33; 12, 28; *Iac.* 2, 5; *Apoc.* 20, 25).

APARTADO 3.º

EL REINO DE DIOS EN EL AT

Cuando Cristo empezó su actividad pública en Galilea, la abrió con la proclamación del reino de Dios. Esta fué la primera palabra de su predicación. Siguió siendo el tema de toda su vida. Cuando grita a sus oyentes: "Cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio" (*Mc.* 1, 15; *cfr.* 4, 17), esto no era para ellos una palabra desconocida. Estaba preparado desde hacía mucho tiempo. La promesa del futuro reino de Dios había sido continuamente fortalecida y aclarada a través de siglos. Las esperanzas de todos los creyentes se dirigían al reino futuro. Lo excitante y conmovedor de las palabras del Señor estaba en que lo prometido desde hace tanto tiempo y tan largamente anhelado estaba por fin presente. Es comprensible que esta noticia abriera los oídos a los oyentes e iniciara un fuerte movimiento.

Sin embargo, en el AT no sólo es anunciado de palabra el reino de Dios, sino que es prefigurado como en un anteproyecto.

Encontramos ya la idea en la época del reino israelita (*Ex.* 15, 18; 19, 6; *Num.* 23, 21). Fué fundado por la creación. Dios es el rey de los hombres y de las cosas porque es su creador. Dependen de El incondicionalmente hasta en sus más íntimos estratos. Incluso en una misma autonomía están bajo el imperio de Dios. A ninguna estructura de esta tierra conviene autonomía absoluta, porque nada existe por su propia fuerza. Todo posee el ser como regalo continuo de Dios. Con grandiosas palabras es ensalzado en los textos viejotestamentarios el reino de Dios, que abarca el mundo y penetra en todas las profundidades. "No hay semejante a ti, ¡oh Yavé! ; Tú eres grande, y grande y poderoso es tu nombre! ¿Quién no te temerá, rey de los pueblos? Pues a Ti se te debe el temor y no hay entre todos los sabios de las gentes ni en todos sus reinos nadie como Tú. Todos a una no son sino suma estupidez y necesidad; su entendimiento, pura nada; no son más que un madero; plata laminada venida de Tarsis; oro de Ofir, obra de escultor y de orfebre, vestido de púrpura y jacinto, todo es obra de artífices. Pero Yavé es verdadero Dios, el Dios vivo y rey eterno. Si El se aira tiembla la tierra, y todos los pueblos son impotentes ante su có-

lera. Así, pues, habéis de decirles: desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos los dioses que no han hecho ni los cielos ni la tierra. El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo, El hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia y saca los vientos de sus escondrijos. Embruteciéndose el hombre sin conocimiento; los orífices se cubrieron de ignominia haciendo sus ídolos, pues no funden sino vanidades que no tienen vida, nada, obra ridícula. El día de la cuenta perecerán. No es ésta la herencia de Jacob, que El es el hacedor de todo e Israel es su propia tribu; su nombre es Yavé Sebaot” (*Ier.* 10, 6-16; cfr. los versos 17-22; *Ps.* 113 [114]; *Mal.* 1, 14). Con imágenes poderosas es ensalzado en los salmos el reino de Dios: 22 [21], 49; 47 [46]; 93 [92], 95 [94], 3; 96 [95], 9; 97 [96]; 99 [98]; 103 [102], 19; 145 [144]; 146/7. Muchas veces el reino es proclamado de forma que aparece a la vez como reinado del Creador y como reinado del Revelador histórico. De esta segunda forma del reino de Dios vamos a hablar ahora.

Dios es el rey de todos los lugares y de todos los tiempos. Sin embargo, ha erigido su reino con una fuerza que supera a todas las demás formas en una determinada hora histórica y en un determinado sitio del mundo. Ocurrió que eligió a un pueblo para que fuera portador de su autorrevelación pensada para la humanidad. Este pueblo estaba por tanto sometido a El como a su Señor, no como los demás pueblos de la tierra, sino más que ellos, porque El quería realizar sus obras salvadoras por medio de este pueblo. Las relaciones del pueblo con El eran de una intimidad que no alcanzaron las relaciones de los demás pueblos. Por eso el pueblo de Dios tuvo también deberes como ningún otro. Tiene un puesto especial entre todos los pueblos de la tierra.

El reino de Dios recibe su figura concreta en la alianza. Alianza y reino no coinciden, pero están en la más estrecha relación. Pues la alianza es la forma en que Dios erige e impone su reino. El concierto de la alianza es una acción regia de Dios. El tuvo en esto la iniciativa. El determinó el contenido de la alianza obligatoriamente. El orden de la alianza es orden de Dios. La ley de la alianza es dispuesta por Dios. El es, por tanto, el Señor de la alianza. Con decisión libre y aparte de toda intervención humana determina: Vosotros vais a ser mi pueblo y yo voy a ser vuestro Dios. Y así el pueblo es consagrado para pueblo de Dios y propiedad suya (*Jud.* 20, 2; *II Ps.* 14 [13]; *Ex.* 19, 6; *Deut.* 7, 6; 14, 2. 9; 26, 18; *Ps.* 135

[134], 4). El es el rey del pueblo (*I Sam.* 8, 7; 12; *Iud.* 8, 23). El reino de Dios es atestiguado en la bendición que Moisés pronunció sobre el pueblo antes de su muerte: “He aquí las bendiciones con que antes de morir bendijo Moisés a los hijos de Israel. Dijo: Yavé, saliendo del Sinaí, vino a Seir en favor nuestro. Resplandeció desde la montaña de Faran. Desde el desierto de Cades con los rayos en su diestra... para ellos. Ha hecho gracia a su pueblo, todos sus santos están en su mano, que reanudando su marcha a pie prosiguieron por en medio del desierto. Díonos Moisés la *tora*; su heredad es la casa de Jacob. Hízose el rey de su Jesurún. Cuando se reunió la asamblea de los jefes del pueblo, de todas las tribus de Israel” (*Exo.* 33, 1-5). Según esto, los miembros del pueblo son un reino de Dios. El Señor llamó a Moisés al Sinaí (*Ex.* 19, 3-6): “Habla así a la casa de Jacob, di esto a los hijos de Israel: vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa.” Cfr. también *Num.* 23, 21. Dios no quiere compartir su reino con nadie. No soporta rivales junto a sí. Es un Dios celoso y venga la infidelidad del pueblo (*Ex.* 19, 5; 20, 5; 34, 15; *Deut.* 5, 9. 22. 29; *Ios.* 24, 29; *Ier.* 11, 1-8). El pueblo se somete al reino de Dios (*Ex.* 19, 4-8; 24, 4-8). Dios lo toma en posesión y le indica el camino de la salvación. Lo protege contra los enemigos, si permanece fiel a la alianza. Le amenaza con justicia severa, con hambre, y peste, y guerra, derrota y perdición, si se aparta de ella. Sin embargo, jamás lo rechazará del todo, porque sus juicios son juicios de gracia. Y todas sus tribulaciones están al servicio de la salvación. Deben hacer reflexionar al pueblo (*Lev.* 26, 3 y sigs.; *Deut.* 30, 1-6).

Así habla Dios al pueblo, al aliado elegido por El (*Lev.* 26, 3-13): “Si cumplís mis leyes, si guardáis mis mandamientos y los ponéis por obra, yo mandaré las lluvias a su tiempo, la tierra dará sus frutos y los árboles de los campos darán los suyos. La trilla se prolongará entre vosotros hasta la vendimia y la vendimia hasta la sementera, y comeréis vuestro pan a saciedad, y habitaréis en seguridad en vuestra tierra. Daré paz a la tierra, nadie turbará vuestro sueño y dormiréis sin que nadie os espante. Haré desaparecer de vuestra tierra los animales dañinos y no pasará por vuestro país la espada. Perseguiréis a vuestros enemigos, que caerán ante vosotros al filo de la espada. Cinco de vosotros perseguirán

a ciento, ciento de vosotros perseguirán a diez mil, y vuestros enemigos caerán ante vosotros al filo de la espada. Yo volveré a vosotros mi rostro y os haré fecundos y os multiplicaré, yo mantendré mi alianza con vosotros. Comeréis lo añejo y habréis de sacar lo añejo para encerrar lo nuevo. Estableceré mi morada entre vosotros y no os abominará mi alma. Marcharé en medio de vosotros y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo. Yo, Yavé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para que no fueseis esclavos en ella, rompí las coyundas de vuestro yugo y hago que podáis andar erguida la cabeza.”

Los castigos de Dios son soportados por su misericordia. Tienen a la salvación del pueblo. El pueblo rebelde oye la palabra (*Deut.* 30): “Cuando te sobrevengan todas estas cosas y traigas a la memoria la bendición y la maldición que hoy te propongo, y en medio de las gentes a las que te arrojará Yavé, tu Dios, te conviertas a Yavé, tu Dios, y obedezcas su voz, conforme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos con todo tu corazón y toda tu alma, también Yavé, tu Dios, reducirá a sus cautivos, tendrá misericordia de ti y te reunirá de nuevo de en medio de todos los pueblos entre los cuales te dispersó. Aunque se hallasen tus hijos dispersos en el último cabo de los cielos, de allí los reunirá Yavé, tu Dios; volverá a traerte a la tierra que poseyeron tus padres y volverás a poseerla, y El te bendecirá y te multiplicará más que a ellos. Circuncidará Yavé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes para que ames a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma y vivas. Por lo contrario, Yavé, tu Dios, arrojará todas estas maldiciones sobre tus enemigos, sobre los que te odiaron y te persiguieron. Y tú obedecerás la voz de Yavé, tu Dios, cumpliendo todos sus mandamientos que hoy te propongo. Te hará abundar Yavé en toda obra de tus manos, en el fruto de tu vientre, en el fruto de tus ganados, en el fruto de tu tierra, y te bendecirá, porque volverá a complacerse Yavé en hacerte bien, como se complacía en hacérselo a tus padres, si obedeciendo a la voz de Yavé, tu Dios, guardas todos sus preceptos y mandatos, como está escrito en esta ley, y te conviertes a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón y con tu alma. En verdad esta ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti. No está en los cielos para que puedas decir: ¿Quién puede subir por nosotros a los cielos, para cogerla y dárnosla a conocer y que así la cumplamos? No está al otro lado de los mares para que puedas decir: ¿Quién pasará por nosotros al otro lado de los mares, para cogerla y dárnosla a

conocer y que así la cumplamos? La tienes enteramente cerca de ti, la tienes en tu boca, en tu mente, para poder cumplirla. Mira: hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal. Si oyes el precepto de Yavé, tu Dios, que hoy te mando, de amar a Yavé, tu Dios, seguir sus caminos y guardar sus mandamientos, decretos y preceptos, vivirás y te multiplicarás, y Yavé, tu Dios, te bendecirá en la tierra en que vas a entrar para poseerla. Pero si se aparta tu corazón y no escuchas, sino que te dejas arrastrar a la adoración y al servicio de otros dioses, hoy te anuncio que irás a la segura ruina y que no durarás largo tiempo sobre la tierra a cuya conquista vas en pasando el Jordán. Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yavé, tu Dios, obedeciendo su voz y adhiriéndote a El, porque en eso está tu vida y tu perduración en habitar la tierra que Yavé juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob, que les daría.”

El AT es la historia del reino de Dios. Está testificado cómo llega el reino de Dios, cómo Dios lo erige paso a paso, cómo lo impone frente a la resistencia egoísta del hombre. Como el reino de Dios no causa ningún perjuicio a la libertad humana, surge una lucha grave entre el reino de Dios y la autonomía humana. La tentación de rebelarse contra el reino de Dios es tan grande porque los dioses seductores aparecen en el círculo del pueblo elegido tan poderosos, y a veces más fuertes que el Dios de Israel. Conducen a la victoria a los pueblos que confían en ellos. Entonces surge la pregunta: ¿Qué es nuestro Dios? ¿Es realmente el Señor de todos los señores? Muchos textos de los Salmos y de los Profetas pueden interpretarse como una respuesta a esta pregunta. Sin embargo, nuestro Dios es más poderoso que todos los dioses, aunque a veces parezca lo contrario. En algunos textos se puede presentir que están al servicio de la superación de la duda de si los dioses paganos son más grandes que el Dios de Israel. A la experiencia del poder de los dioses se une la tentación de caer en los cultos sensuales del paganismo ambiente. Y así el reconocimiento del reino del Dios uno es continuamente encubierto por la adoración de los dioses paganos del círculo cultural del pueblo elegido. Dios atribula continuamente a los apóstatas para que se conviertan a El en penitencia y arrepentimiento. Como la historia es un continuo forcejeo entre Dios y el hombre, le inhiere una seriedad absoluta y última. En todas las decisiones se trata de la cuestión gloria de Dios o gloria del hom-

bre, honor de Dios o fama del hombre, reino de Dios o reino de los dioses. En ellos se comprueba siempre que cuando el pueblo elige el propio honor y el reinado de los dioses pierde el honor y la dignidad; cuando se decide por el honor de Dios le sobrevive a él mismo el honor y la gloria. Cuando elige el reino de Dios se decide a la vez por su propia salvación, porque Dios es un rey de la gracia. Es terrible para los enemigos. Por eso puede el pueblo ensalzar la victoria de Dios como victoria propia y la propia como de Dios: "Cantaré a Yavé, que se ha mostrado sobre todo modo glorioso: El arrojó al mar al caballo y al caballero. Yavé es mi fortaleza y el objeto de mi canto; El fué mi salvador. El es mi Dios, yo le alabaré; es el Dios de mi Padre, yo le exaltaré. Yavé es un fuerte guerrero; Yavé es su nombre. Precipitó en el mar los carros del faraón y su ejército; la flor de sus capitanes se la tragó el mar Rojo. Cubriéronlos los abismos; y cayeron al fondo como una piedra. Tu diestra, ¡oh Yavé!, engrandecida por la fortaleza; tu diestra, ¡oh Yavé!, destrozó al enemigo. En la plenitud de tu poderío derribaste a tus adversarios; diste rienda suelta a tu furor y los devoró como paja. Al soplo de tu ira amontonáronse las aguas; se pararon las corrientes olas; cuajáronse los abismos en el fondo del mar. Díjose el enemigo: los perseguiré, los alcanzaré; me repartiré sus despojos, hartaré mi alma. Desenvainaré mi espada, y los despojará mi mano. Enviaste tu soplo y los cubrió el mar, se hundieron como plomo en las poderosas aguas. Quién como Tú, ¡oh Yavé!, entre los dioses? ¿Quién como Tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios? Tendiste tu diestra y se los tragó la tierra. En tu misericordia Tú acaudillas al pueblo que redimiste; y por tu poderío lo condujiste a su santa morada. Supiéronlo los pueblos y temblaron; el terror se apoderó de los filisteos. Los príncipes de Edom se estremecieron; se apoderó la angustia de los fuertes de Moab. Todos los habitantes de Canán perdieron su valor. Cayeron sobre ellos el espanto y la angustia. Por la fuerza de tu brazo. Se quedaron inmóviles como una piedra, hasta que tu pueblo, ¡oh Yavé!, pasó; hasta que pasó el pueblo que redimiste. Tú le introdujiste y le plantaste en el monte de tu heredad, ¡oh Yavé!; en el santuario, ¡oh Señor!, que formaron tus manos. Yavé reinará por siempre jamás" (*Ex.* 15, 1-18).

Dios ejercita su reinado por medio de mandatarios terrenos. Estos son primero los jueces. Los jueces se entienden a sí mismo como portadores del reino de Dios. Cuando el pueblo habló a

Gedeón: “Reina sobre nosotros tú y tu hijo y tu nieto.” Contestó: “No quiero yo reinar sobre vosotros, ni mi hijo. Sea el Señor vuestro rey.” También los reyes tienen que ser entendidos como administradores del reino de Dios. El convencimiento del reinado de Dios provocó primero sospechas frente a la introducción de un reinado terreno (*Iud.* 8, 23; *I Sam.* 8, 7; 12, 12). Sin embargo, cuando el pueblo, adaptándose a las monarquías que había en torno a él, deseó también un rey, Dios mandó a Samuel ungir un rey (*I Reg.* 8, 5 y sigs.). Pero Dios siguió siendo en sentido propio el rey del pueblo. El rey terreno no fué como en Egipto y Babilonia una encarnación de Dios (monarquía divina, divinización del rey). Tuvo que someterse al Señor lo mismo que el pueblo (*I Sam.* 12, 14; 26, 9; *Sam.* 7, 14, 20; 1, 14; *I Par.* 29, 33; 17, 14; 28, 5; *II Par.* 9, 8; 14; 26, 9; *II Sam.* 7, 14, 20; 1, 14; *II Par.* 13, 8). A pesar de todo se puede decir: el rey terreno manda en nombre de Dios (*I Par.* 17, 14). Se sienta sobre el trono del Señor (*I Par.* 18, 5). Yavé es Señor también sobre los pueblos extranjeros (*Amós* 9, 7; *Ier.* 10, 7, 10; *Sal.* 22, 29). También los reyes, fuera del ámbito de la Revelación, deben su poder al Dios vivo. Su participación en el poder de Dios es tan alta, que para ellos es una tentación grave separar su dominio de la obediencia a Dios, olvidar dar honor a Dios en sus acciones autoritarias y extraviarse hasta el punto de tener pretensiones de honores divinos y querer ser Dios. Su dominio se convierte así en un contrapunto del reino de Dios, cuando debía ser su manifestación. De otro modo esencialmente distinto son portadores del poder del Señor los varones elegidos por Dios y mandatarios suyos ungidos como reyes. Se llaman precisamente ungidos del Señor (*Cristo, Mesías: I Sam.* 10, 1; 16, 13). Están llenos del espíritu del Señor (*I Sam.* 2, 6; 16, 13). Dios concedió al reinado de David especiales promesas. De la familia de David saldrá el ungido del Señor, que erigirá perfectamente el reino de Dios y traerá con él salvación definitiva. Esta es la gloria del mandato regio en Israel: De la descendencia de David saldrá el rey del futuro que traerá justicia perfecta. A David se dirigieron las palabras del Señor (*II Sam.* 7, 12-16): “Te daré descanso de todos tus enemigos. Hácete pues saber Yavé que El te edificará casa a ti y que cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres suscitaré a tu linaje, después de ti, el que saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre y yo estableceré su trono por siempre. Yo le seré a él Padre, y El me será a mí Hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombre y con azotes de hijos

de hombres; pero no apartaré de El mi misericordia como la aparté de Saúl arrojándole delante de mí. Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad” (Cfr. *I Par.* 17, 7-14). Sobre esta promesa se encendió continuamente la esperanza del rey futuro en el que se reunirían y trascenderían todos los poderes regios. La seriedad última de la monarquía es proclamada por los profetas. Mantienen en el pueblo despierta la conciencia de que Dios es su rey y de que él está obligado a fidelidad y obediencia. Ellos son la conciencia viva y siempre vigilante del pueblo. Profetizan una terrible justicia si el pueblo apostata de Dios. Irrumpirá con el mismo horror sobre los paganos y sobre el pueblo elegido. Pues todos han abandonado el camino del Señor y se ha revelado contra El. ¿De qué va a servir la alianza si ha sido infringida mil veces? (*Is.* 6). Lo que amenaza Amós a Amazías, Isaías a Acab, Jeremías a Sedecías, muestra la inexorabilidad de la ira divina. Dios utilizará a los pueblos enemigos y las fuerzas naturales para vengar la infidelidad y resistencia. Entregará la catástrofe al pueblo infiel a la alianza. Sin embargo, las amenazas más terribles se orientan a despertar la conciencia del pueblo. Dios no quiere la muerte, sino la vida. No se deja burlar y hace, por tanto, una justicia estricta. Pero su justicia es una llamada a penitencia. Una pequeña parte del pueblo, un resto, será salvado porque escucha y acoge la llamada a penitencia. En ellos se cumplirán las promesas que la mayor parte rechaza con oposición obstinada (*Is.* 7, 3; 10, 10; *Miq.* 2, 12; 4, 6; *Sof.* 3, 10 y sig.).

Amós describe el futuro prometido por Dios de la manera siguiente: “A la espada perecerán todos los pecadores de mi pueblo que dicen: No nos alcanzará la desdicha, no se nos acercará el mal. Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yavé, que cumplirá todo esto. Vienen días, dice Yavé, en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, al que vendimia el que siembra. Los montes destilarán mosto y correrá de todos los collados. Yo reconduciré a los cautivos de mi pueblo Israel; reedificaré en sus ciudades devastadas y las habitarán; plantarán viñas y beberán su vino; harán huertos y comerán sus frutos. Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yavé, tu Dios” (*Amós*, 9, 10-15; cfr. *Oseos* 3, 5).

Ya este texto apunta hacia un futuro que está en la lejanía y

más allá de la historia, a un orden que no se realiza dentro de la historia, que sólo es posible más allá de la historia. En la historia sólo puede haber prerrealizaciones. Con ello tropezamos con el carácter trascendente del prometido reino de Dios. Con las palabras reino de Dios se alude primero en el AT a un reino terreno. Pero en él se cumple sólo parcialmente lo dicho del reino de Dios. Este es descrito con colores e imágenes cuya realización es imposible en nuestro mundo empírico. El reino terreno apunta, pues, por encima de sí mismo hacia otro. Es una metáfora de otro reino que está más allá de todas las formas terrenas de reinado.

La trascendencia de la futura gloria del reino aparece con suma claridad en Isaías. Profetiza un estado del mundo en el que el reino de Dios será erigido en figura perfecta (*Is.* 33, 22; 24, 23; 41, 21; 43, 15; 44, 6). Las palabras del futuro reino de Dios son palabras de alegría. Pues el rey que ha de venir es el Salvador. “¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que te trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: reina tu Dios! ¡Voces! Tus atalayadores alzan la voz y todos a una cantan jubilosos, porque ven con sus ojos cómo se ha vuelto Yavé hacia Sión. Cantad todas a una vuestros cantos, ruinas de Jerusalén, que consuela Yavé a su pueblo y rescata a Jerusalén. Yavé alza su santo brazo a los ojos de todos los pueblos, y los extremos confines de la tierra ven la salvación de nuestro Dios” (*Is.* 52, 7-10; cfr. 32, 1; 33, 17).

Dios nombrará un portador terreno de poder que estará lleno de su espíritu. Saldrá de la casa de David caída en profunda humillación y causará un estado del mundo que está más allá de toda experiencia y, por tanto, sólo puede ser descrito en comparaciones (*Is.* 9; 11, 1-9; *Miq.* 5, 1 y sigs.; *Ier.* 23, 5; *Ezq.* 17, 22 y sigs.; 34, 23; 37, 24).

El mandatario divino que erige la gloria perfecta del reino de Dios tiene un difícil camino que andar. Conduce hacia una tiniebla tan espesa, que ya no se puede ver nada de la dignidad regia que rodea con su esplendor al mandatario de Dios. Aparece como el siervo de Dios que cumple su mandato con tribulaciones y dolores, con necesidades y muerte (*Is.* 42, 1 y sigs.). Pero precisamente a través de su muerte conducirá el reinado a su figura última e indestructible (*Is.* 53, 1-12). Mientras que hasta ahora Dios sólo quería ser rey del pueblo por El elegido, ahora será rey de todos los pueblos (*Is.* 2, 2; 49, 6; 56, 7).

El reino sólo puede llegar cuando el orgullo humano sea supe-

rado. Supuesto suyo es, por tanto, la penitencia. Quien con más fuerza eleva la llamada a penitencia, sin la que no puede ser erigido el reino de Dios, es el profeta Jeremías. Como Isaías, profetiza un tiempo nuevo que Dios creará cuando haya sido oída la llamada a penitencia. El pueblo actual tiene que ser reducido hasta un pequeño resto. Pero Dios creará un nuevo pueblo de la alianza y hará con él una alianza nueva. A él se le regalará el reino de Dios de un modo nuevo. Este pueblo se someterá a Dios, su Señor, con renovado corazón. Le dará honor como a Señor. También en los demás profetas es descrito con vivos colores el futuro reino creado a través de la justicia y la catástrofe. Tales colores están tomados muchas veces de las representaciones culturales del antiguo oriente. Pero lo significado con ellos no tiene semejante en ninguna parte del mundo antiguo. Según Miqueas, para citar sólo un ejemplo (cap. 2), Dios extiende su mano sobre el pueblo encarcelado, lo reúne y pone a su cabeza un jefe. Es el representante de Dios. Gracias a él recupera la antigua gloria.

Todos los profetas, Isaías, Ezequiel, Jeremías, etc., están de acuerdo en que el futuro reino será un estado de paz y de justicia sobre toda la tierra. El reino contemplado por ellos se extiende, más allá de todas las fronteras políticas, sobre todos los pueblos y países (*Is.* 9; 11; 40-50; 24, 33; *Ps.* 2; 97 [96]; 93 [92]; 95 [94]; 99 [98]; *Miq.* 4, 7; *Zac.* 14, 9). Será creado no por los esfuerzos humanos, sino por la intervención de Dios. Los piadosos sólo pueden esperarlo con paciencia. No se apoyarán en el poder de las armas, sino en la fuerza del espíritu de Dios infundido por El a los hombres. El Espíritu Santo será su fuerza vital (*Is.* 32, 15; 44, 3; 11, 1-6; *Ezq.* 37, 1 y sigs.; *Zac.* 4, 6; *Ag.* 2, 5; *Ioel.* 3, 1). Todos los demás reinos pasarán, pero este reino será eterno (*Is.* 4, 2-6; 66, 1 y sigs.; 65, 17-26; *Ier.* 30, 20; *Ezq.* 36, 5-27; *Ioel.* 2, 36). Su carácter eterno es atestiguado con la máxima insistencia por Daniel. En una gran visión contempla la caída de los cuatro reinos mundanos (*Dan.* 7, 1-12). Sobre las ruinas se levanta el reino que no conocerá el fin (2, 44). Pues es el reino del que vive en la eternidad cuyo reinado existe de generación en generación (4, 31; 7, 27). El anciano de muchos días traspasa el imperio del mundo, como contempló Daniel en una visión nocturna, a uno que parecía un hijo de hombre. "Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá" (7, 14). Lo que en los profetas precedentes re-

suenan continuamente aparece en Daniel en su punto culminante: el imperecedero reino profetizado no es del tipo de los reinos terrenos. Pertenece a un eón nuevo y último. Ningún otro reino lo seguirá. El es el último y definitivo. En todos los reinos precedentes siempre es aludido este último.

En las previsiones proféticas se habla de él de forma que también pueden ser entendidas en sentido superficial como referidas a la vuelta de la gloria al reino terreno. Miqueas, por ejemplo, profetiza la vuelta a la tierra prometida. Pero estas promesas terrenas son ofrecidas en imágenes y líneas tales que no puede ser aludido exclusivamente el próximo cumplimiento terreno. Ciertamente que también es aludido; con cada promesa se alude también una meta próxima a menudo distinta de la que esperan los hombres. Pero la mayoría de las veces la promesa no se agota en la meta próxima terrena, de forma que hay que decir: no puede ser sólo esto lo aludido con ello. Tiene que haber algo más. Detrás de la meta próxima se alza un fin remoto. Detrás de éste, otro más. Ciertamente que es aludido el reino uno y único de Dios, pero éste se realiza en grados sucesivos. Cada forma de realización apunta a otra futura. Todos son transparentes para la venidera. La última está más allá de la historia. El reino de Dios es descrito por los profetas de un modo que trasciende todas las posibilidades terrenas. Ciertamente que está ya presente en el eón actual; los salmos ensalzan el reino de Dios convertido ya en actualidad; por ejemplo, Ps. 95 [96]; 96 [95]; 97 [96]; 99 [98]; 98 [97]. Pero está presente, lo mismo que el futuro penetra en la actualidad. Está presente como un germen que quiere desarrollarse oculta pero eficazmente. Su figura desarrollada pertenece al futuro. Está incluso más allá de todas las formas terrenas.

Al final de la serie de profetas está Juan. Vive en el momento crucial de la Historia Sagrada. Ante las puertas ve la hora de la justicia y de la gracia. Ve al apoderado de Dios que trasciende a todos los mandatarios anteriores y erige el reino de Dios con toda la intensidad que es posible para la duración de las actuales formas del mundo. El reino de Dios alcanzará ahora un poder que jamás ha tenido hasta ahora y que ha sido anunciado a través de todas las formas anteriores, pero que no es tampoco el final, sino una prefiguración de la forma definitiva del reino de Dios que será erigido más allá de la historia humana (Mt. 3, 2-12). El reino de Dios irrumpirá como juicio sobre el orgullo humano. Sólo se sus traerán a su terribilidad quienes se conviertan al Señor en arrepentimiento y penitencia. El parentesco de sangre con Abraham no bas-

ta para pertenecer al reino de Dios, inminente ya. No se funda en la sangre, sino en el Espíritu Santo (*Mt.* 1, 33; 3, 2; *Lc.* 3, 10 y sigs.). Su realizador está ya en medio de los hombres, pero es todavía desconocido y oculto. Sin embargo, cumplirá la justicia como encargado de Dios y concederá la entrada en el reino salvador de El (*Mt.* 1, 26; véase vol. IV § 167 c).

En el judaísmo tardío la esperanza en la institución del reino de Dios adquiere las más variadas formas. Bajo la opresión de los romanos adquiere un sello político y económico. Los enemigos serán aniquilados por Dios. Renacerá de nuevo la gloria del reinado davídico. De tales esperanzas estaban también llenos los discípulos de Cristo. Con esfuerzos y poco a poco se liberaron de ellas a favor de la esperanza de un reino trascendente. Junto a la escatología nacional se desarrolló en los círculos pietistas una escatología trascendente. Se esperaba un día de justicia que traería la victoria sobre Satanás y los demonios. Los justos recogerían como amigos de Dios el reino. Desde este fondo se hace comprensible la proclamación del reino de Dios por Cristo. Cfr. R. Schnackenburg, art. *Basileia*, en *LThK*, 2.^a edic., 1958.

APARTADO 4.º

EL REINO DE DIOS, PROCLAMADO Y ERIGIDO POR CRISTO

1. *Cristo como manifestación del reino de Dios*

La predicación de Juan Bautista excitó al sumo las esperanzas del reino. El precursor proclamó a Cristo como el realizador largo tiempo anhelado y finalmente llegado de la viejotestamentaria concepción del reino. Pero en él se reveló también que las profecías del reino habían sido pensadas en sentido distinto de lo que calculaba la esperanza humana, que tenían un sentido que se oponía a las esperanzas humanas (*Lc.* 7, 22; 10, 9). Sólo por Cristo se reveló su verdadero sentido. Después de las esperanzas exageradas con que fué saludada la proclamación de Cristo, los partidarios fueron siendo cada vez menos, hasta que los jefes pasaron a una enemistad abierta y decidieron su muerte. Llegaron al convencimiento de que era de interés para todo el pueblo que Cristo muriera, para que las

esperanzas nacionales de reino no fueran desvalorizadas y despreciadas por El (*Io.* 11, 49; *Lc.* 10, 9).

En Cristo llegó el reino (*Mc.* 1, 14). El es el Hijo del Hombre, al que según Daniel (7, 13) le fueron dados el imperio y el poder, el honor y la gloria (*Mt.* 24, 30; 25, 31, 34; 10, 23; 16, 27; *Lc.* 17, 26). El es quien trae y lleva el reino de Dios a este mundo. No sólo es su proclamador, sino que es también y primariamente su manifestación. En El se realiza de forma que puede ser visto si se tiene buenos ojos para él. Pues es el prometido hijo de David (*Is.* 9; 11; *Miq.* 5, 1 y sigs.; *Ier.* 23, 5; *Ezq.* 17, 22 y sigs.; 34, 23, 32, 24), que se sienta sobre el trono de su padre David (*Mt.* 21, 9; *Mc.* 12, 37; *Lc.* 11, 22; *Rom.* 9, 5; *Apoc.* 5, 5; *Act.* 2, 30; 13, 23; *Rom.* 1, 3). Reinará eternamente sobre la casa de Jacob. Su reino no tendrá fin (*Lc.* 1, 32). Reclama también dignidad regia cuando justifica la incautación del asnillo mesiánico diciendo: el *kyrios*, el Señor lo necesita (*Mc.* 11, 3). Aunque no quiere ser rey del modo en que lo desean las masas populares materialistas que se prometen de El el bienestar terreno y la gloria mundana (*Io.* 6, 14 y sigs.), y por tanto no disputa su imperio a ningún rey terreno (cfr. *Mt.* 2, 1-3), ni tiene que asegurarse ningún rey terreno frente a su concurrencia (cfr. *Mt.* 2, 1 y sigs.; véase sobre esto el himno de vísperas de la fiesta de la Epifanía), se presenta con soberanía regia cuando poco antes de su muerte se le pregunta si es rey. Sí, es Rey, pero de modo distinto a como se figura el gentil Pilato, que sólo cuenta con las relaciones de poder de esta tierra (*Io.* 18, 33-40). También los discípulos tienen la impresión de que Jesucristo es rey, claro que sin entender el modo de su reinado. No quieren enterrar hasta última hora la esperanza de que con El se renueve el antiguo poder regio y la gloria antigua (*Act.* 1, 6) y de que ellos ocupen los primeros puestos en el reino restablecido (por ejemplo, *Mc.* 9, 32-34; 10, 37, 45). En el reinado de Cristo se cumple la promesa del Salmo 110 (109). (Cfr. *Mc.* 12, 35 y sigs.; *Act.* 2, 30 y sigs.)

El reino de Dios aparecido en Cristo, y cuyo ejecutor es El mismo, no es, por tanto, un imperio político (*Mt.* 8, 11, 21, 43). No se basa en los medios terrenos de poder, sino que es la revelación e imposición de la gloria y santidad, del amor y verdad de Dios.)

Cristo erigió el reino de Dios por medio de la palabra de la acción, por medio de la palabra eficaz y del signo lleno de espíritu. Toda su vida revela a Dios como Señor. Dios ha puesto su mano sobre esta vida y le ha prescrito su marcha, de forma que está

plenamente bajo la ley de la voluntad divina. En esta vida tuvo validez, como ya hemos visto, un "tener que", impuesto por Dios sobre ella (*Lc.* 22, 22; *Mc.* 8, 21). Por eso tiene prescrito cada paso (*Io.* 10, 16). Cristo se inclina a los mandatos del Padre entregándose tanto más sin reservas e incondicionalmente cuanto que el cumplimiento de la voluntad del Padre es para El comida y bebida; de ello vive (*Io.* 4, 34). Su vida sólo tiene un sentido: cumplir la voluntad de Dios. El camino que Dios ha trazado a Cristo es desde el comienzo un camino de dolor (*Lc.* 22, 37). El Hijo del Hombre se va como está escrito en la Escritura (*Mc.* 14, 21), a la hora dispuesta por el Padre (*Mc.* 4, 41; cfr. *Io.* 11, 8; *Lc.* 18, 31).

El señorío de Dios se revela con suma claridad en la muerte de Cristo. En ella el Padre dispone con tal poder de la vida de Cristo, que su santidad y justicia, y simultáneamente su amor y fidelidad, aparecen como lo único poderoso. En ella la santa justicia y justa santidad de Dios irrumpen sobre un hombre de tal forma, que éste no puede ya existir, que tiene que perecer bajo el poder de Dios. El hecho de que la santidad y justicia de Dios no se contengan, sino que dejen desarrollar su poder, significa la muerte para el hombre no santo. En Cristo, que tomó sobre sí los pecados de todos y los llevó ante el rostro de Dios, de forma que El, que no cometió ningún pecado, se hizo justamente pecador por nosotros (*II Cor.* 5, 21; *Gal.* 3, 13), se revela la omnipotencia de Dios santo para quien no significa nada la vida humana en su actual forma de existencia. Cristo se sometió a esta disposición de Dios que llegaba hasta la extrema posibilidad de la criatura de modo radical, aceptando así en su vida el imperio de Dios. En su muerte renunció a toda soberanía, a toda voluntad de disponer de sí mismo. El que realizó el reino de Dios en este mundo se convirtió así en siervo de Dios (*Is.* 53), en el que ya no había ninguna belleza ni figura, se convirtió en desvalido a quien los demás pudieron ayudar sin que él mismo pudiera ayudarse (*Mt.* 11, 2-6). Tuvo que compartir el destino de todos los enviados de Dios (*Mc.* 9, 13; *Mt.* 12, 1; 18, 34; *Lc.* 13, 33). Para todos estaba dispuesta la muerte. Pero precisamente en su caída se hacía más viva la revelación del reino de Dios. En su muerte no sólo era mostrado, sino realizado, porque Dios obró en la muerte de Cristo, hasta la extrema capacidad de aceptación de la criatura, como Señor que dispone de la criatura, y porque la criatura permitió que ocurriera en ella la acción dominadora de Dios hasta su última posibilidad. La acción dominadora de Dios obró una transformación en Cristo, y como El es la cabeza de la

creación, también en toda la creación. Aunque Dios entregó a Cristo a la muerte, no es un Dios de muertos, sino de vivos (*Mt.* 22, 32), pues no lo entregó a la muerte para aniquilarlo, sino para hacerle párticipar de su propia gloria en su naturaleza humana. El señorío de Dios pretende regalar al dominado por El la participación en su gloria. Dios quiere hacer glorioso al dominado por El. Esta relación se expresa felizmente en alemán, debido a la correspondencia de las palabras *Herr* (= Señor) y *Herrlichkeit* (= gloria). Por el hecho de que Dios realizó en Cristo su dominio hasta la última posibilidad de la criatura, Cristo fué incorporado totalmente a la gloria de Dios. Fué invadido y lleno de ella. La gloria de Dios se reveló en El. La muerte era el camino hacia ella. Cristo quebró con su muerte las formas caducas de este mundo. Cedieron a las imperecederas. En su resurrección alcanzó una vida de esplendor, fuerza e inmortalidad. Le fué dada una corporalidad que ya no estaba sometida a las leyes de la caducidad, sino que estaba dispuesta a recibir la gloria imperecedera de Dios. Cristo fué elevado hasta la gloria del reino divino por haberse sometido al reinado del Padre hasta ofrecer su vida; por eso se puede decir de El que está sentado a la diestra del Padre. La resurrección de Cristo y su ascensión son su coronación como rey de la gloria eterna.

2. Reino de Dios y reino de Cristo

El reino de Dios revela y realiza, por tanto, su fuerza con la máxima intensidad en la transformación de la caduca vida humana en modo imperecedero de existencia; el paso hacia este modo es la muerte. El primero en quien se realizó este modo es Cristo. Se convirtió en "neuma" (*II Cor.* 3, 7). Sin embargo, no recibió toda la gloria para sí solo, sino para toda la creación. Le fué concedida como a primogénito (*Rom.* 8, 29; *Col.* 1, 15. 18; *Apoc.* 1, 5; *I Cor.* 15, 12 y sigs.). Le seguirá toda la creación. La forma de vida que Cristo alcanzó en su resurrección actúa ya sobre ella. En cierto modo están presentes en ella ciertas fuerzas de resurrección.

El modo existencial de Cristo glorificado influye, sobre todo, en los sacramentos. Gracias al bautismo, por ejemplo, se produce una unión real con Cristo. El cristiano entra en la esfera de acción de Cristo, en el ámbito de poder de su muerte y de su resurrección. La muerte y resurrección de Cristo se realizan en el bautizado. La realización de la muerte de Cristo consiste en que el bautizado

participa en el morir del Señor, de forma que su vida terrena recibe un golpe de muerte y él es incorporado en este sentido a la muerte de Cristo (*Rom.* 6, 1-11). El golpe es corroborado por cada sacramento. Después es cuestión de tiempo, cuándo las formas terrenas alcanzadas por ese golpe mortal quebrarán del todo. Ello ocurre en la muerte corporal. En la muerte corporal es llevado hasta el final lo ya preparado largamente. La realización de la resurrección de Cristo consiste en que el bautizado participa de la gloria de Cristo, en que le es infundida germinalmente la forma imperecedera de vida, en que, por tanto, es incorporado a la vida gloriosa de Cristo, en que es trasladado al cielo (*Eph.* 2, 6). En la muerte corporal y con total plenitud en la resurrección corporal se desarrolla del todo el germen desde hace mucho puesto en el hombre.

En todos estos procesos se realiza el reino de Dios en el hombre, que alcanzó en la muerte y resurrección de Cristo la última posibilidad accesible a la criatura. Desde Cristo se extiende por toda la humanidad y por todo el cosmos. Su extensión ocurre en los procesos de transformación que sufren las formas perecedoras de vida gracias a los sacramentos. Continuamente es arrastrada la creación en este o en aquel lugar de la historia y del mundo hacia su ámbito, hasta que sea transformada totalmente en "nuevo cielo" y "tierra nueva". La instauración definitiva del reino de Dios es, por tanto, un suceso posthistórico.

Esta visión de conjunto demuestra que la persona y vida de Cristo tienen importancia decisiva en la instauración del reino de Dios, pero que el reino de Dios y el reino de Cristo no son plenamente idénticos. Ciertamente que en los Evangelios son equiparados (con excepción de *Mt.* 13, 41, 43). Pero en las epístolas de los apóstoles son claramente distinguidos. En ellas, además, el acento no recae, como en los evangelios, sobre la proclamación del reino de Dios, sino sobre el mensaje de Cristo crucificado y glorificado. En los *Hechos de los Apóstoles* se habla todavía a veces de la proclamación del reino de Dios (*Act.* 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23, 31). Sin embargo, el interés principal de la primitiva Iglesia está en el Señor elevado a los cielos a través de la muerte de Cruz y de la glorificación (*Act.* 2, 33-36). También en las epístolas paulinas se habla a menudo del futuro reino de Dios (*I Cor.* 6, 9; 15, 50; *Gal* 5, 21; *Eph.* 5, 5; *I Thess.* 2, 12; *II Thess.* 1, 5; cfr. *Col.* 4, 11; *II Tim.* 4, 1), pero junto a ello se habla también del reino presente de Cristo (*Col.* 1, 13; *Rom.* 14, 17), al que pertenecen los miembros de la Iglesia (*Col.* 1, 18; *Eph.* 1, 5). Cristo logró su reino con

la victoria de la cruz y el sometimiento de los poderes espirituales (*Col.* 2, 15; *Eph.* 1, 20, 23; 4, 10; *Phil.* 2, 10). Al final de la historia humana, cuando hayan sido aniquilados todos los poderes de la desventura y en último término la muerte, Cristo entregará el reino al Padre (*I Cor.* 15, 24, 28). Entonces los cristianos entrarán al "inconmovible" y "eterno" reino de Cristo (*Hebr.* 12, 28; *II Pet.* 1, 11; *Iac.* 2, 5; *Apoc.* 11, 15; 12, 10). El reino de Dios se extiende por todo el cosmos (*Col.* 1, 20; *Eph.* 1, 10, 22), pero desarrolla sobre todo su poder salvador en la Iglesia y por la Iglesia (*Eph.* 1, 23; 2, 21; 4, 12-16). Véase H. Schlier, *Der Epheserbrief*; véase Schnackerburg, art. *Basilea*, *LThK*, 1958. 2.^a edic.

3. Derrota de los poderes antidivinos

a) La instauración del reino de Dios implica la derrota de los poderes antidivinos: del pecado, del demonio y de la muerte. Por el pecado cayó la humanidad bajo el violento imperio de Satanás. El diablo es el contradictor de Dios permitido por Dios. Es el enemigo y destructor de todo lo divino en el mundo. Intentó con éxito seducir al hombre a rebelarse contra Dios y a declararse independiente, a sacudirse el reino de Dios (*Gen.* 3, 15; *Apoc.* 12, 9). Pero no le condujo en verdad a la libertad prometida, sino a la esclavitud de su tiranía. Se hizo señor del mundo que no quiso tener al Dios como Señor. Desde la primera caída del hombre continúa la lucha contra el reino de Dios con todos los medios a su alcance, con engaños y perfidia, con mentiras y violencia. El motivo de su obrar es siempre el orgullo. Su dominio parecía estar asegurado para siempre hasta que la venida de Cristo le preparó el fin. En Cristo llegó el Fuerte que ata a Satanás y a los demonios y los desarma (*Mc.* 3, 27; *Mt.* 12, 29 y sigs.; *Lc.* 11, 18; *Io.* 3, 8). Despoja a este poderoso señor de la tierra (*Lc.* 11, 20; 10, 18; *Mc.* 3, 23-27; *Mt.* 12, 28).

Muy pronto conoció el demonio el peligro que le amenazaba por parte de Cristo. Se lanzó con un esfuerzo extremo al contraataque. Ve amenazado su reino y tiembla (*Mc.* 1, 24; 5, 7 y sigs.), pero a la vez hace todo lo que puede por salvar su poder. Su derroche se hace manifiesto en los muchos posesos que había en tiempo de Cristo. No son fenómenos casuales. Se fundan en el hecho de que Satanás presiente el extremo peligro de su reino y no se avergüenza de ningún esfuerzo por salvar lo que se pueda salvar. Es

obligado por Cristo, más poderoso que él, a emplear los últimos recursos para salir al paso al peligro. Con más fuerza que en los poseídos se ve su decidida voluntad negativa en los ataques que dirige contra Cristo mismo. En todas las asechanzas que se le ponen a Cristo está al fondo como escondido sugeridor, desde la persecución por Herodes hasta el odio mortal de los jefes del pueblo, hasta la traición de Judas, hasta los rabiosos gritos de las masas que piden su muerte—de las masas que le siguieron al principio, pero que fueron convertidas contra El por una hábil propaganda nacionalista—, hasta la sentencia de culpabilidad pronunciada por un juez convencido de su inocencia. Detrás de toda esta enemistad está Satanás como poder personal del mal. Cristo tuvo que morir, porque el mundo había caído bajo el poder de Satanás. El mundo confirmó su orgullo y su odio a Dios con la muerte de Cristo. Claro que para Dios esta muerte fué el camino hacia la imposición de su reino.

El ataque de Satanás contra Cristo fué todavía más agudo. Atacó a la misma voluntad de Cristo. En tres tentaciones intentó hacerle infiel a su tarea de instaurar el reino de Dios. Tres veces le sugirió servir a la gloria de este mundo en lugar de servir a la gloria de Dios, buscar la honra del hombre en lugar del honor de Dios al comienzo de su actividad pública, de camino hacia Jerusalén, cuando Satanás se sirvió de la compasión y de las palabras del apóstol Pedro, y en el monte de los Olivos, en que aprovechó el natural miedo humano ante el tormento y la muerte (*Mc.* 1, 12; 8, 31-33; *Mt.* 4, 1 y sigs.; 16, 23; *Lc.* 4, 1-13; 23, 31. 44. 46). Pero Cristo no cayó. Está libre de las tentaciones del demonio. “Los ataques del contradictor son rechazados. La decisión sobre el camino futuro de la historia ha sido hecha: en la vida voluntaria de Jesús y, en último término, en la oración de Getsemani” (según E. Stauffer).

La derrota de Satanás alcanza su máxima intensidad en el hecho de que Cristo no lucha con los medios con que lucha Satanás mismo. No expulsa a los demonios por intervención de poderes terrenos o demoníacos, sino con el dedo de Dios (*Mt.* 11, 20 y siguientes. *Mc.* 3, 23). No contesta al odio con odio ni a la mentira con mentira. Este es un camino completamente nuevo de obrar histórico, tan desacostumbrado, que pareció increíble a los contemporáneos (*Lc.* 11, 20). Los poderes diabólicos son vencidos exclusivamente con fuerzas divinas, con el poder de la santidad del amor, de la verdad, por el hecho de que Cristo tributó honor a Dios. En

el modo de su lucha se reveló con suma claridad que, a diferencia de todos los demás, no tenía nada que ver con el demonio (*Io.* 14, 30; Stauffer).

Primero el imperio del diablo es vencido en lugares particulares de la historia: allí donde Cristo se encuentra con posesos. Con su muerte el reino de Dios fué instaurado para todo el cosmos, cuya cabeza es Cristo (*Col.* 2, 10). Precisamente la aniquilación que Satanás preparaba para su peligroso enemigo se convirtió en camino de su derrota (*Col.* 2, 14). Ciertamente que no ha sido aniquilado, pero ha sido herido de muerte. Puede por tanto todavía causar desventuras como un ejército derrotado. Pero no puede conseguir la victoria final. No tiene ya esperanza alguna de reinar sobre el mundo. Camina hacia la plena derrota sin posible salvación. Desde la hora de su incondicional capitulación, que es inevitable, el reino de Dios se hará tan manifiesto que no podrá ya dar la impresión de que Satanás pueda ser peligroso todavía. La derrota de Satanás, por real que sea ya, es, sin embargo, a la vez un acontecimiento del futuro.

b) Paralela a la derrota del dominio del diablo va la derrota del imperio de la muerte. Por el pecado llegó la muerte al mundo (*Rom.* 5, 12). Los hombres que quisieron ser señores de su vida se condenaron a sí mismos en cierto modo a muerte al apartarse de Dios. Como fué Satanás quien los sedujo en último término a sacudirse orgullosamente el dominio de Dios, él es quien trajo la muerte a los hombres. La muerte es uno de los modos en que él ejerce su poder sobre los hombres y encadena su existencia. Cristo aniquiló la muerte que amenaza continuamente a la vida humana y la entrega a la inseguridad y angustia (*Hebr.* 2, 15; *Rom.* 8, 5). La venció primero al resucitar muertos en algunos lugares del cosmos, lo mismo que había vencido aquí o allá a Satanás al expulsar demonios. Pero en su muerte suprimió la muerte de todos los hombres (*Hebr.* 2, 14) y les trajo vida imperecedera (*II Tim.* 1, 10). Como él no era deudor ante la muerte como los demás, la muerte no pudo retenerlo (*Apoc.* 1, 18); por tanto volvió a vivir. En su Resurrección derrotó para siempre el poder de la muerte. La muerte fué para El un paso hacia la vida nueva. Como El es la cabeza de la creación, la muerte se convirtió para todos en lugar en el que pueden dar el paso de la vida caduca a la vida imperecedera. Los sepulcros que se abrieron al morir Cristo, los muertos que resucitaron y se aparecieron a muchos en la ciudad, el oscurecimiento del

sol, los terremotos, el fragor de las rocas que saltaban hechas pedazos son signos de su victoria sobre la muerte. En su Resurrección se anuncia el nuevo tiempo; El mismo llama a esta época tiempo del reino de Dios (*Mt.* 26, 29; 14, 25; *Lc.* 22, 16).

La derrota de la muerte implica la derrota del dolor, precursor de la muerte. Cuando Cristo proclamó la buena nueva del reino de Dios comenzó inmediatamente a expulsar demonios, resucitar muertos y curar enfermos. En el evangelio de San Marcos aparece esta relación con suma claridad. El dolor entró en la historia humana por el mismo camino que la muerte. Fué el camino de la rebelión contra el reino de Dios, que se convirtió en esclavización bajo el imperio de Satanás. En la lejanía de Dios, que es la luz, la alegría, la vida, el hombre sólo puede tener tinieblas, dolor y muerte (*Apoc.* 18, 21-24). Con la victoria sobre el imperio del demonio fué cumplida también la superación del dolor. Cristo inició la época en que estos poderes esclavizadores del hombre no están ya en el poder. Pues ante Dios reina la alegría, la vida, la luz.

La superación de la muerte y del dolor no consiste en que sean eliminados del mundo, en que el mundo esté sin dolor ni muerte. Sino que significa que la muerte y el dolor están al servicio de una nueva vida indestructible. Para quien se incorpora a Cristo en la fe y en los Sacramentos, la muerte no tiene poder negador, sino fuerza creadora. Pero tiene que seguir pasándola. En la fe y en los Sacramentos el hombre es incorporado a Cristo. Es hecho partícipe de la muerte y gloria de Cristo. La participación en la muerte de Cristo se hace visible y se realiza continuamente en los dolores y enfermedades, hasta que llega a su máxima y última acritud en la muerte corporal. Todo dolor está, pues, lleno del mismo sentido que tuvo la muerte de Cristo. Es el modo en que Dios ata a los hombres y se muestra Señor de la vida humana, en el que el hombre, si es que penetra el sentido de los sucesos, se deja atar reconociendo a Dios como Señor. En el dolor y en la muerte se erige, por tanto, el reino de Dios. A la vez, el dolor es un paso desde las formas caducas de este mundo hacia la vida gloriosa de Cristo, hasta que en la muerte se da el último paso en esa dirección. Dolor y muerte conservan, por tanto, su fuerza dolorosa; pero ya no son enemigos vencedores y despóticos. Tienen que ofrecer más bien al cristiano la ocasión de la victoria segura y definitiva, y se la ofrecen justamente porque ellos vencen provisionalmente.

c) La instauración del reino de Dios implica la derrota del

pecado. Cristo despertó y mantuvo alerta la conciencia de pecado. La llevó hasta la claridad última. No pasa por alto el pecado, sino que lo toma y lo condena como lo que es: como enemistad contra Dios, como expresión demoníaca del odio a Dios. Toma al hombre como lo que es: como pecador. Pero anula los pecados revelados por El en todo su abismo. Cuando dice tus pecados te son perdonados, el hombre se hace nuevo desde la raíz. No sólo han sido olvidados los pecados, sino que ya no existen. Aunque no pueden ser eliminados en su facticidad histórica y, por lo tanto, siguen influyendo fatalmente en el ámbito histórico, su culpabilidad es anulada al ser anulada la lejanía de Dios. Cristo trata con los pecadores y se sienta a la mesa con ellos. Es amigo de los publicanos y pecadores (*Mc.* 2, 15; *Lc.* 5, 8. 30; 7, 34; *Mt.* 9, 10; 11, 19). Y así los lleva El, que es el mediador entre Dios y los hombres, a la comunidad que le une a El con el Padre (*Lc.* 19, 1 y sigs.; *Io.* 15, 10). En Cristo ha irrumpido, pues, el tiempo que vio Jeremías (31, 31-34). Es una época nueva en la que ya nadie necesita decir al otro: reconoce al Señor, pues todos lo reconocerán. El será Dios para ellos y ellos serán su pueblo. Pues perdonará toda culpa y no se acordará ya más de los pecados.

Cristo emprendió la aniquilación del pecado, lo mismo que las expulsiones de demonios y las curaciones de enfermos, tan pronto como proclamó el reino de Dios en la sinagoga. En la nueva época, caracterizada por la instauración del reino de Dios, el pecado no puede ejercer ya ningún dominio. Cristo realizó, en acción llena de espíritu, lo que primero proclamó con palabras eficaces. El mundo puesto bajo el imperio de Dios se hace distinto de lo que era hasta entonces. Si hasta entonces estaba bajo el poder del demonio, de la muerte, del dolor y del pecado, ahora es liberado de todos estos señores poderosos. También aquí hay que decir que la liberación del pecado no significa su extirpación. Sino que significa que se ha creado un camino por el que el hombre puede librarse del pecado. Ya no está caído inevitablemente y sin salvación. Creyendo en Cristo se puede elevar sobre el poder del pecado. El futuro traerá la plena expulsión del pecado de la sociedad humana.

4. *El reino de Dios en el cosmos*

El reino de Dios se realiza también en la naturaleza. Del mismo modo que la rebelión contra Dios fué decisiva para la naturaleza, el

sometimiento a Dios es decisivo para el cosmos. La naturaleza participa de la historia humana y a su vez le da nuevos impulsos. El reino de Dios comprende también la liberación de la esclavitud frente a los elementos naturales. Por el pecado cayó en maldición la naturaleza, confiada al hombre para su cultivo y edificación. Por tanto está llena de animadversión contra él. Participa del destino mortal del hombre y agudiza su propia caída en la muerte. La caducidad es el aspecto omnipresente de la naturaleza, que por todas las partes lleva en sí el signo de la muerte. No puede, por tanto, dar al hombre la vida imperecedera que anhela. No puede satisfacer los últimos anhelos del hombre. La esperanza en un paraíso terreno es vana. La naturaleza es, al contrario, la realizadora del dolor y de la muerte del hombre. Está llena de crueldad y horror, llena de perfidia y sin sentido, llena de terror y destrucción, llena de engaños y mentiras. Arroja hierro, fuego y agua sobre el hombre para aniquilarlo. Permanece indiferente e insensible cuando bajo su actividad destructora perecen miles y millones. En los cuentos de los malos espíritus del bosque y del aire se expresa una oscura conciencia de la animadversión de la naturaleza. De ellos nos dan un claro testimonio el Génesis y el apóstol San Pablo (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 18-23). Sin embargo, esa animadversión no durará para siempre. La naturaleza misma anhela superarla. Este anhelo la atraviesa como un gemido, pero es un gemido de esperanza. Es el gemido de una parturienta. La naturaleza gime en dolores de parto (*Rom.* 8, 12). Solloza por la transformación en una forma nueva de vida, en la forma de la inmutabilidad. Como el actual estado desolador de la naturaleza procede del pecado, hay que esperar a priori que la instauración del reino de Dios lleve también a la naturaleza a un nuevo estado. Y así es de hecho. Lo mismo que por el imperio del demonio la naturaleza es corrompida y destruída (*Mc.* 5, 12), por el imperio de Dios es liberada de su esclavitud bajo la caducidad. Experimentará tal transformación, que el rostro de Dios surgirá de todos los estratos de la naturaleza. Estará penetrada visible y perceptiblemente de la gloria de Dios. (Sobre la cuestión de cómo hay que entender la animadversión de la naturaleza contra el hombre véase § 134 y sigs.)

Esta época fué introducida con la proclamación del reino de Dios por Cristo. En los milagros de Cristo en la naturaleza se indica que tiende hacia un cielo nuevo y hacia una tierra nueva. El apaciguamiento de la tormenta (*Mt.* 8, 22-27; *Mc.* 4, 36-41; *Lc.* 8, 23-35) no es sólo una ayuda momentánea en la necesidad,

tampoco es exclusivamente una confirmación de la filiación divina de Cristo, sino que en mayor medida es la revelación de una nueva situación del mundo en la que la naturaleza ya no es enemiga, sino amiga y servidora del hombre. También el caminar del Señor sobre el agua es un signo de la nueva época (*Mt.* 14, 23-36; *Mc.* 6, 45-52; *Io.* 6, 15-21). Estos sucesos apuntan hacia el futuro, en que ocurrirá una total transformación del mundo. Son presagios del futuro estado del mundo. También el milagro del pan (*Mt.* 15, 32-39; *Mc.* 4, 34-44; 8, 1-9; *Io.* 6, 5-15) tiene, junto a otras significaciones, este sentido: el reino de Dios se manifiesta en la naturaleza de forma que ésta ya no opondrá resistencia a los hombres, sino que les dará riqueza y plenitud. El hecho de que después de la comida a que Cristo invitó a sus oyentes sobrasen todavía muchos cestos de pan es una indicación de que la naturaleza puesta y transformada bajo el reino de Dios dará al hombre plenitud de vida y fuerza vital.

5. Reino de Dios y salvación

Todo lo que se haya podido decir hasta ahora del reino de Dios muestra que tal reino no es una nueva opresión para los hombres. Su sentido intrínseco es darle participación en la gloria de Dios. Hacia estas relaciones nos da un acceso al ya citado parentesco entre las palabras "herrschen" (= dominar), "Herrssein" (= ser señor) y "Herrlichkeit" (= gloria). "La gloria es... la propiedad típica del dominador, y dominar es primariamente representar activamente esta gloria en la configuración del pueblo. La verdadera tarea del dominador es hacer glorioso al pueblo." El imperio se convierte así en servicio. Está al servicio de la gloria del pueblo. El imperio de Dios se convierte así en servicio a los dominados por El. Su imperio es gracia, acción salvadora, amor, amor que se regala. Dios es caracterizado por San Juan como amor (*I Io.* 4, 8). También Cristo, realizador del reino de Dios en esta época del mundo, se convirtió en servidor de todos. Pudo decir que, a diferencia de los señores de este mundo, no vino a este mundo para ser servido, sino para servir (*Mc.* 10, 35-45; *Mt.* 20, 20-28; *Lc.* 22, 25-27, y *Io.* 13, 1-18). Este servicio es de una calidad e importancia distintas de todos los demás. Pues el contenido de su servicio consiste en dar vida y gloria a la humanidad, en darle la vida en plenitud y la gloria de Dios no como lo hacen los hombres, en

un sentido provisional, sino en sentido absoluto. Por eso en el evangelio de San Juan, en lugar de las expresiones reino de Dios o reino de los cielos empleadas por los sinópticos, se usa la palabra vida. Esta caracterización del servicio de Cristo significa lo mismo que el nombre de reino de Dios. Pues el reino de Dios tiende a configurar la vida de Dios en el hombre. Que el reino de Dios significa participación del hombre en la gloria divina, se ve con especial claridad en la instauración de una nueva alianza con la humanidad. La época del reino de Dios es el tiempo de una nueva alianza divina con el hombre prometida y presupuesta por la antigua, fundada por Cristo. Supera la antigua en fuerza e intimidad (*Ier.* 31, 31 y sigs.). Se hizo por el sacrificio de Cristo en la Cruz. La alianza antigua cuyo fin llegó con la aparición de Cristo fué instaurada y sellada por un sacrificio. Después de la proclamación de la ley de la alianza en el Sinaí, Moisés levantó un altar al pie del monte. Varones jóvenes fueron encargados de ofrecer al Señor un sacrificio y de inmolar novillos para el sacrificio. Moisés tomó la mitad de la sangre y la esparció frente al altar. Con la otra mitad roció al pueblo. Y dijo al hacerlo. Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros en razón de todas las palabras (consignadas en el libro de la alianza y previamente leídas al pueblo). Mediante el sacrificio cruento fué sellada la alianza (*Ex.* 24, 1-11). La nueva alianza fundada por Cristo también fué sellada con sangre, con el sacrificio que El mismo ofreció en la cruz entregando su vida. La sangre sacrificial con la que cerró la nueva alianza es su propia sangre (*Mt.* 26, 26-29; *Mc.* 14, 22-25; *Lc.* 22, 15-20; *I Cor.* 11, 23-25). La entrega de su vida se convierte así en la forma suprema de servicio, que es la forma que adopta el imperio de Dios. “Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna” (*Io.* 3, 16; *Rom.* 8, 32). Cristo ofreció su sacrificio por muchos para bien suyo y en su lugar. La salvación del hombre se decide en su participación del sacrificio de Cristo. Al entrar en el sacrificio de Cristo mediante la fe y los sacramentos, se hace miembro de la alianza que Dios cerró con la humanidad mediante el sacrificio cruento de Cristo. Mediante su incorporación a la nueva alianza y su entrada al nuevo orden divino, el hombre se somete al reino de Dios. Al permitir que en el sacramento ocurra en él el servicio que Cristo hizo en su muerte, Dios se hace poderoso en él. Así impera Dios

sobre él. El reino de Dios es erigido en él, pero de forma que él mismo se llena de la gloria de Dios.

Dada la fuerza salvadora del reino de Dios, su palabra es un mensaje de alegría, un *Euangelion*. La expresión es un término técnico del culto al emperador. Los días más importantes de la vida de un emperador, el día del nacimiento, el de su mayoría de edad, el de su subida al trono, eran tenidos en la antigua literatura cortesana como días de alegría para todo el mundo. La noticia de tales días de alegría es llamada en las inscripciones y papiros *Euangelion*. El mensaje del reino de Dios aparecido en Cristo, en su encarnación, actividad pública, muerte, resurrección y ascensión, es, a diferencia de los pseudoevangélicos de los emperadores paganos, el verdadero mensaje de la alegría.

6. Reino de Dios y Eucaristía

En estas reflexiones se hace evidente la significación central que tiene la Eucaristía para la instauración del reino de Dios. La participación en el sacrificio cruento de Cristo alcanza su realización suprema en el convite eucarístico. La Eucaristía es una celebración memorativa del sacrificio cruento de Cristo, una celebración memorativa llena de la realidad de lo conmemorado. La muerte del Señor está presente en la celebración eucarística, sea en un acontecer real, sea únicamente en su eficacia, en su dinamismo. Es sumamente probable que la muerte de Cristo esté presente en la Eucaristía no sólo en su dinámica, sino en su cumplimiento real. Pero vamos a dejar aquí abierta esta cuestión. Para nuestro problema es importante el hecho de que nuestra participación en la Eucaristía es una participación en el reino de Dios, porque es participación en la muerte de Cristo. A la vez se hace evidente de nuevo que el reino de Dios significa comunidad del hombre con El. Pues la participación en la Eucaristía implica la participación en el movimiento que Cristo realizó en la Cruz. Este movimiento puede describirse así: salida de las formas percederas de este mundo y entrada en la gloria de Dios. La intimidad de la comunidad con Dios se funda en que el sacrificio eucarístico se realiza en forma de banquete. El banquete, según su idea originaria, no significa exclusivamente el hartazgo del cuerpo, sino una acción religiosa y comunitaria. Quienes se sientan a la misma mesa para comer el mismo pan y beber de la misma copa se hacen en cierta forma consanguíneos; se ha-

cen hermanos. El compañero de mesa más importante, invisiblemente presente, es Dios. Se habla con El mediante la oración. La oración según su idea originaria no es primariamente un pedir la comida necesaria o una acción de gracias por la comida, sino un diálogo con el compañero de mesa más importante, aunque sea invisible. Pertenece, por tanto, a la recta realización del banquete. Tenemos que tener a la vista estas ideas primitivas y primeras si queremos comprender el sentido del banquete eucarístico. Como Cristo es compañero de mesa, el banquete eucarístico causa una comunidad entre El y los demás participantes. Pero es que además El mismo es el Pan comido. La comunidad obrada por el banquete eucarístico es, por tanto, de una intimidad y fuerza que supera a todas las posibilidades de cualquier otra comunidad. Esto tiene por consecuencia que los que comen el pan eucarístico son incorporados con la mayor intensidad posible en esta vida a la muerte y resurrección de Cristo. La participación en la muerte y resurrección de Cristo está al servicio del mismo sentido que cumplen la muerte y resurrección de Cristo: el fomento del reino de Dios, aunque sólo en sentido análogo. Los compañeros de banquete penetran cada vez más hondo en el reino de Dios, cada vez que comulgan. Participan cada vez con más fuerza de la gloria de Dios. Toda comunión eucarística está orientada en último término hacia la forma perfecta del reino de Dios. Por su venida se reza en la celebración eucarística. En el padrenuestro rezamos por la llegada del reino de Dios. También la transustanciación del pan y del vino aluden al estado definitivo del reino de Dios. La transformación del mundo ocurre ahora en éste y en aquel lugar, en un trozo de mundo. Pero aunque la transformación venidera del mundo haya de ser distinta, ésta es presagio de la futura transformación de todo el mundo en cielo nuevo y tierra nueva.

7. *Reino de Dios y responsabilidad humana*

La palabra del reino de Dios es también una palabra de responsabilidad última. El reino de Dios aparecido en Cristo exige que el hombre se le someta incondicionalmente. El cuidado de entrar en el reino de Dios tiene que ser el primer cuidado del hombre. Todo otro cuidado debe pasar a segundo lugar. Denuncia una mentalidad pagana, es decir, perdida en el mundo, el hecho de anteponer el cuidado del vestido y de la casa, del comer y del beber

al cuidado del reino de Dios (*Mt.* 6, 29). Ciertamente que el hombre no logrará con todos sus esfuerzos violentar el reino de Dios. Es regalo de Dios. Es gracia. Que luzca como una luz en las tinieblas hay que agradecerlo a la misericordia de Dios. Es el consejo amoroso del Padre lo que crea el reino (*Lc.* 12, 32). Que Dios se haga Señor en la historia y someta a los hombres a su reino es pura misericordia de Dios con la rebelde voluntad humana, con la voluntad del hombre que no sabe qué es lo que le sirve para salvarse y que desearía crear por sí mismo lo que sólo puede recibir como regalo: su salvación (*Lc.* 22, 29; *I Thess.* 2, 12; *II Thess.* 1-5; *Col.* 1-13; *II Tim.* 4, 18; *Sant.* 2, 5). Dios lo da con bondad incondicional. El hombre lo acepta como un niño (*Mc.* 10, 15). Aunque soporte el calor y el peso del día no puede merecerlo (*Mt.* 20, 1-16). Sin embargo, el hombre sigue siendo responsable de participar en el reino de Dios. El hombre se hace partícipe del reino de Dios instaurado por Cristo mediante la fe y la conversión (*Mc.* 1, 16; *Lc.* 13, 1-4). En la fe, que implica una transformación del pensar y querer, el hombre se agarra a Cristo y así unido con El es incorporado a la relación en que Cristo está con Dios.

El reino de Dios plantea grandes exigencias a los hombres. Sólo quien usa la violencia se apodera de su reino (*Lc.* 16, 16). Sólo quien lo estima más que a todas las cosas y lo busca sobre todo lo alcanzará (*Mt.* 6, 33; 13, 14-52; *Lc.* 12-31). Sólo quienes tienen hambre de justicia, quienes son limpios de corazón, quienes fundan la paz, los pobres y tristes, es decir, los no aprisionados en la gloria de este mundo (*Mt.* 5-7), puede entrar en el reino de Dios. La entrada en el reino de Dios significa para los hombres una decisión radical por Cristo (*Mc.* 8, 34-38; *Lc.* 14, 26), que es rey porque da testimonio de la verdad contra el príncipe de este mundo que es el padre de la mentira (*Io.* 8, 44), porque da testimonio de la vida regalada por Dios contra el imperio de Mamón del placer y del poder terrestre (*I Io.* 2, 15-17; *Mt.* 6, 24, y *Lc.* 16-13). Esta decisión es cosa de prudencia. “¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos a ver si tiene para terminarla? No sea que echados los cimientos y no pudiendo acabarla todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él diciendo: Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. O ¿qué rey saliendo a campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil?” (*Lc.* 14, 28-31). La decisión no permite términos medios ni excusas (*Mt.* 6, 24; 8,

21; *Lc.* 9, 59; 16, 13). Quien ha puesto una vez la mano sobre el arado y vuelve la vista atrás no es apto para el reino de Dios (*Lc.* 9, 62). Por amor al reino de Dios el hombre tiene que estar dispuesto a abandonar todo lo demás si se le exige (*Mt.* 13, 44-46; 22, 1-5; 6, 19-21. 15-34; *Mc.* 8, 34-38; 10, 23-29). Sólo quien acomete tan radicales decisiones participará de la vida eterna que está unida al reino de Dios. Sólo él participará de la gloria, del señorío de Dios (*Mc.* 9, 43-47; 10, 17. 24. 37; *Mt.* 6, 33; 18, 9; 20, 21; *Apoc.* 10, 1; *I Thess.* 2, 12). Sólo él alcanza paz y alegría en el Espíritu Santo (*Rom.* 14, 17). Quien no se somete al reino de Dios permanece bajo el imperio del pecado y de los demonios, de las tinieblas y de la mentira (*Apoc.* 12, 10; *I Cor.* 4, 20). Permanece bajo la justicia. Será rechazado como fué rechazado el pueblo de Israel (*Mt.* 21, 28-44; *Rom.* 9). El reino de Dios, reino de amor salvador destinado a su salvación, se le convertirá en justicia (*Jo.* 3, 17). En cambio, quien renuncie a su orgullo abrirá al reino de Dios una entrada en el mundo en el lugar en que esté. Quien sirve a la verdad y al amor hace que el reino de Dios venga a este mundo.

8. *Carácter escatológico del reino de Dios*

La separación definitiva entre los pertenecientes al reino de Dios y los siervos del imperio de Satanás se hará al final de la historia. La mayoría de los textos neotestamentarios se refieren al reino de Dios del futuro (véase, por ejemplo, *Mt.* 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23; 21, 31; 22, 12; 23, 13; 25, 10. 21. 32; *Mc.* 9, 47; *Jo.* 3, 5). Se ve con especial claridad en los textos que hablan de pedir la venida del reino de Dios (*Mt.* 6, 10), que dan una visión del banquete escatológico (*Mt.* 8, 11; 22, 2-10. 11-13; 25, 1-2; *Mc.* 14, 25; *Lc.* 14, 16-24; 22, 30), en los que el reino de Dios es equiparado a la bienaventuranza (*Mt.* 5, 3-10. 19; 13, 43; *Lc.* 12, 32. 37) o, según los cuales, el reino de Dios irrumpe con la parusía y causa el juicio o la división de buenos y malos (*Mc.* 9, 1; *Mt.* 16, 28; 13, 30-50; 25, 31-46). Hasta esa hora la historia humana se llena con la lucha entre el reino de Dios y el reino del demonio. Esa lucha es el verdadero tema de la historia universal. Aunque en primer plano se trate de la posesión de países, de cuestiones económicas y división de poderes, en el fondo se trata siempre de la decisión entre Dios y el diablo.

El reino de Dios apareció y se hizo presente en Cristo; pero no logró en El la figura definitiva prometida. Esta es todavía oculta. Está velada por el poder del pecado y por las formas caducas del mundo (*Rom.* 12, 2; *I Cor.* 1-20; 2, 6. 8; 3, 18; *II Cor.* 4, 4; *Gal.* 1, 4). Su estado oculto será, sin embargo, hecho público algún día. Debido a su ocultamiento, el reino de Dios parece durante esta época del mundo impotente y desvalido (*Phil.* 2, 6). Dios se despojó de su poder al entrar en la historia humana. Ante las puertas de la historia humana depuso su poder, en cierto modo, para que los hombres no fueran fascinados ni violentados por él, sino que pudieran llegar a un acuerdo con Dios del modo correspondiente a su libertad y dignidad. Sin embargo, esto tiene por consecuencia que los hombres puedan rebelarse contra el reino de Dios, y que tal reino pueda convertírseles en escándalo (*Mt.* 11, 6). Esta posibilidad humana alcanza su extremo más terrible en la muerte de Aquel en quien apareció el reino de Dios. Sin embargo, llegará la hora en que el reino de Dios se revele como lo único poderoso. Entonces se tendrán que inclinar todos ante él.

Sin embargo, no es una mera realidad futura. No es una realidad exclusivamente escatológica. Penetra ya en el presente. Quien tenga buenos ojos, fe, puede verlo ya. Y lo mismo que su invisibilidad no es absoluta, tampoco lo es su impotencia. No es plenamente desvalido, ya que demuestra su fuerza en los milagros, en la proclamación de la palabra y en las manifestaciones del espíritu. El ocultamiento del reino de Dios implica, por tanto, visibilidad e invisibilidad, impotencia y poder al mismo tiempo. Es invisible para los ojos que sólo pueden ver lo terreno. No es visible, en efecto, como las cosas de este mundo. No es poderoso como los poderosos de la tierra. Su visibilidad y su poder están en otro plano y se extienden a otra dimensión. El reino de Dios es visible e invisible, lo mismo que la gloria de Cristo es visible e invisible. Es visible para los ojos del creyente, pero invisible para los ojos del incrédulo (*I Io.* 1, 1-4). La comunidad de destino tiene su fundamento entre Cristo y el reino de Dios. Los hombres que viven en la época del reino de Dios ocultamente venidos son dichosos. A ellos les es concedido lo que las generaciones anteriores anhelaron y no alcanzaron. "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que oís y no lo oyeron" (*Lc.* 10, 23 y sig.; *Mt.* 13, 16 y sigs.). En Cristo mismo llegó el reino. Ahora está en medio del mundo

(*Lc.* 17, 20 y sigs.). En sus palabras se hizo posible de oír y en sus milagros se hizo visible (*Mt.* 11, 2-6; 12, 28). Las parábolas de Cristo revelan y atestiguan su origen, su ser y su destino (*Mt.* 13, 1-50). Su origen es Dios, que lo instaure sobre la tierra, de modo parecido a como el sembrador esparce las semillas en el campo. Por unos es aceptado y por otros rechazado. Por eso mientras dura este eón existe junto con él el reinado del mal. En los milagros se hace manifiesto que ha venido el reino salvador de Dios. A la pregunta que Juan Bautista dirige a Cristo desde la cárcel, de si es El el que trae el reino de Dios, contesta Jesús indicando que se han cumplido las profecías que Isaías (35, 5 y sig.; 61, 1) hizo sobre el estado del reino de Dios: los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos se curan, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres oyen el Evangelio (*Mt.* 11, 1-7; cfr. *Lc.* 7, 18-35). Si El expulsa a los diablos con el espíritu de Dios, el reino de Dios ha llegado ya (*Mt.* 12, 28). Por tanto, está ya ahí. Se puede verlo y entrar en su gloria. Ciertamente que para ello se necesita un gran esfuerzo (*Mt.* 11, 8-19). La época de los profetas, que encontró su mayor representante en Juan, ha pasado ya: el cumplimiento ha llegado (*Mt.* 11, 14; cfr. también *Mt.* 12, 22; *Lc.* 11, 20). Como ha irrumpido la época del reino de Dios, está presente ya el tiempo de la gracia y de la verdad (*Jo.* 1, 17), en el que se da a los que tienen hambre y sed el verdadero pan (*Jo.* 6, 27) y el agua viva (*Jo.* 4, 10. 14). La época del reino de Dios es la época de la nueva creación. Por la muerte y resurrección de Cristo se ha hecho ya creación nueva (*I Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15; *Col.* 3, 9; 1, 12-14), y en ella impera Cristo (*I Cor.* 15, 24 y sig.).

Todos estos textos atestiguan que el reino de Dios, según el NT, está ya presente en este eón, porque ha sido instaurado por Cristo. Es un error, por tanto, el afirmar, con los partidarios de la llamada escuela escatologista (especialmente J. Weiss, A. Loisy y A. Schweitzer), que, según el NT, el reino de Dios es exclusivamente escatológico. Que no existe en este eón; que ni siquiera penetra en él. Pero que está junto a las mismas puertas (textos que expresan una esperanza próxima). Se apoyan en los textos neotestamentarios que enseñan el carácter futuro del reino de Dios. En realidad, son la mayoría de los textos neotestamentarios los que predicán el reino de Dios como una magnitud futura (por ejemplo, *Mt.* 6, 10; 10, 23; 16, 28; 23, 36; 24, 34; 26, 64). Pero si no se quiere hacer que la escritura se contradiga a sí misma, hay que interpretar de un estado distinto del reino de Dios los textos que

hablan del reino de Dios presente y los que hablan de su carácter futuro. Los primeros se refieren al reino de Dios oculto en la debilidad de lo terreno, los últimos al mismo reino revelado en el esplendor de lo celestial. El estado del reino de Dios existente mientras dura este eón será transformado por el poder de Dios en un estado patente y manifiesto (*Mt.* 5, 11; 6, 20; 10, 5 y sig.; 13, 24 y sigs.; 19, 29; 25, 46; *Io.* 3, 15; 4, 14. 36; 5, 24; 6, 27. 58; 7, 38; 14, 3. 12 y sigs.; 17, 3. 15-26; *II Cor.* 1, 22; 5, 5; 15, 20. 23-26; *I Hebr.* 1, 3. 23; 2, 2. 24; *Sant.* 1, 21; 2, 5. 8; 5, 8). El acento de los testimonios neotestamentarios sobre el reino de Dios recae ciertamente sobre su figura futura. Sobre el problema de la próxima espera del reino véase § 294.

Sin embargo, también sería falso, por otra parte, suponer que el reino de Dios se ha cumplido ya, según el testimonio de la Escritura, dentro de este eón. La Escritura no conoce ninguna "escatología cumplida" (C. H. Dodd).

Debido a su relativo ocultamiento, debido a su relativa debilidad e impotencia se puede no ver el reino de Dios ya presente. Se necesita incluso gran atención y esfuerzo para verlo. Cristo llama bienaventurados a quienes lo ven (*Mat.* 11, 6). Desde el principio acentuó Cristo el carácter de debilidad y ocultamiento del reino para que los bienintencionados no se equivocaran si echaban de menos en el reino de Dios el esplendor y el poder. Para la mirada que se mantiene en lo externo, Cristo fracasó cuando quiso instituir el reino de Dios.

Con el reino de Dios ocurre como con Cristo mismo. Del mismo modo que en Cristo se hizo sin duda presente en la historia la gloria de Dios, pero sólo visible para los ojos de los creyentes (*Io.* 1, 14; *I Io.* 1, 1-3), porque estaba velado en la debilidad de la carne, también el reino de Dios está presente desde la vida, muerte y resurrección de Cristo, pero está todavía velado por las formas de este eón. Lo que salta a primer plano ahora no es el reino de Dios, que es reino de amor, sino el reino del pecado y del demonio, del odio y del dinero. Lo que ahora experimentamos inmediatamente en el mundo y en nosotros mismos no es la justicia, la paz o la alegría en el Espíritu Santo, sino la envidia y el deseo de venganza, el hambre de poder y de poseer, la sensualidad y la crueldad, la injusticia y la mentira. El reino de Dios es un misterio que se ve y no se ve, que el creyente ve y el incrédulo no ve (*Mc.* 4, 11 y sig.). Ciertamente que está en medio de los hombres, pero llega sin pompa externa y no es observado (*Lc.* 17, 20). Con él ocurre

como con Cristo: "En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis" (*Io.* 1, 26); pero no siempre permanecerá lo mismo. "Es semejante el reino de los cielos al fermento que una mujer toma y lo pone en tres medidas de harina hasta que todo fermenta" (*Mt.* 13, 33). No se ve nada de lo que ocurre cuando la mujer mete la levadura en la harina. Aparentemente sólo hay harina. Y así ocurre con el reino de Dios. Por regla general nada se ve de él y cuando se ve algo es sencillo e insignificante frente a las cosas de este mundo, tan insignificante que a los ojos de este mundo parece casi una cómica nadería. Es como una semilla de mostaza, que es la más pequeña de todas las semillas; también en esta parábola se insiste en la insignificancia de la figura en que existe el reino de Dios, en la desproporción entre lo que es propiamente el reino de Dios y será públicamente algún día, por una parte, y lo que ahora vemos, por otra.

El reino de Dios crece como la semilla en el campo, sin ser observado (*Mc.* 4, 26). También en esta parábola el punto de comparación hay que verlo en el ocultamiento de la fuerza y proceso de crecimiento, que no puede ser examinado por el hombre ni acelerado ni impedido. El reino de Dios existe primero sólo en signos, no en su gloria manifiesta. Pero en signos existe realmente. Signos de su irrupción son, como hemos visto, las expulsiones de demonios, las curaciones de enfermos, el perdón de los pecados y la resurrección de muertos. En tales signos se anuncia su presencia hasta el fin de la historia. A ellos pertenecen también los procesos configurados por Cristo y en los que Cristo mismo libera continuamente a los hombres del pecado y los llena de su vida: los Sacramentos. En ellos se hace visible para los ojos del creyente que no sólo impera el mal sobre los hombres, sino también Dios, su santidad y justicia. El signo supremo es el sacrificio eucarístico. Del mismo modo que Dios se reveló en la humillación de Cristo y en su muerte de Cruz, el reino de Dios se revela continuamente en la locura de la cruz, hasta que el Señor vuelva (*Lc.* 1, 29, 29). Esta ley del reino de Dios no sólo se cumple en la actualización de la muerte de Cristo en la Eucaristía, sino también en el dolor de los cristianos que representa la unión con Cristo oferente. En el dolor de los miembros se manifiesta el poder y la fuerza, la gloria de Cristo, su Cabeza (*I Pet.* 4, 12-14). Quien da testimonio de Cristo ante el mundo—para juicio de él—sufriendo y muriendo, revela con su testimonio la presencia de Dios. Revela el reino de Dios venciendo el poder de esta tierra. Cae bajo las piedras como el proto-

mártir Esteban. Sus enemigos no ven más que su propio triunfo y la muerte del testigo de Cristo. Dios mismo imprime su sello sobre su ceguera y parece justificar su acción permitiendo la caída del testigo de la fe y poniendo con ello fin a su misión. Sin embargo, el mismo que cae siente su caída como victoria. Ve los cielos abiertos y a Cristo de pie a la derecha del Padre (*Act.* 7, 56). Y quienes ven creyentes a Cristo en su figura, ven en su muerte cómo actúa el poder de Cristo.

Sin embargo, pasará el tiempo de los signos. El estado en que los pertenecientes al reino de Dios se encuentran en tierra extraña y en peregrinación, porque no están todavía en la patria, viven todavía lejos del Señor, y tienen que gloriarse todavía de la Cruz como sello de su pertenencia al reino de Dios, pasará sin duda. Ellos alargan los brazos esperando al que ha de venir (*Col.* 1, 27; *Phil.* 3, 20; *Rom.* 5, 20; *I Pet.* 4, 12-14). Entonces desaparecerán los signos y Dios dominará sobre todo el cosmos con gloria manifiesta. Este estado no es el final o la coronación de una paulatina cristianización del mundo, sino que viene de repente y por sorpresa. No se puede calcular de antemano su llegada (*I Cor.* 15, 31), coincide con la vuelta de Cristo.

Entre la forma del reino de Dios valedera dentro de la historia humana y su forma posthistórica hay, por tanto, una interna e íntima relación y a la vez una profunda diferencia. La relación es tan grande que la Escritura resume ambas fases del reino de Dios en una visión perspectivista y las ve como el "tiempo último" (*I Cor.* 10, 11; *Act.* 2, 18; *Hebr.* 1, 2; *I Pet.* 1, 20; *Iud.* 8). Frente a ello la diferencia parece gradual y no esencial. Cristo hizo el cambio. Todo el tiempo que transcurre desde la Encarnación hasta el fin del mundo es "tiempo último". La forma revelada del reino de Dios es el último desarrollo de lo puesto en germen por Cristo en su vida y muerte, resurrección y ascensión. La relación entre las dos fases del reino de Dios es tan íntima como la que existe entre la semilla y la planta, entre la bellota y la encina, entre la crisálida y la mariposa. Nadie puede decir que de la bellota vaya a nacer una encina tan robusta. Nadie puede decir que de la fea crisálida vaya a nacer una mariposa de tan preciosos colores. Y, sin embargo, de ellas proceden. Ambas fases están relacionadas como la aurora que destierra la noche y el día que anuncia y empieza (*Apoc.* 2, 28).

Sin embargo, también la diferencia es tan grande como la que hay entre la bellota y la encina, entre la crisálida y la mariposa. Según su aspecto externo, la fase comenzada con Cristo y que

dura desde la Encarnación o Resurrección hasta el fin del mundo se parece más a la época precristiana que al esplendor posthistórico de la forma revelada del reino de Dios. Así se entiende que la Sagrada Escritura sólo llame nuevo eón a la fase posthistórica del reino de Dios (por ejemplo, *Mc.* 10, 30; *Lc.* 18, 30; 24, 34; *Rom.* 12, 2; *I Cor.* 1, 2. 6. 20; 3, 18; *II Cor.* 4, 4; *Eph.* 1, 21; *Hebr.* 6, 5; *Gal.* 1, 4). Aunque las fuerzas del nuevo eón son ya regaladas ahora a los cristianos, aunque el ser del nuevo eón está ya presente invisiblemente, en el primer plano de la experiencia existe entre la fase precristiana de la historia y la época comenzada con Cristo una relación más estrecha que entre la fase histórica del reino de Dios y su grado posthistórico. Por eso en la Escritura todo el tiempo que transcurre hasta el fin del mundo es opuesto como eón de la muerte al futuro eón. Para ello se sirve de una expresión que era usual en la apocalíptica judía. Sin embargo, la misma palabra tiene sentido esencialmente distinto.

La relación y diferencia entre las épocas histórica y posthistórica del reino de Dios es descrita con suma claridad y extensión en el *Apocalipsis*, de San Juan. En el capítulo XII, por ejemplo, el autor ve cómo Satanás es vencido y arrojado desde el cielo a la tierra. Todavía no está aniquilado. Rabia de ira por su derrota e intenta con todas sus fuerzas y con odio fanático causar desgracias, mientras le es permitido en el tiempo que le queda antes que sea del todo encadenado. Los cristianos se alegran de su caída. Aunque ven cuánto horror puede causar todavía, todos están llenos de alegría victoriosa: están seguros de la victoria final. Ha comenzado un nuevo eón. Se ha echado el fundamento de la época perfecta del reino de Dios. Todavía queda un largo y sangriento camino que recorrer hasta la figura perfecta de ese reino. Es tanto más amargo y difícil, cuanto que a menudo parece que Dios no fuera el Señor de la historia. Pero los que pertenecen a Cristo no se perderán, pues en Cristo ha salido para ellos la aurora que anuncia el día que no tendrá puesta de sol (*Apoc.* 2, 28; 22, 16; *II Pet.* 1, 19; *Lc.* 1, 17; Angelus Silesius: *Morgenstern der finsternen Nacht*). Todos los tormentos son los gemidos del parto del eón futuro.

9. Doctrina de los Padres

Los Santos Padres recogen la doctrina escriturística del reino de Dios, pero no la desarrollan. En los padres Apostólicos (*Clemente*

de Roma 42, 3; 50, 3; II Epístola San Clemente 6, 9; 11, 7; 12, 1; 17, 5; Carta de San Bernabé 7, 11; 21, 1; Pastor de Hermás IX, 12, 5. 8; 15, 2, etc.) predomina la interpretación escatológica. Sin embargo, también es frecuente la idea de que Cristo ejerce dominio celestial desde su muerte y resurrección. Con más frecuencia encontramos la convicción de que los cristianos tendrán imperio con Cristo y con Dios después de su muerte. Al desarrollarse con más claridad la fe en la inmortalidad individual, el reino de Dios pasa a segundo término en la conciencia creyente o, mejor, es identificado cada vez más con la Iglesia. Véase R. Schnackenburg, art. *Basileia*, *LThK*, 1958, 2.^a edic.

10. Iglesia y reino de Dios

El lugar en que el reino de Dios se realiza con arranque siempre nuevo mientras dura la historia humana, es la Iglesia. La *Ek-klesia* es el lugar de reunión de los *ekkletoi* (vol. IV, § 166 b). No coincide con el reino de Dios, sino que es el instrumento de su realización, creado por Cristo. Lo que Cristo creó con su vida, pasión y muerte, resurrección y ascensión, el reino de Dios en este mundo, hace que se haga eficaz a través de los tiempos por medio de la Iglesia, por medio de su predicación y de su administración de los sacramentos. En su predicación y en su acción se manifiesta el reino de Cristo sobre el pecado y el demonio. En su palabra y en su sacramento está presente la gloria de Cristo. Por tanto, la Iglesia es al mismo tiempo el espacio en que está presente el reino de Dios. Es órgano y a la vez manifestación velada del reino de Dios sobre la tierra. En Mateo 13, 41, la Iglesia es llamada *Basileia* del Hijo del Hombre. Su estrecha relación con el reino de Dios se representa con máxima eficacia en la celebración de la Eucaristía. Celebra la memoria de su Señor y mira hacia su venida (*Mc.* 14, 25; *Lc.* 22, 18). Que es manifestación del reino de Dios sobre la tierra, se expresa también en sus actos soberanos. En ellos ejerce un auténtico dominio no por voluntad humana de mando, sino por obediencia a Dios. Por tanto, su imperio, al que fué autorizada por Cristo, es una manifestación del imperio divino. En consecuencia, según su sentido último, es servicio a la salvación.

La Escritura atestigua con la máxima claridad la ordenación de la Iglesia al reino de Dios o al reino de los cielos, respectivamente, en Mateo 16, 19. Este texto narra la transmisión del poder de llaves

a Pedro. Es concebido por Cristo para que pueda abrir o cerrar la entrada al reino de los cielos con autoridad divina. El Apóstol es a la vez constituido fundamento de la Iglesia. Debe ser su cabeza visible. Ejerce, por tanto, su poder de llaves como portador de la soberanía de la Iglesia (vol. IV, § 167 c, 10).

En cuanto comunidad jerárquicamente constituida, la Iglesia acabará con el fin de la historia y será sustituida por el reino de Dios en su forma perfecta. Pero en cuanto que es manifestación velada del reino de Dios dentro de la historia, ella misma será perfeccionada y cumplida por la vuelta de Cristo. Dentro de la historia es el primer grado del reino perfecto de Dios (Schnackenburg, artículo *Basileia*, *LThK*, 1952, 2.^a edición; Schmaus, IV, 1958, 5.^a edición, 98-111, 653-56, 680-88).

§ 294

La vuelta de Cristo

Cristo obra un nuevo estado en el mundo; vuelve a instaurar el reinado de Dios; pero no da al mundo su figura definitiva. Es verdad que cumplió la misión que el Padre le confió, pero su obra no está todavía acabada. Volverá a terminar lo que empezó. La fe de los cristianos en su Señor celestial implica la esperanza en su segunda venida.

APARTADO 1.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA

Es dogma de fe que Cristo volverá triunfante a juzgar a los vivos y a los muertos. La Iglesia confiesa este hecho en los símbolos de la fe (Símbolo apostólico, Niceno-Constantinopolitano, Atanasiano; D. 6; 40; 54; 86; 287) y en el IV Concilio de Letrán (D. 429). En su liturgia celebra la segunda venida del Señor (cfr. §§ 254 y 261). Así conserva a través de los tiempos la esperanza con que los discípulos se despidieron de Cristo. Vive como en comunidad de los que “aman la vuelta de Nuestro Señor Jesucristo” (*II Tim.* 4,

8). En el Símbolo Apostólico reza: “Volverá desde allí a juzgar vivos y muertos.” El Símbolo Niceno-Constantinopolitano añade: “Triunfante.”

Todo lo que hace la Iglesia está sellado por este hecho. Ello vale, en efecto, de su predicación y de su administración de los sacramentos. La predicación tiene carácter escatológico. Por importante que ello sea, no vamos a hacer más que aludirlo (M. Schmaus, *Das Eschatologische im Christentum*, en *Aus der Theologie der Zeit*, editado por G. Söhngen, Regensburg, 1948). Lo mismo vale de los votos de las órdenes religiosas y del celibato sacerdotal. Estas formas de vida alcanzan en último término su sentido y su valor desde el punto de vista escatológico. Son anteproyectos del cielo nuevo y de la tierra nueva (cfr. J. Auer, *Das Eschatologische, eine christliche Grundbefindlichkeit*, en *Festschrift der Phil-Theol. Hochschule Freising für Michael Kardinal Faulhaber*, München, 1949. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, trad. por Henrici S. J., Stuttgart, 1955).

APARTADO 2.º

LITURGIA DE LA IGLESIA

Si todo el pueblo de Dios está orientado en toda su vida hacia la futura llegada del Señor, lo hará con especial intensidad allí donde se concentra su vida: en los sacramentos. En ellos se hace presente el pasado. A la vez son, sin embargo, signos del futuro: la Iglesia realiza los sacramentos, sobre todo la Eucaristía, mirando hacia el Señor que va a venir. Tomás de Aquino (*STh.* III, q. 60, a. 3) dice de los sacramentos: “Sacramento significa propiamente lo que está ordenado para designar nuestra santificación. En él pueden considerarse tres cosas: la causa de nuestra curación misma, a saber, la Pasión de Cristo; la esencia de nuestra santificación, que consiste en la gracia y en las virtudes, y el último fin de nuestra santificación, la vida eterna. Todas estas cosas son significadas por los sacramentos. Por eso el sacramento es tanto un signo memorativo de lo que ha precedido, a saber, de la Pasión de Cristo, como un signo de lo obrado en nosotros por la Pasión de Cristo, la gracia, como un signo previsor, un presagio de la gloria futura.” Los sacramentos hacen participar al sujeto en la muerte y resu-

rección de Cristo. Dan un golpe de muerte al viejo Adán y hacen nacer al hombre nuevo, al cristiano. Sacan a quien los recibe de las formas perecederas de existencia de este mundo (*Gal.* 3, 8) y le hacen partícipe del modo celestial de existencia de Cristo (*Eph.* 2, 6), de forma que su nombre es puesto en las listas de ciudadanos del cielo (*Phil.* 3, 20). Pero todos éstos son sucesos ocultos; esperan, sin embargo, su revelación. Este estado manifiesto hará que desaparezcan las viejas formas perecederas de existencia y se manifieste en forma perfecta la gloria regalada germinalmente en el Bautismo. Hasta esa hora el cristiano vive en un estado intermedio. El estado intermedio termina cuando Cristo vuelve. Los sacramentos son signos y presagios del estado que comenzará con la vuelta de Cristo. Son garantes de ese futuro. El futuro penetra incluso en el mundo perecedero por medio de los sacramentos, porque en ellos está ya presente de modo oculto la gloria futura. Santo Tomás de Aquino dice sobre ello lo siguiente (*STh.* III, q. 61, a. 4 ad 1): “Dionisio dice que el estado de la nueva ley mantiene el centro entre la ley antigua, cuyos modelos son cumplidos en la nueva, y el estado de la glorificación en el que algún día se revelarán perfectamente y sin velos todas las verdades. Entonces ya no habrá sacramentos. Pero ahora, mientras conocemos en espejo y en enigma (*I Cor.* 13, 12), es necesario que lleguemos a lo espiritual por medio de signos sensibles, y esto pertenece al concepto de sacramento.”

Como ejemplo de la fuerza del signo sacramental que abarca a la vez el futuro y el pasado vamos a citar el sacramento de la penitencia. En él se realiza el juicio que el Padre hizo en la muerte de Cristo sobre la humanidad caída en pecado y, por tanto, merecedora de la muerte. En la acción soberana (Kl. Mörsdorf) en que la Iglesia, el obispo o el sacerdote autorizado por él expulsa al pecador de la comunidad de vida y, sobre todo, de la comunidad eucarística (antiguamente se hacía realmente, y actualmente, por regla general, sólo simbólicamente) y vuelve a admitir a los arrepenidos volviéndolos a llamar a la comunidad con Dios, resuena eficazmente la palabra soberana de Dios santo y misericordioso, con la que envió a Cristo a la muerte y a través de la resurrección de entre los muertos le hizo partícipe de la vida imperecedera de gloria. Pero a la vez en el sacramento de la penitencia es anticipado el juicio futuro del pecador. Si no es anticipado se convertirá en un juicio de condenación para la segunda muerte. Pero si es anticipado en el sacramento de la penitencia, porque el pecador pide que se le

juzgue ahora, el juicio futuro no será grave para él. El sacramento de la penitencia está, por tanto, en el punto de intersección del pasado y del futuro. Ambos se encuentran en el aquí y en el ahora en que un hombre pecador y arrepentido hace que se realice sobre él este signo.

El futuro eón introducido por la vuelta del Señor penetra con máxima fuerza de nuestro mundo por medio de la Eucaristía. Esto puede verse en primer lugar por el sentido mismo de la Eucaristía en general. Si la Eucaristía es la actualización de la muerte de Cruz, cumple el mismo sentido que cumplió tal muerte. La muerte en Cruz de Cristo fué la culminación de su obra terrena. Como toda su vida estuvo al servicio de la instauración del reino de Dios, la muerte fué su máxima realización posible dentro de la historia humana. La Eucaristía está, por tanto, al servicio de la realización del reino de Dios. Está a su servicio del modo que corresponde al sacramento, en signos, es decir, todavía no en forma perfecta. Pero la instauración en signos del reino de Dios está ordenada a la manifestación perfecta y sin signos del reino de Dios.

Si consideramos la celebración de la Eucaristía en sus detalles, veremos lo siguiente: la Eucaristía es por una parte la memoria de la obra salvadora de Cristo, actualizada en ella de algún modo, sea óntica, sea dinámicamente. La celebración de la memoria de la Pasión del Señor introduce a quien la hace con nueva fuerza en la muerte y en la gloria, en el amor y en la obediencia de Cristo y lo une a El. La intimidad en la participación en la muerte y vida de Cristo alcanza su intensidad suma cuando los participantes en la celebración de la Eucaristía reciben la comunión. La Eucaristía apunta, por tanto, retrospectivamente hacia el pasado y crea la unión con la obra salvadora de Cristo que está en el pasado. Llena el presente con la salvación hecha en el pasado. Por otra parte, apunta por encima del presente hacia el futuro. San Pablo expresa este hecho cuando escribe a los Corintios: "Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (*I Cor.* 11, 26). La proclamación objetiva y la representación objetiva de la muerte del Señor ocurridas en la celebración del banquete eucarístico, tendrán lugar hasta que el Señor mismo vuelva con gran poder y gloria para juzgar a los vivos y a los muertos. Entonces terminará la proclamación de su muerte, que ahora se hace en la Eucaristía. No sabemos cuándo será. Pero los que celebran la Eucaristía saben que el día del Señor llegará. Cuan-
tas veces celebran la memoria del Señor, miran hacia ese día. Se

consagran a El. Saben que la celebración de la Eucaristía pasará con la figura caduca de este mundo (*I Cor.* 7, 31). La esperanza en el futuro es, por tanto, recogida en la celebración de la Eucaristía. Cada celebración eucarística está en la esfera de influencia del futuro. En la celebración eucarística cumple la Iglesia su fe en la muerte y en la vuelta de Cristo. No sólo se predice estos acontecimientos a sí misma, sino que se consagra a ellos de forma que es conformada y configurada por ellos. La Iglesia de Cristo que celebra la Eucaristía siente, por tanto, el mundo no como realidad evidente de duración y solidez absolutas, sino como continuo don de Dios, que a consecuencia del pecado ha sido entregado a la caducidad. La fe de la Iglesia en el futuro se representa en el signo y en la palabra de la celebración eucarística. En el pan y vino transustanciados penetra la futura figura del mundo en su forma actual de existencia. Pues en esta transustanciación el Cuerpo y la Sangre de Cristo se actualizan en un modo de ser espiritualizado (pneumático) (*I Cor.* 10, 4). La nueva creación es anticipada de algún modo donde se celebra la Eucaristía (*II Cor.* 5, 17).

El introito de la misa es un símbolo de la entrada de Cristo en el mundo, de su primera y segunda llegada. En la Epístola, y con más claridad todavía en el Evangelio, ocurre continuamente la ocultación de Cristo en la palabra, hasta que aparezca de forma patente y revelada.

En el Amén se eleva la mirada hacia el Señor que ha de venir. El Amén es un grito de asentimiento. Cristo mismo se llama "Amén" en cuanto que es la confirmación y el cumplimiento de las promesas divinas (*II Cor.* 1, 20). Por medio de El, la Cabeza, pronuncia la Iglesia su Amén, su asentimiento a las promesas del Padre. Su Amén es una participación en el Amén que es el Señor mismo, en el asentimiento que El presta al Padre. El cumplimiento último y definitivo de todas las promesas divinas todavía no ha llegado. Cristo, que trajo el antecumplimiento, traerá el cumplimiento definitivo al final de los tiempos. Entonces se revelará de modo definitivo que El es el Amén mismo. El Amén pronunciado por la Iglesia mientras dura su peregrinación es, por tanto, una anticipación del último Amén del final de la historia. Este resuena anticipado en cada Amén de la Iglesia histórica. Lo mismo puede decirse del grito jubiloso del Aleluya.

También el Kyrie tiene significación escatológica. Es un "viva" al Señor. Hubo muchos vivos. Los cristianos rindieron homenaje al verdadero Señor y guía de la historia. Lo vitorearon cuantas veces

apareció entre ellos. En la celebración eucarística ocurre esto en signo visible (pan y vino) y en palabra perceptible (epístola y evangelio). Como esta entrada de Cristo en su comunidad es una anticipación de la entrada de Cristo en el mundo, también el grito de victoria de la celebración eucarística es una anticipación del grito de victoria que se tributará al Señor cuando haga su última entrada en la publicidad del mundo. Todo grito de victoria en la Eucaristía está ordenado a ese último grito de victoria. Lo mismo puede decirse del Sanctus y del Benedictus. En el Sanctus, la comunidad celebrante participa del Sanctus de los ángeles. Mientras dura la peregrinación terrena sólo puede oírlo y pronunciarlo en la fe. Pero cuando desaparezcan las formas terrenas podrán cantarlo en participación inmediata. Con el canto de alabanza: "Hosanna! ¡Bendito sea el que viene en nombre del Señor! Bendito el reino futuro de nuestro padre David. Hosanna en las alturas" saludaron a Cristo las turbas cuando entró en Jerusalén como Mesías antes de su pasión. Es un signo del canto de alabanza con que será saludado por su pueblo cuando entre en el mundo transformado (Mc. 11, 9; Cfr. Mt. 21, 9; Lc. 19, 38; Io. 12, 13). La oración del final del canon por la bendición y vivificación de todas las cosas es también una oración escatológica. Pues la consagración y vivificación definitiva del cosmos ocurrirán cuando Dios emprenda la transformación del mundo, cuyos fundamentos fueron puestos por la resurrección de Cristo.

Como toda celebración eucarística está al servicio de la consolidación y profundización del reino de Dios hasta que éste aparezca algún día en su forma perfecta, es conveniente que en la misa se rece por la definitiva instauración del reino de Dios (Pater Noster). Sólo Dios Padre puede crearlo. Por eso hay que rezar y pedirselo. Lo creará porque es el Padre. Hay que pedirle, por tanto, confiadamente, la gracia de su reino. También son escatológicas las postcomuniones. Casi todas contienen la petición de que lo empezado en la celebración eucarística sea llevado a cabo felizmente por Dios.

Cuán viva era la fe en la vuelta del Señor en la celebración de la Eucaristía nos lo indica una oración de la *Doctrina de los doce Apóstoles* de principios del siglo II. Entonces se rezaba en la celebración eucarística: "Pase la figura de este mundo, venga la gracia" (10, 8).

En la liturgia oriental se piensa con frecuencia no sólo en la pasión, resurrección y ascensión, sino también en la vuelta del Señor.

En la liturgia de las constituciones apostólicas (VIII, 12) dice la

anámnesis: “Al conmemorar la memoria de su pasión y muerte, de su resurrección y ascensión y de su segunda venida, en la que llega con gloria y poder para juzgar a los vivos y a los muertos y dar a cada uno según sus obras, te agradecemos, rey y Dios, este pan y este cáliz según tu disposición. Te damos gracias por El de que te hayas dignado dejarnos estar en tu presencia y prestar los servicios sacerdotales, y te rogamos que mires complaciente a los dones que están ante ti, Dios Todopoderoso, y los aceptes benévolamente para honor de tu Cristo.” (Traduc. de Th. Schermann, en *BKV*, 50.)

En la liturgia de Santiago dice el texto de la anámnesis (traducción de Schermann, 106): “Celebramos por tanto la memoria de su pasión vivificadora, de su salvadora Cruz, de su muerte y de su entierro, de su resurrección de entre los muertos después de tres días, de su ascensión, de su estar sentado a la diestra del Padre, de su segunda vuelta gloriosa y terrible, cuando llegue con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras.” En la llamada liturgia egipcia, cuyo autor es con seguridad Hipólito de Roma, no aparece la mención de la vuelta de Cristo. El texto en cuestión dice: “Celebramos por tanto la memoria de su muerte y de su resurrección y te ofrecemos el pan y el cáliz, agradeciéndote que nos creas dignos de estar en Ti y servirte. Además, te rogamos que envíes tu Espíritu Santo sobre el sacrificio de la Santa Iglesia.” (Trad. de Schermann, 129.)

La liturgia de San Marcos dice lo siguiente (Schermann, 180): “Al anunciar, Señor, Dios omnipotente, Rey celestial la muerte de tu Unigénito Hijo, Nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo, y al confesar su resurrección de entre los muertos después de tres días, confesamos también su ascensión, su estar sentado a la diestra de Dios Padre, y esperamos su segunda venida angustiosa y terrible, cuando venga a juzgar con justicia a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras.”

La liturgia de San Juan Crisóstomo reza (Schermann, 247): “Al conmemorar, por tanto, el salvador mandato y todo lo que ocurrió por nosotros, la cruz, el entierro, la resurrección después de tres días, la ascensión, el estar sentado a la diestra del Padre y la segunda venida gloriosa, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo.”

En la liturgia de San Basilio se dice también (Schermann, 272): “Al celebrar por tanto, Señor, la memoria de tu pasión salvadora, de tu Cruz vivificadora, del reposo en el sepulcro durante tres días,

de la resurrección de entre los muertos, de la ascensión, de tu estar sentado a la diestra de Dios Padre y de tu gloriosa y terrible vuelta, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo.” Parecidos son los textos de la liturgia ambrosiana y mozárabe.

Según la liturgia céltica (*Missale Stowe*) dice Cristo: “Haced esto, cuantas veces lo hagáis en memoria mía. Anunciaréis mi Pasión y atestiguaréis mi Resurrección. Esperaré mi vuelta hasta que llegue otra vez a vosotros desde el cielo.”

La liturgia romana no conoce la mención de la vuelta de Cristo. Pero ya hemos visto varias veces hasta que punto está dominada en realidad por la fe en ella al celebrar la eucaristía. Una indicación formal de ella nos es ofrecida en la antifona del Corpus: “Oh sagrado convite, en el que es comido Cristo, celebrada la memoria de su pasión, lleno el espíritu de gracia y dada la prenda de la gloria futura.” La celebración memorativa de la pasada obra salvadora no es un recuerdo vacío, sino lleno de realidad. Tampoco la memoria de la vuelta de Cristo es un recuerdo vacío, sino que está llena del futuro. El futuro penetra de algún modo en la celebración. Los celebrantes están de algún modo en el ámbito de su influencia. Son configurados por Él.

Poco se puede deducir de los textos litúrgicos sobre el modo en que el futuro está ya presente. Se trata, sin duda, de algo más que de una actualización psicológica, pero de menos que de una actualización ontológica del futuro acontecimiento de la vuelta de Cristo. Parece lo más correcto decir que está presente la *dynamis*, la energía de la vuelta de Cristo, que la vuelta de Cristo proyecta anticipadamente su luz. Por tanto, la intensidad con que el futuro está presente es menor que la de la presencia del pasado.

Sin embargo—y esto es el resultado de nuestras reflexiones—, en la celebración de la Eucaristía el acento recae sobre el futuro. El futuro es más importante que el pasado, lo mismo que la plenitud es más importante que el comienzo. El comienzo existe por la plenitud. La primera venida de Cristo es el comienzo de un estado del mundo que llegará a plenitud en su segunda venida. En su primera venida dió en cierto modo la garantía de que la figura mortal del mundo no durará para siempre, sino que cederá ante la figura de gloria. La celebración de la Eucaristía está, por tanto, en el punto de intersección del futuro y del pasado. Pero quien la celebra contempla con más atención y esperanza el futuro que el pasado. La capacidad de tal esperanza se la debe a los acontecimientos salvadores del pasado.

Como la mirada de los celebrantes se dirige al futuro, celebran la memoria de la muerte con alegría. Se expresa en el signo del pan, símbolo de la fuerza vital; en el vino, signo de la confianza en la vida y de la comunidad; en el canto, en la música, en las campanas, en el ambiente festivo. El sentido de la celebración eucarística alcanzará su plenitud última cuando aquellos que han celebrado la muerte en ella entren en la gloria perfecta y revelada. Esa hora actúa misteriosamente en toda celebración eucarística. Su dynamis está siempre presente hasta que se cumpla la entrega de Cristo y de su pueblo al Padre, continuamente ocurrida en la Eucaristía, en el acto eterno del ofrecimiento de la creación al Padre por medio de Cristo, ofrecimiento hacia el que está de camino el mundo desde el primer momento de su existencia a través de milenios y millones de años (*I Cor.* 15, 28).

La acción eucarística es, por tanto, celebración de un suceso pasado y de un suceso futuro, que ya se nos ha dado, aunque germinalmente y oculto entre velos; verdadero misterio de la fe, resumen de la esperanza cristiana. Es por tanto la acción cultual de la Iglesia en la que se expresa con más claridad el modo de existencia propia de la Iglesia actualmente; auténtica realidad en este tiempo escatológicamente último entre la glorificación y la vuelta de Cristo, en continua vigilancia y perseverancia hasta que el Señor vuelva. Sobre la cuestión de la importancia dogmática de los textos litúrgicos, véase Pío XII, encíclica *Mediator Dei*.

APARTADO 3.º

IMPORTANCIA DE LA REVELACION DE LA VUELTA DE CRISTO

La vuelta de Cristo no es un hecho entre muchos, sino que es el acontecimiento futuro que lo traspasa y domina todo. Cuando Cristo se elevó a los cielos desde el monte de los Olivos, los discípulos que le contemplaban oyeron el mensaje: “Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así como le habéis visto ir al cielo” (*Act.* 1, 11).

Esperando la vuelta del Señor volvieron los discípulos a casa desde el monte de los Olivos; en medio del éon de la muerte, en medio de la desesperación y desaliento, concibieron la esperanza

(*Rom.* 4, 18). Su esperanza de que Cristo restaurara la antigua gloria del reino antes de marcharse y de que les concediera los primeros puestos con tanta pasión codiciados, fué desenmascarada y rechazada como malentendido pocas horas antes de la despedida. Sin embargo, su fe no se apagó. De boca del ángel, testimonio y garantía de aquel mundo, hasta hacía poco tan incomprensible para ellos y al que Cristo había vuelto, recibieron el consuelo de que la despedida no era definitiva, de que el que se apartaba volvería otra vez para llenar el mundo de su luz y gloria.

Tal mensaje no era del todo nuevo para los discípulos. Varias veces había aludido Cristo a la hora de su vuelta para libertar a los suyos de la violencia del presente. Los discípulos oyeron escandalizados la verdad de que Cristo tenía que andar el camino de la muerte. También les profetizó a ellos el mismo destino. Pero el camino de la muerte se manifestaría como camino de vida para El y para ellos. Por un momento pudo parecer que las cosas eran de otro modo, pero al final verían claro que sólo se salva quien participa en el destino de Cristo. Porque el Hijo del Hombre aparecerá rodeado de ángeles en la gloria de su Padre y entonces recompensará a cada uno según sus obras (*Mt.* 16, 27; *cfr.* 10, 23; 25, 31). En su segunda venida determinará para siempre los destinos de los hombres. Con una conciencia que llena de tensión el presente y el futuro Jesús afirma de sí mismo que es quien dirá la última palabra sobre los hombres: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará. ¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo y perder su alma? ¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma? Porque si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles" (*Mc.* 8, 34-38; *Lc.* 9, 23-26).

La esperanza en la vuelta del Señor da a los discípulos fuerza para resistir las tribulaciones que sufren por su fe. Los que sólo creen en el mundo de la experiencia se sienten intranquilos ante el testimonio del mundo del más allá y pretenden librarse a toda costa de los testigos con astucia y violencia. Su odio no conoce límites: tiende a la aniquilación. La venida de Cristo infundirá pavor desmedido al odiador (*Mt.* 26, 64). Mientras existen las formas de este mundo, se le ha dado poder sobre el Hijo del Hombre, que en su modo histórico de existencia es desvalido y débil.

Pero en aquella hora futura se demostrará que es el poderoso, el Señor de la historia y del cosmos. Cuando vuelva, llamará a juicio a los que le condenaron a muerte por afirmar que era el Mesías. El Sumo Sacerdote preguntó al entregado y maniatado: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” Jesús dijo: “Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo” (Mc. 14, 61).

Al volver Cristo ocurrirá una catástrofe en el cosmos (Mc. 13, 24-27; cfr. Lc. 21, 25-28; Mt. 24, 29-31).

APARTADO 4.º

CARACTER PUBLICO DE LA VUELTA DE CRISTO

La vuelta de Cristo ocurrirá *a la vista de todo el mundo*. Será distinta de la primera. También la primera venida fué pública, pero sólo unos pocos testigos predestinados por Dios se dieron cuenta *de ella y la vieron*. *La vida de Cristo se limitó en general al estrecho círculo de su pueblo*. Su muerte ocurrió fuera, ante las puertas y los ojos de todos, después del juicio judío y del imperio pagano. Pero también esa publicidad fué limitada. El testimonio que darán los suyos en el intervalo que va desde su Ascensión hasta su vuelta llevará su nombre hasta los confines de la tierra, pero es un testimonio de palabra y en símbolos; sin embargo, su vuelta ocurrirá a la vista de toda la creación, sin ocultamientos ni velos, en el esplendor de su gloria (Mt. 24, 27).

Acompañado de su séquito celestial entrará en el mundo preparado por su vida y muerte y por el testimonio de los creyentes. Volverá como rey suyo. En la Escritura, su venida es designada con la palabra *parusía*, que era una expresión técnica aplicada a una visita política y se encuentra, por ejemplo, en Mt. 24, 3, 27; I Cor. 15, 23; I Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; II Thess. 2, 18-19; Sant. 5, 7-8; II Pet. 1, 16; 3, 7-12; I Io. 2, 18. *Parusía* significa en la terminología cortesana romano-helenística la entrada solemne de un emperador en una ciudad o provincia; es saludado como dios o salvador; el día de la entrada puede ser tenido por día santo y a menudo es el punto de partida para un nuevo cómputo del tiempo.

En las Epístolas pastorales encontramos la palabra *epifanía* en

lugar de parusía (*II Thess.* 2, 8; *I Tim.* 6, 14; ~~*II Tim.* 6, 14~~; *II Tim.* 1, 10; 4, 1, 8; *Tit.* 2, 13). La palabra *epifanía* es un importante concepto cultural en la antigüedad y también en la cultura mediterránea prehelénica. Muchos mitos y sagas demuestran su gran antigüedad. En el NT la expresión está limitada al “corpus paulinum”. Fue introducida por San Pablo como testimonio escatológico para designar la segunda venida de Cristo. San Pablo eligió esta palabra, probablemente, para sustituir la descolorida expresión parusía por otra más significativa. Pero no se impuso este término. En la época postbíblica se usa primero aplicándola a la primera venida de Cristo y después aplicándola también a su vuelta.

APARTADO 5.º

EXPLICACION TEOLOGICA DE LA VUELTA DE CRISTO

La revelación de la segunda venida de Cristo ofrece grandes dificultades a la comprensión teológica. Es un gran misterio. Perteneció al misterio que San Pablo describe diciendo que Cristo se hizo pneuma (*I Cor.* 3, 17). Cristo glorificado asumió en la Resurrección un modo de existencia que se distingue de tal modo de toda existencia empírica, que no podemos comprenderlo con las categorías adaptadas a nuestra experiencia (vol. III, § 158). La segunda venida de Cristo representa un acontecimiento esencialmente distinto de la primera. En la primera, el Hijo Eterno de Dios puso en relación tan intensa consigo una naturaleza humana concreta, que se la apropió. Con ello no se trasladó de sitio, por supuesto. La naturaleza humana apropiada por El sufrió en la Resurrección una misteriosa transformación. No tuvo como consecuencia el final de la corporalidad, pero sí un tipo distinto y desconocido para nosotros de lo corporal. También el Resucitado sigue de algún modo y misteriosamente vinculado al espacio, porque no es ni omnipresente ni multifloco, pero no existe según el modo de nuestro espacio empírico. Su modo de existencia no puede por tanto ser descrito adecuadamente con las categorías espaciales de nosotros conocidas. Debido a la diversidad del cuerpo glorificado de Cristo respecto a nuestro espacio empírico puede la primera existir simultáneamente con éste, sin que la espacialidad del cuerpo glorificado de Cristo excluya la

de las cosas empíricas. Según eso, la venida de Cristo tampoco se puede explicar con las categorías del movimiento espacial. No consiste en que salga de un lugar celestial y baje a la tierra. No significa la superación de una distancia. No se la puede interpretar como un dejar de estar en un sitio y empezar a estar en otro.

Su segunda venida tampoco puede ser interpretada, al modo de la primera, como la asunción de una nueva relación del logos eterno con la creación, porque ésta fué creada para siempre al encarnarse. Sin embargo, puede ser entendida como una nueva actualización de esta relación que jamás terminará. Con ello el logos encarnado y que existe con un cuerpo glorificado adquiere una nueva relación con la creación. Tal relación consiste en que se manifiesta de forma que puede ser percibido por todos inmediatamente (*Mc.* 13). La vuelta de Cristo representa, por tanto, la autorrevelación última y definitiva del Señor resucitado.

Cómo deba ser explicada tal autorrevelación de Cristo glorificado, escapa a nuestros conceptos. Estamos aquí ante un misterio. Se podría pensar que el Señor resucitado asume en su parusía una figura semejante a la que tuvo en las apariciones hechas a los apóstoles después de la Resurrección, o también a la aparición concedida al apóstol San Pablo. Sin embargo, tal intento de explicación fracasa porque choca con dos hechos: primero, porque Cristo no sería visto así inmediatamente, sino sólo en una figura asumida por El y, por tanto, encubridora de su verdadera figura, y después, porque la mayoría de los hombres, cuando vuelva Cristo, no tendrán, como tenían los apóstoles después de la Resurrección, el modo de percepción perteneciente a la vida terrena.

En todo caso, la autorrevelación del Señor en su segunda venida exige también cambio en los hombres que la perciben y entienden como autorrevelación del Hijo del Hombre glorificado. Tenemos que suponer que les sea concedida una fuerza de percepción ordenada y adaptada al cuerpo glorificado del Señor. La autorrevelación de Cristo implica por tanto un acontecer por parte del que se revela y otro por parte de los que perciben y contemplan la revelación. Representa un encuentro que el Señor regala por libre iniciativa, pero que a la vez afecta a la actividad propia del hombre, aunque causada por Cristo con eficacia infalible.

Hay que hacer también una distinción entre los buenos y los malos. Pudiera ser que los buenos recibieran una energía perceptiva que les pusiera en estado de ver inmediatamente al Señor glorificado

y que los malos lo vieran por el hecho de que de El reciben el golpe de su juicio. Sin verlo lo sentirían de forma que tendrían que experimentar su poder condenador sin poder sustraerse a él.

APARTADO 6.º

LA VUELTA COMO VICTORIA

El día de la entrada pública de Cristo en el mundo es un día de alegría y de triunfo. Es "su" día (*I Cor.* 1, 8; 3, 13; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; *I Thess.* 5, 2; *II Thess.* 2, 2; *Phil.* 1, 6, 10; 2, 16; *II Tim.* 1, 12; 4, 8), el día de su revelación gloriosa (*II Thess.* 1, 7; 2, 8; *I Tim.* 6, 14; *II Tim.* 4, 1, 8; *Tit.* 2, 13; *I Cor.* 1, 7; *Col.* 3, 4), el día de la salud (*II Cor.* 6, 2), el día de la salvación (*Eph.* 4, 30).

La expresión "día del Señor" tiene una larga historia; originalmente expresó la esperanza de que un día Dios intervendría en la historia para favorecer a su pueblo y que los pueblos enemigos serían aniquilados. Amós, que es quien primero usa la expresión (5, 18-20), sale decididamente al paso de esas ideas populares. Es cierto que Dios intervendrá en la historia, pero atribulará a todos los pueblos, no sólo a los paganos, sino a Israel, y aniquilará todo lo no santo. Desde entonces el "día del Señor" es una constante expresión de la anunciación profética de desgracias (*Is.* 2, 6; 14, 21; *Sof.* 1; *Miq.* 2, 4; *Mal.* 3, 19; *Zac.* 14, 1-2). Junto a la imponente descripción de Isaías es Sofonías quien predica más ampliamente el día de Yavé. En los profetas de después del exilio pasan a primer plano los aspectos luminosos. El día de Yavé traerá justicia y destrucción a los paganos y a Jerusalén protección (*Joel* 4; *Zac.* 12, 1-2; 14), purificación (*Mal.* 3, 1-5; 19; *Zac.* 12, 1-2; 13, 1-2) espíritu y toda clase de bendiciones (*Joel* 3; 4, 18; *Zac.* 12, 10; 14, 8).

El concepto "día del Señor" se refiere primeramente a un momento dentro de la historia, pero en *Joel* (3-4), *Zacarías* (12 sigs.) y a veces en otros textos (*Is.* 2, 2; *Ier.* 22, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39; *Ez.* 38, 16; *Os.* 3, 5; *Miq.* 4, 1; *Dan.* 10, 14) se destaca claramente su carácter escatológico. El día de Yavé instaaura un nuevo cón, en el que Dios erigirá perfectamente su reinado.

En el NT la expresión viejotestamentaria sufre un cambio de sentido que es muy instructivo. El día del Señor es casi siempre el día de Cristo, el día del Hijo del Hombre (*Lc.* 17, 24).

APARTADO 7.º

ESPERANZA EN LA VUELTA COMO CONSUELO

La esperanza en el día del Señor fué para los discípulos un estímulo para perseverar y tener paciencia. San Pablo escribe a los Corintios: “Así que no escaseéis en don alguno, mientras llega para vosotros la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, que a su vez os confirmará plenamente para que seáis hallados irreprochables en el día de Nuestro Señor Jesucristo” (*I Cor.* 1, 7-8). Y unos capítulos más adelante dice: “Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados. Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad” (*I Cor.* 15, 50-53).

Según este texto, el Señor vendrá de repente. Su venida ocurre en el filo del momento. Sonarán las trompetas. San Pablo oye en la visión que se le concede el instrumento apocalíptico, cuyo excitante sonido se oyó en el Sinaí y prohibió al pueblo acercarse al monte que temblaba, que resonó siete días alrededor de Jericó, hasta que las murallas se quebraron al empuje del poder divino; es el instrumento bajo cuyo signo irrumpen en el mundo los últimos horrores, según el Apocalipsis de San Juan; en él se simboliza, por tanto, el poder irresistible con que Cristo viene al mundo (*cfr. I Cor.* 3, 13; 4, 5; 5, 5; 15, 23; *II Cor.* 1, 14).

A los Tesalonicenses, que se preocupaban por el destino de los muertos, escribe San Pablo: “Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues 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 re-

sucitarán 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 Thess.* 4, 15-18).

Sólo del cielo puede venir la salvación definitiva. También los paganos esperan su salvador. Ya hemos dicho que el emperador era saludado como salvador por los ciudadanos cuando entraba en una ciudad. Pero ningún emperador puede dar la salvación de las necesidades más radicales y últimas; el salvador de la muerte y de la angustia ante la muerte no viene de ninguna ciudad terrena, sino de la ciudad celestial. Los paganos y judíos que se atienen a lo visible se burlan de quienes ponen su esperanza en la vuelta de Cristo. Pero los cristianos tienen la certeza de que el que viene del cielo y sólo El dará la salud y la salvación. Cuando suene la hora determinada por El; no se dejan engañar por nada; se saben ya parientes y conciudadanos de los santos y domésticos de Dios (*Eph.* 2, 20). Cristo nos ha precedido en la ciudad celestial (*Act.* 3, 2). Desde allí nos traerá la salvación definitiva. San Pablo advierte a los Filipenses que no deben poner su esperanza en él, sino en otro: "Porque son muchos los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo. El término de éstos será la perdición, su Dios es el vientre, y la confusión será la gloria de los que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas. Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas" (*Phil.* 3, 18-21). Confróntese *Phil.* 1, 6.

A los Tesalonicenses les abre el Apóstol la misma visión del futuro para iluminar su sombrío presente: "Hemos de dar a Dios gracias incesantes por vosotros, hermanos, y es esto muy justo, porque se acrecienta en gran manera vuestra fe y va en progreso vuestra mutua caridad, y nosotros mismos nos gloriamos de vosotros en las iglesias de Dios, por vuestra paciencia y vuestra fe en todas vuestras persecuciones y en las tribulaciones que soportáis. Todo esto es prueba del justo juicio de Dios, para que seáis tenidos por dignos del reino de Dios, por el cual padecéis. Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a los que os atribulan, y a vosotros, atribulados, con descanso en compañía nuestra, en la manifestación del Señor Jesús, desde el cielo con sus milicias angélicas, tomando venganza en llamas de fuego sobre los que desconocen a Dios y no

obedecen el Evangelio de Nuestro Señor Jesús. Esos serán castigados a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder, cuando venga para ser glorificado en sus santos y admirado aquel día en todos los que habéis creído por haber recibido nuestro testimonio. Para eso sin cesar rogamos por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de su vocación, y con toda eficacia cumpla todo su bondadoso beneplácito, y la obra de vuestra fe, y el nombre de Nuestro Señor Jesús sea glorificado en vosotros y vosotros en El, según la gracia de Dios y del Señor Jesucristo" (*II Thess.* 1, 3-12). Y a su discípulo Timoteo escribe: "Te mando ante Dios, que da vida a todas las cosas, y ante Cristo Jesús, que hizo la buena confesión en presencia de Poncio Pilato, que te conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, a quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vió ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno" (*I Tim.* 6, 13-15).

Esperando en el futuro, el cristiano es hasta feliz en las tribulaciones: "Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres, enseñándonos a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo, con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas" (*Tit.* 2, 11-14).

APARTADO 8.º

LA VUELTA Y LA PERSEVERANCIA

Aunque la llegada del Señor se retrase no hay que dudar de ella, sino que se debe tener siempre presente. Santiago escribe: "Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Ved cómo el labrador, por la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y las tardías. Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana" (*Sant.* 5, 7-8). San Pedro previene a sus lectores contra las falsas interpretaciones de la tardanza del Señor que dicen que es morosidad en el cumplimiento de sus

promesas, y les advierte que no deben entregarse al engañoso descanso o despreocupación. “Esta es, carísimos, la segunda epístola que os escribo, y en ella he procurado excitar con mis avisos vuestra sana inteligencia, a fin de que traigáis a la memoria las palabras predichas por los santos profetas y el precepto del Señor y Salvador, predicado por vuestros apóstoles. Y ante todo debéis saber cómo en los postreros días vendrán, con sus burlas, escarnecedores, que viven según sus propias concupiscencias, y dicen: “¿Dónde está la promesa de su venida? Porque desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación.” Es que voluntariamente quieren ignorar que en otro tiempo hubo cielos y hubo tierra, salida del agua y en el agua asentada por la palabra de Dios; por lo cual el mundo entonces pereció anegado en el agua, mientras que los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los impíos. Carísimos, no se os caiga de la memoria que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día. No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia” (*II Pet.* 3, 1-9).

La venida del Señor debe estar siempre presente, sobre todo para los *portadores de un oficio*. Su oficio es una alusión a la manifestación del Señor, pastor supremo. “A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, copresbítero, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de la gloria que ha de revelarse: Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no por fuerza, sino con blandura, según Dios; ni por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo; no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño. Así, al aparecer el Pastor soberano, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria” (*I Pet.* 5, 1-4).

APARTADO 9.º

LA ESPERANZA ESCATOLOGICA, CARACTERÍSTICA DEL CRISTIANO

La esperanza en la vuelta del Señor llena el pensamiento, la vida y toda la existencia del cristiano. Los cristianos pueden ser definidos como hombres que aman la venida del Señor (*II Tim.* 4, 8).

Son hombres de anhelos que trascienden todo lo terreno, hombres que rezan “venga a nosotros tu reino” (Mt. 6, 10), con el corazón y con los labios. Según el testimonio de la primera epístola a los Corintios (16, 22), del Apocalipsis de San Juan (22, 20) y de la Doctrina de los Doce Apóstoles (10, 6), la Iglesia, pueblo de Dios, se vuelve a Cristo clamando: Ven, Señor.

Según el Apocalipsis esta llamada anhelante de la Iglesia coincide con la que los santos mismos del cielo hacen al Señor en el Espíritu Santo. Esperan la revelación plena de Cristo como la esposa al esposo. También los bienaventurados tienen un anhelo, no la espera intranquila y atormentada llena de incertidumbre y riesgo, sino la sosegada perseverancia del amor, segura de la bienaventuranza. La oración celestial del Espíritu y de la Esposa llega hasta los peregrinos de la tierra: “Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha diga: Ven. Y el que tenga sed, venga, y el que quiera, tome gratis el agua de la vida... Dice el que testifica estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús” (Apoc. 22, 17-20).

Newmann describe así el anhelo de la vuelta de Cristo (*Sermón sobre la vigilancia*, en *Ausgewählte Predigten*, Dreves 1907): “¿Sabéis cómo sentimos lo terrestre, sabéis lo que sentimos esperando a un amigo? Esperamos que venga y tarda; ¿sabéis lo que es estar entre una sociedad que nada le dice a uno y cómo se desea que pase el tiempo y suene la hora de volver a estar libre? ¿Sabéis lo que es estar angustiado por si ocurre o no algo que pueda ocurrir o estar en la incertidumbre sobre si ocurrirá un suceso importante, que golpea vuestro corazón? ¿Sabéis lo que es tener un amigo en un país extranjero y esperar noticias suyas y preguntarse día a día si le irá bien y qué hará ahora? ¿Sabéis lo que es convivir así la vida de un hombre tan cercano a vosotros que vuestros ojos siguen los suyos, que podéis leer en su alma, que veís cualquier cambio suyo, que os anticipáis a sus deseos, que reís con su risa y os entristecéis con su tristeza, que os acongojáis cuando está apesadumbrado y os alegráis cuando tiene éxito? Esperar a Cristo es un sentimiento como todos esos, si es que los sentimientos de este mundo pueden servir para simbolizar remotamente un sentimiento de otro mundo. Espera al Señor quien tiene un angustiado, un ardiente e intranquilo anhelo de El; quien es vigilante, vivo, de mirada amplia e incansable para buscarlo y servirle, quien lo busca en todo lo que le ocurre.”

APARTADO 10.º

LA VUELTA DE CRISTO Y EL ESPÍRITU SANTO

Como hemos visto antes (§ 193) al estudiar la virtud de la esperanza, sólo en la luz y fuerza del Espíritu Santo es el hombre capaz de esperar confiadamente la venida del Señor. En los sacramentos participa del estado futuro del mundo que Cristo obrará cuando venga; ya que los sacramentos le conceden la comunidad con la muerte y resurrección de Cristo. Pero esa participación espera todavía su revelación. El estado plenamente revelado empezará con la venida de Cristo. Los sacramentos son, pues, garantía de ese futuro, que incide ya en ellos incluso en este mundo caduco. El cristiano vive, por tanto, tenso entre el presente y el futuro. Tiene que soportar esa tensión sin abandonar ninguno de los polos, ni el presente ni el futuro. Viviendo de la obra pasada de Cristo en el Gólgota y en la mañana pascual configura el presente viéndolo a la luz que proyecta el futuro. Se dirige al futuro configurando el respectivo presente. La esperanza en la venida de Cristo no es, pues, huída del tiempo. Huir del tiempo sería perder el futuro, porque sería desobedecer el mandato de configurar el mundo (cfr. §§ 105, 217-18).

§ 295

Tiempo de la vuelta de Dios

La Sagrada Escritura no nos da *ningún punto de apoyo seguro* para datar la segunda venida de Cristo. La cuestión de cuál será el día del Señor queda, por tanto, abierta. “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; *Mt.* 24, 37-44; 25, 1-40; cfr. *Act.* 1, 7; *Mt.* 24, 36; *I Thess.* 5, 1; *II Pet.* 3, 10). Sobre el problema de si Cristo sabía o no el día de su vuelta, véase el § 150.

APARTADO 1.º

SORPRESA DE LA VUELTA DE CRISTO

El Señor viene de *improviso y de repente*, como el ladrón por la noche (*Mt.* 24, 43; *Mc.* 13, 35; *Lc.* 17, 29-30; *I Thess.* 5, 4). Quienes crean en El deben estar vigilantes y esperando su llegada (*Mt.* 24, 37-44; *Mc.* 13, 33-37; *Lc.* 12, 35-46; 21, 34-36; 17, 26-36; 19, 11-27; cfr. § 193). Los cristianos no deben pasar en sueños y dormidos el tiempo que transcurra hasta la venida de Cristo, sino que deben vivir en continua vigilancia y sobriedad. Son capaces de ello, porque están llenos del Espíritu Santo. Están espiritualmente vigilantes en el Espíritu Santo; para ellos es de día y la noche ha pasado. No es tiempo de dormir, dice el texto citado de la primera Epístola a los Tesalonicenses. Cuando la Epístola a los Romanos (13, 11-14) dice que el día se ha acercado, significa que, según San Pablo, el día que Cristo ilumina está aún lleno de tinieblas. Es a la vez día y noche, porque ilumina la luz de Cristo, pero sigue existiendo el mal. En esa situación el cristiano puede sentirse tentado a no ver que ya es día claro y a dormirse de nuevo pensando que es de noche. Está despierto, pero como no oye nada fuera cree que todavía no es tiempo de levantarse, y se vuelve a dormir y se pasa la hora debida. En realidad debería decirse asimismo que cada minuto que siga dormido crece el peligro de perder el tiempo oportuno. Después será tarde ya para siempre. El descuido no podrá ser justificado. El que ha sido despertado por Cristo debe, por tanto, procurar seriamente mantenerse despierto.

En la parábola de los siervos (*Lc.* 12, 35-36), el Señor de la casa marcha a una boda. Los siervos esperan que vuelva por la noche. Deben estar preparados para los servicios que el Señor necesite al volver. Si cuando vuelva abren inmediatamente las puertas y cumplen las demás obligaciones, el Señor mismo les servirá a ellos. El siervo que dormite en la certeza de que su señor tardará todavía en venir y maltrate orgullosamente a sus sometidos y se entregue a la glotonería, se sorprenderá al oír de pronto que el Señor llama a la puerta; su destino será funesto.

⁷⁷ Por encargo del Señor dice el vidente Juan a la comunidad de Sardes que se preocupa demasiado de la cultura y de las obras hu-

manas y la reprende a continuación: “Conozco tus obras y que tienes nombre de vivo, pero estás muerto. Estate alerta y consolida lo demás, que está para morir, pues no he hallado perfectas tus obras en la presencia de mi Dios. Por tanto, acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y guárdalo y arrepiéntete. Porque si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás la hora en que vendré a ti” (*Apoc.* 3, 1-3). En Sardes ya no había vida auténtica, sino rutina religiosa que se parecía a la vida. La razón de eso es que ya no cuentan con la venida del Señor como en el tiempo del primer amor (*Apoc.* 2, 4). Si perseveran en su falsa seguridad, irrumpirá sobre ellos la desgracia de imprevisto.

El día del Señor irrumpirá tan de repente de la serie de días ordinarios, que quien esté desnudo para irse a dormir no tendrá tiempo de vestirse. Se avergonzará por ello ante todo el mundo y estará para siempre desnudo ante todos, en el sentido más real de la palabra. “He aquí que vengo como ladrón, bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos, para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas” (*Apoc.* 16, 15).

APARTADO 2.º

EL ESCATOLOGISMO CONSECUENTE

Aunque la Escritura dice continuamente que la llegada de Cristo será repentina e inesperada, la llama *inminente*. Surge aquí un difícil problema. Los defensores del *escatologismo consecuente* afirman que Cristo y sus discípulos creyeron que era inminente la irrupción de Dios para instaurar su reino en el mundo y que Cristo mismo sería la cabeza del mundo nuevo. Cristo lo creyó así y envió a sus discípulos a predicar la irrupción del reino de Dios. Les había asegurado que Dios irrumpiría antes de que terminaran de predicar el Evangelio en todas las ciudades de Israel (*Mt.* 10, 23). Pero cuando Cristo vió que había de morir antes de que se manifestara el mundo nuevo, tuvo la esperanza de que tan pronto como muriera volvería a establecer el orden nuevo. Es la esperanza que dió como herencia a sus discípulos. Y así el primitivo cristiano contó siempre con la inmediata vuelta de Cristo. Cuando se cansaron de esperar se fué imponiendo la opinión—en el dogma, en el culto y en la jurisdicción—de que tardaría mucho tiempo.

Después de algunos trabajos preparatorios (de T. Colani y Ad. Hilgenfeld) estas ideas fueron fundamentadas por G. Baldensperger en el libro *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strassburg 1888, y por Joh. Weiss, en el libro *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, 1900. El defensor más influyente del escatologismo es Adolf Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Püdingen 1913). En Francia siguió su doctrina sobre todo M. A. Loisy, en Inglaterra, L. A. Muirhead y H. L. Jackson. Recientemente ha sido defendida esta teoría con algunas variaciones y con gran agudeza por Werner Martin, en *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berna 1941.

¿Qué pensar de esta teoría? En primer lugar, parece apoyarse en una serie de declaraciones del mismo Cristo. San Mateo (10, 23) transmite las siguientes palabras de Jesús: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre." Y en otra ocasión dice Jesús: "Porque 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. En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del Hombre venir en su reino" (*Mt.* 16, 27-28). Y en el gran sermón del juicio dice: "Aprended la parábola de la higuera: cuando sus ramos están tiernas y brotan las hojas, conocéis que el estío se acerca, así vosotros también, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas. En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda" (*Mt.* 24, 32-34; *Mc.* 13, 28-31; *Lc.* 21, 29-31). A sus jueces dice Cristo: "Un día veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo" (*Mt.* 26, 64; *Mc.* 14, 62).

Estos textos parecen demostrar la tesis del escatologismo. Difícilmente pueden explicarse en sentido contrario desde el punto de vista exegético. Pero no tienen fuerza decisiva. En primer lugar hay frente a ellos textos que enseñan lo contrario, es decir, que sitúan la vuelta de Cristo en un futuro lejano e indeterminado. Y después, sobre todo, el escatologismo contradice el núcleo fundamental de la Escritura.

APARTADO 3.º

TEXTO CONTRA EL ESCATOLOGISMO
CONSECUENTE

Según muchas parábolas de Cristo, el reino de Dios instaurado por El crecerá lentamente; va imponiéndose poco a poco con muchos esfuerzos y retrocesos. Las parábolas de la cizaña y del trigo (*Mt.* 13, 24-30), del grano de mostaza (*Mt.* 13, 31; *Mc.* 4, 30-32; *Lc.* 13-18) y de la levadura (*Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 20) atestiguan este hecho. A favor de una larga duración en las formas de este mundo del reino de Dios fundado por Cristo habla el hecho de que los paganos deben ser invitados a entrar en él y de que este reino de Dios ha de ser arrebatado al pueblo elegido para ser confiado a los paganos (23, 2-10; 21, 33-44; *Mc.* 12, 1-11; *Lc.* 14, 15-24; 20, 9-18).

Cristo envía a sus discípulos a predicar el Evangelio por todo el mundo. "Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin" (*Mt.* 24, 14; *Mc.* 13, 10). Cuando una mujer le ungió en casa de Simón, dijo: Donde quiera que sea predicado este evangelio en todo el mundo se hablará también de lo que ha hecho ésta, para memoria suya" (*Mt.* 26, 13). El Resucitado se despide de los suyos con las siguientes palabras: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, a enseñar a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" (*Mt.* 28, 18-20). Cfr. *Mc.* 16, 15-18.

En la misma dirección apuntan la promesa del Espíritu Santo, que debe ser el invisible representante de Cristo en la tierra, la actividad de Cristo para fundar la Iglesia y, sobre todo, la fundación de la Iglesia sobre Pedro como piedra fundamental (Primado). Véase el Tratado de la Iglesia.

En contra de una actitud y esperanza puramente escatológicas por parte de Cristo habla además el hecho de que no hace la impresión de un fanático, a cuyos oídos estén tronando continuamente las trompetas del juicio, sino que da impresión de claridad y sobriedad, vuelto a la vida diaria y a la naturaleza en cuanto creación del Padre, obediente a la voluntad del Padre hasta en los mínimos deta-

lles, sabedor de las debilidades del hombre y de la caducidad de las cosas y, sin embargo, amante de los hombres.

Los defensores del escatologismo intentan contrarrestar la importancia de los textos citados en segundo lugar, eliminándolos o infravalorándolos. Pero la Escritura no justifica ese procedimiento, ya que los textos que afirman que la vuelta de Cristo ocurrirá en un futuro lejano son tan seguros como los otros. Si los textos de la Escritura se aceptan como totalidad unitaria en lugar de elegirlos y entresacarlos para defender una herejía, debe buscarse una explicación que justifique la validez de ambas series de textos. Sin buscarla hay una. Algunos de los textos citados por los escatologistas se refieren de hecho a la segunda venida de Cristo, pero surge la cuestión de si el anhelo de una vuelta pronto o inmediata es defendido en ellos como contenido de fe. Con ello llegamos a la segunda y decisiva objeción contra la tesis escatologista y sus múltiples variantes.

APARTADO 4.º

EL NUCLEO ESENCIAL DE LA REVELACION NEOTESTAMENTARIA COMO OBJECION CONTRA EL ESCATOLOGISMO

El teólogo evangélico Cullmann (*Christus und die Zeit* (Zollikon-Zürich, 1948) hace observar que la doctrina de la muerte y de la resurrección de Cristo no fué consecuencia de la incumplida espera en la parusía, sino que perteneció *a priori* a la sustancia de la revelación neotestamentaria. Esta doctrina no es consecuencia, sino fundamento de la esperanza en la parusía. En los evangelios se atestigua que ya ha ocurrido lo decisivo: Cristo vió a Satanás caer del cielo como un rayo (Lc. 10, 18). Ocurrió ya lo que narran los evangelios: "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (Mt. 11, 5). Los pecados son perdonados, Satanás es expulsado. La muerte de Jesús significa un cambio. La resurrección es el suceso capital y fundamental. Está en el centro mismo de la historia. Por ella son cumplidos los tiempos. La humanidad redimida todavía no tiene su figura última. Pero se ha alcanzado la victoria decisiva sobre la muerte, el pecado y el infierno. La situa-

ción es semejante a una guerra en la que se ha dado relativamente pronto la batalla decisiva de forma que el enemigo vencido no tiene ya ninguna esperanza de victoria, pero puede continuar todavía la guerra. La resurrección es el núcleo de la fe cristiana y la mirada creyente tiene que volverse continuamente al pasado hacia ella. También se espera algo: la segunda venida de Cristo. Pero la mirada del cristiano no se dirige sólo al futuro. Sólo la mirada del judío creyente tiene esa dirección exclusiva. Vive únicamente de la promesa de Dios y no de su cumplimiento. El cristiano, en cambio, vive a la vez del cumplimiento y de la promesa, de la promesa porque viene del cumplimiento. La resurrección del Señor es para él la garantía del último cumplimiento. Por importante que sea para él la vuelta de Cristo, que es el cumplimiento último, se mantiene en la fe en la resurrección. La vuelta es la consecuencia de la resurrección y no puede caber duda de que ocurrirá. Sólo es cuestión de tiempo.

Se comprende que el corazón de los creyentes estuviera tan vivo e intensamente lleno de la fe en la resurrección, suceso único y conmovedor, que todo lo demás perdiera importancia para ellos. Tampoco tenía gran importancia saber si lo comenzado en la resurrección iba a ser terminado pronto o tarde. No se excluyó el factor temporal. La cronología que comprueba las distancias de tiempo no perdió su importancia, pero la redujo. Los primeros cristianos no interpretaron simbólicamente la resurrección, como ocurre en los intentos desmitologizantes de Bultmann. Para ellos fué un hecho, y la resurrección de todos era para ellos un acontecimiento que esperaban del futuro consiguiente a la resurrección de Cristo. Pero la resurrección de Cristo comenzada la época última. Todo lo que la sigue es determinado por ella. La época comenzada con la resurrección constituye, por tanto, un único ahora. Desde la resurrección los hombres estamos en una nueva sección de tiempo, y por eso se presiente próximo el fin. Una esperanza prematura se explica en esta situación de modo semejante a como se explica los precipitados cálculos del fin de la guerra cuando se ha dado la batalla decisiva. Como la espera de la vuelta de Cristo es garantizada por la fe en su resurrección no desaparece, aunque la parusía se haga esperar. El cuándo no es decisivo. Tal vez sea una desilusión si tarda mucho tiempo, pero no por ello se debilita la fe en ella.

Y Cullmann continúa: "Por eso no es ninguna contradicción el hecho de que en el evangelio de San Juan esté junto a la afirmación de que el juicio ya ha ocurrido (3, 18) la afirmación de que ocurri-

rá en el futuro, el último día (5, 28; 12, 48). Quien creyera que hay en ello una contradicción y que, por tanto, los versos escatológicos citados (hay algunos más) tienen que ser eliminados como interpolaciones posteriores (solución por lo demás muy problemática desde el punto de vista científico), no ha comprendido la esencia interna de todo el pensamiento temporal neotestamentario que está caracterizado precisamente por la orientación al nuevo centro del tiempo. Ciertamente que el evangelio de San Juan acentúa con más energía que los demás escritos neotestamentarios la decisión ya ocurrida, la justicia ya cumplida en la fe o incredulidad en la obra realizada por Cristo. Pero la esperanza en un juicio último no hace más que ser más sólidamente fundada por la fe en la decisión ya ocurrida. Por eso la primera epístola de San Juan llama a los lectores con especial insistencia: "Hijitos, ésta es la hora postrera" (1 Jo. 2, 18). Precisamente porque puede hablar en presente y sólo por ello puede usar también la expresión *eschatos* que implica la esperanza en el futuro. El camino hacia el futuro se ha hecho visible desde que el brillante centro ilumina con su cegadora luz hacia ambos lados la línea anteriormente en tinieblas (1 Jo. 6, 40).

A esta luz primitiva cristiana todo el complejo de cuestiones de la esperanza de la vuelta próxima y del retraso de la parusía perdió importancia en el cristianismo primitivo, cierto que no psicológicamente, pero sí desde el punto de vista teológico. Sólo puede tener importancia teológica donde el centro de la línea temporal está en el futuro (en la apocalíptica judía), y el criterio del cristianismo de una apocalíptica es justamente la cuestión de si el centro de la línea es Cristo crucificado y resucitado o el Cristo que ha de volver. Sólo donde Cristo muerto y resucitado constituye el centro tenemos que habérmolas con una apocalíptica cristiana. Ciertamente que esto no significa que el Cristo que ha de volver no pertenezca a los evangelios, pero en la revelación cristiana primitiva sólo recibe su luz de Cristo muerto y resucitado. El mismo no es fuente de luz, como ocurre en el judaísmo."

Para entender las afirmaciones escatológicas de Cristo hay que tener en cuenta que se trata de un lenguaje profético, cuyo estilo tiene muchos rasgos de la apocalíptica del judaísmo. El estilo profético se caracteriza por yuxtaponer inmediatamente hechos próximos y remotos y unirlos estrechamente entre sí en una perspectiva acortada. Se olvida el tiempo que transcurre entre ellos.

Por eso se distingue esencialmente de la constatación histórica de hechos. El cardenal Billot (*La parousie*, 1928) intenta hacer visi-

ble la diferencia de la manera siguiente: “La constatación histórica de hechos y noticias se sitúa, por decirlo así, en la llanura; persigue los sucesos paso a paso en la serie sucesiva en que van unos tras de otros. La profecía, en cambio, se sitúa en la cumbre más alta que domina los tiempos; ve los tiempos a pesar de la oscuridad del futuro, porque Dios los ilumina. Lo que está entre las cumbres no merece su atención. Ve las cumbres que destacan unas tras otras, sin preguntar las distancias que hay entre ellas. Su mirada salta de la más próxima a la que está detrás y hasta la más remota sin echar de ver las distancias. Y así puede la visión profética abarcar en una sola mirada sucesos tal vez separados entre sí por días, años o siglos.”

APARTADO 5.º

TEXTOS ESCATOLOGICOS

1. *Los sinópticos*

La visión de la resurrección como un acontecimiento decisivo de una vez para siempre y la aplicación de la tesis de la visión profética pueden ayudarnos a comprender más profundamente algunos textos escatológicos.

Primero vamos a citar los grandes discursos escatológicos de Cristo. Según el testimonio de los sinópticos, Cristo anunció el fin del mundo y el juicio en grandiosas imágenes. Muchas veces están tomadas de las ideas apocalípticas contemporáneas. Cristo se sirve de ellas para proclamar su mensaje del fin del mundo. Según San Marcos dicen sus palabras: “Al salir El del templo, díjole uno de los discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. Y Jesús le dijo: ¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruída. Habiéndose sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaban aparte Pedro y Santiago, Juan y Andrés: Dinos cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse.

Jesús comenzó a decirles: Mirad que nadie os induzca al error. Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: Yo soy; y extraviarán a muchos. Cuando oyereis hablar de guerras y rumores de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es

aún el fin. Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: es el comienzo de los dolores.

Estad alerta: os entregarán a los sanedrines, y en las sinagogas seréis azotados y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos. Antes habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones. Cuando os lleven para ser entregados, no os preocupéis de lo que habéis de hablar, porque en aquella hora se os dará que habléis, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte y seréis aborrecidos de todos por mi nombre. El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.

Cuando viereis la abominación de la desolación instalada donde no debe—el que lea entienda—, entonces los que estén en Judea huyan a los montes. El que esté en el terrado no baje ni entre para tomar cosa alguna en su casa, y el que esté en el campo no vuelva atrás para recoger su manto. ¡Ay de aquellas que estén encinta y de las que críen en aquellos días! Orad para que no suceda esto en invierno.

Pues serán aquellos días de tribulación tal, como no la hubo desde el principio de la creación que Dios creó hasta ahora, ni la habrá. Y si el Señor no abreviase aquellos días nadie sería salvo; pero por amor de los elegidos, que El eligió, abreviará esos días. Entonces, si alguno os dijere: He aquí o allí al Mesías, no le creáis. Porque se levantarán falsos Mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuere posible, aun a los elegidos. Pero vosotros estad sobre aviso; de antemano os he dicho todas las cosas.

Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su brillo, y las estrellas se caerán del cielo, y los poderes de los cielos se conmoverán. Entonces verán al Hijo del Hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad. Y enviará a sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.

Aprended de la higuera la parábola. Cuando sus ramas están tiernas y echa hojas, conocéis que el estío está próximo. Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas, entended que está próximo, a la puerta. En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todas estas cosas sucedan” (*Mt.* 13, 1-30). Cfr. *Mt.* 24, 1-51; 21, 5-36.

En este texto del "Apocalipsis sinóptico" Cristo habla claramente de dos sucesos distintos: del fin de Jerusalén y del fin del mundo. La destrucción de la ciudad santa y de su templo simboliza y anticipa la destrucción del mundo. Los discípulos barruntaron inmediatamente la relación de ambas catástrofes. Les subyuga la magnificencia del templo y rompen en exclamaciones de asombro y admiración; y entonces oyen de boca de Cristo que hasta el templo está sometido a la ley de la caducidad; para ellos es incomprendible porque en el templo y en la ciudad de Jerusalén ven encarnado todo lo que significa seguridad y protección terrenas, plenitud de vida y magnificencia. La magnificencia del templo es para ellos garantía de la cercanía y amor de Dios. Tales ideas se mueven en una tradición de siglos; todas las esperanzas de un futuro grandioso se concentran desde antiguo en el templo (por ejemplo. *Is.* 59, 1-3; 10; 15; 16; 18). La destrucción del templo abre bruscamente ante ellos terribles horizontes; no podían imaginar que el mundo pudiera seguir existiendo si el templo y la ciudad santa debían periclitarse.

Lo dicho de la destrucción del templo vale de todas las catástrofes ocurridas dentro de la historia humana: son precursoras de la última, del fin del mundo. Por eso puede ser descrito el fin del mundo con las imágenes y colores usados para describir las grandes catástrofes históricas.

Según la descripción de *San Lucas*, Cristo profetiza el fin del mundo de la manera siguiente: "Llegará tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del Hombre, y no lo veréis. Os dirán: Hejo allí y hejo aquí. No vayáis ni le sigáis, porque así como el rayo relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo, así será el Hijo del Hombre en su día. Pero antes ha de padecer mucho y ser reprobado por esta generación. Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del Hombre. Comían y bebían, tomaban mujer los hombres, y las mujeres marido, hasta el día en que Noé entró en el arca y vino el diluvio y los hizo perecer a todos. Lo mismo en los días de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero en cuanto Lot salió de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre, que los hizo perecer a todos. Así será el día en que el Hijo del Hombre se revele. Aquel día, el que esté en el terrado y tenga en casa sus enseres, no baje a cogerlos; e igualmente el que esté en el campo no vuelva atrás. Acordaos de la mujer de Lot. El que busque guardar su vida, la perderá, y el que la perdieré, la conservará. Digoos que en aquella

noche estarán dos en una misma cama, uno será tomado y otro dejado. Estarán dos molindas juntas, una será tomada y otra será dejada. Y tomando la palabra, le dijeron: ¿Dónde será, Señor? Y les dijo: Donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres" (Lc. 17, 22-37).

Cristo explica en este discurso que el anhelo del día del Señor, es decir, de la plena salvación no será satisfecho dentro de la historia. El deseo de los apóstoles de que Cristo vuelva no será acallado mientras dure esta vida de peregrinación. Pero en la caída de Jerusalén y en todas las tribulaciones que han de sufrir vivirán el prólogo del fin del mundo y de la vuelta de Cristo íntimamente unida a ese fin.

Cristo aconseja la rápida huida, cuando se hagan visibles los signos de la destrucción. Pero esta advertencia tiene que tener distinto sentido en las catástrofes intrahistóricas y en el último momento. Es posible huir de una ciudad cuando se acerca su fin, pero del fin del mundo es imposible huir. La advertencia de huir de él sólo puede tener sentido alegórico; es una intimación al desprendimiento radical de lo caduco, de las posesiones terrenas. La mujer de Lot, que al volverse a mirar demostró que su corazón estaba todavía atado a lo terreno, es un ejemplo aleccionador.

En dos momentos se hace patente que, a pesar de la estrecha relación entre las catástrofes intrahistóricas y el fin del mundo, se trata de la profecía de este último: el Hijo del Hombre será visible en todas partes, en cuanto llegue, como un relámpago deslumbrante que cruza todo el cielo. Su llegada tiene, pues, significación pancósmica. Además, habrá juicio y justicia en cualquier sitio que haya hombres. Su venida tiene, por tanto, significación panhistórica.

De modo parecido hay que explicar los textos ya citados que el escatologismo consecuente aduce a favor de su teoría. Muchas veces no se refieren a la vuelta de Cristo ni al fin del mundo, sino a una revelación de su poder y gloria, que ocurrirá antes de su segunda venida, pero que es transparente y deja adivinar la revelación definitiva o está prospectivamente dominada por ella. Según Mt. 10, 23, dice Cristo: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre" (Mt. 10, 23).

Este texto es dado por San Mateo en relación con los que hablan de la misión de predicar el Evangelio y el reino de Dios. Al pie de la letra significa que Cristo será reconocido como Hijo del Hom-

bre—es decir, en el poder y la gloria que contempló el profeta Daniel (7, 13-14)—, antes que los discípulos hayan llevado su mensaje a todas las ciudades. Surge la cuestión de a qué suceso se alude al hablar de la manifestación del Hijo del Hombre en poder y gloria. So pena de hacer que la Escritura se contradiga y siembre confusión, no puede referirse a la venida de Cristo al fin de los tiempos. Como existen otras demostraciones del poder de Cristo, hay que pensar en ellas. La más clara es la destrucción de Jerusalén. En ella hay que pensar, por tanto, en primer lugar. Se podría pensar también en alguna actuación especialmente poderosa de Dios en la difusión del Evangelio. Pero también puede verse aquí la simbólica destrucción de Jerusalén. En la caída de Jerusalén se revela y cumple la justicia del Hijo del Hombre sobre el mundo que se cierra orgullosamente en sí mismo. Esa justicia ocurre continuamente. Cristo Juez está siempre cerca del mundo. Pero sus juicios son ocultos. De vez en cuando, sin embargo, castiga con tal ira al mundo caído en el mal, que el mundo se tambalea y los sabios que saben ver observan: es el Señor, que revela su poder y santidad. Y así permanecen despiertos para la hora en que el Señor se revele en su gloria ante todo el mundo.

J. Schmid interpreta el texto como advertencia a los discípulos y dice (*Das Evangelium nach Matthäus* [1956, 3.^a edic.], 180 y siguientes): “Jesús exige de sus discípulos, por una parte, una intrépida confesión incluso ante la muerte, pero también explica el miedo ante la extrema opresión de la persecución como permitido y mandado. Parece ser difícil y hasta imposible interpretar la venida del Hijo del Hombre, si no es referida a la parusía. Pero entonces esa afirmación sería no sólo un error de Jesús sobre la proximidad de su vuelta para el juicio final, sino que estaría también en contradicción con otras no menos definidas palabras de Jesús, según las cuales antes del fin será predicado el Evangelio a todos los pueblos (24, 14 = *Mc.* 13, 10) y Jesús no conoce ni el día ni la hora del fin (24, 36 = *Mc.* 13, 32). Tampoco puede haber sido formulada por vez primera esta afirmación por San Mateo. Porque sigue casi inmediatamente al versículo 18, que alude a Palestina y el evangelista se contradiría a sí mismo en un momento, por así decirlo. Además, por el tiempo en que escribió su obra el evangelio había traspasado hacía tiempo los límites de Palestina, y la mayoría de los apóstoles y otros misioneros del círculo de los discípulos inmediatos de Jesús se habían visto obligados a abandonar Palestina. Además, si la afirmación no se refiere en el contexto en que aparece en San

Mateo al trabajo misional de los apóstoles y al destino que les amenaza, sino a los discípulos en sentido amplio, no se puede comprender que la misión de Israel no fuera terminada al llegar la parusía (a consecuencia de la obstinada incredulidad de los judíos). También es caprichosa e insostenible, porque no es demostrable por otras palabras de Jesús la opinión de que Jesús aludía aquí con su llegada a su resurrección, y que entendía ésta como una parte de su parusía, como una anticipación parcial de su vuelta en gloria y poder. Si el versículo, precisamente por su dificultad objetiva, tiene que ser entendido como una expresión auténtica de Jesús y como admitido por el universalista San Mateo en su evangelio, ello demuestra que no encontró en él ningún problema (cfr. su procedimiento en otros casos, por ejemplo, 13, 58 = *Mc.* 6, 5; 19, 16 = *Mc.* 10, 17), aunque no nos es posible interpretarlo de modo que se haga justicia su letra y no quede ningún problema objetivo. Se suele acostumbrar a interpretarlo (lo mismo que *Mc.* 9, 1) como referido, en lugar de a la vuelta de Cristo a la llegada impersonal del reino de Dios, y con ello se alude al día de Pentecostés y a la marcha victoriosa del evangelio después de ese día. No contiene una prohibición de abandonar Palestina y buscar protección en las ciudades paganas. Sólo dice que para los discípulos (o para los misioneros) habrá siempre una huida en la persecución, y las ciudades de Palestina sólo son nombradas porque son las que están al alcance de la vista de los discípulos a quienes habla."

En otra ocasión dice Cristo: "En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios" (*Mc.* 9, 1; *Lc.* 9, 27). También de este texto hay que preguntar si se refiere a la segunda venida de Cristo, tanto más cuanto que el momento de esa venida sólo es conocido por el Padre, como dice Cristo mismo (*Mc.* 13, 32; *Lc.* 17, 22). Se puede pensar en la revelación gloriosa de Cristo en el monte de la transfiguración (*Mt.* 17, 1-3; *Mc.* 9, 2-13; *Lc.* 9, 18-36) o en la Resurrección o en la destrucción de Jerusalén en la que se reveló el poder de Dios en su aspecto justiciero y castigador, en las demostraciones de poder que acompañaron la predicación del Evangelio (*Act.* 3; 5, 12; *Rom.* 15, 19). Según *Lc.* 2, 49-51 y *Mt.* 23, 34-36 se pedirá cuentas a "esta generación" de la sangre de los profetas derramada desde el principio. En la destrucción de Jerusalén se ajustó esa cuenta. Si seguimos fieles al principio de interpretación plurivalente, esta amenaza de justicia es también una alusión a la justicia última que se hará cuando vuelva el Señor. Cuando Cristo dice a

sus jueces, según San Mateo, 26, 64, que verán al Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios omnipotente y bajar en las nubes del cielo, no les dice que ellos mismos vayan a vivir la revelación definitiva del Señor; estas palabras de Jesús deben interpretarse como dirigidas a sus jueces en cuanto representantes de todo el pueblo. Significarían, pues: vosotros, judíos, veréis la venida del Hijo del Hombre. El pueblo judío vivirá ese acontecimiento, sea que vivan todavía o hayan muerto ya los judíos contemporáneos de Jesús. Quizá, aunque con menos probabilidad, pudieran entenderse esas palabras en el sentido de que sus jueces habrían de sentir el poder y la dignidad que le competen como al Hijo del Hombre profetizado por Daniel; así podrían referirse esas palabras a la destrucción de Jerusalén. Resumiendo: las palabras de Jesús ni fijan el día ni la hora de su vuelta al fin del mundo. Sigue siendo cierto el hecho de su venida e incierto el tiempo o fecha de ella oculta en los designios inescrutables de Dios.

2. *Las epístolas de los Apóstoles*

Volvamos a la cuestión de qué es lo que creyeron los discípulos de Cristo sobre la fecha de la vuelta del Señor. Según la escuela escatológica la creyeron inminente o al menos muy próxima.

1. Las epístolas de los Apóstoles dan a primera vista la impresión de que sus autores esperaban vivir la segunda venida de Cristo. ¿Puede verse en ello una doctrina? ¿Tuvieron ellos por verdad revelada que iban a vivir la próxima vuelta de Cristo? Es importante distinguir exactamente entre la esperanza en la próxima vuelta de Cristo y el hecho de que la doctrina sobre ella sea tenida como una verdad revelada. Cualquier hombre de cualquier época puede alimentar la esperanza de que Cristo volverá pronto. Pero tan pronto como esta esperanza se consolide en una doctrina irrumpe la herejía. Un análisis cuidadoso de los textos indica que no se puede hablar de una doctrina a este respecto en los apóstoles y en los discípulos. Que, sin embargo, esperaron la inminente llegada del Señor es, como antes hemos indicado, evidente. Hubiera sido precisamente admirable que no hubieran tenido tal esperanza después del revolucionario suceso de la resurrección. Pero que no entendieron esa esperanza como doctrina revelada, se deduce de que defendieron una junto a otra las tesis de la próxima vuelta de Cristo y de su

propia muerte, que ocurriría antes de esa vuelta. El desengaño en su esperanza no destruyó en absoluto su doctrina de la segunda venida de Cristo.

Los textos escatológicos más extensos aparecen en *San Pablo*. Vamos a empezar por él. La próxima vuelta de Cristo está durante toda su vida en el horizonte de sus pensamientos, como dice el exegeta francés E.-B. Allo, O. P. San Pablo vivió de la esperanza en el triunfo definitivo de Cristo. Nada es para él más incitante que esa espera. En sus epístolas es el motivo más eficaz para exigir fe y fidelidad a sus lectores. Con esa esperanza consuela y reconforta el corazón de los creyentes en las tribulaciones (*I Thess.* 1, 3; 2, 19; *I Cor.* 1, 8; 7, 26; 10, 11; 16, 22; *Col.* 3, 14; *Rom.* 13, 11; *Phil.* 1, 1. 6. 9; 2, 12-16; 4, 5; *Eph.* 4, 30; *I Tim.* 6, 14; *II Tim.* 1, 12. 18; 4, 1. 8; *Tit.* 2, 13; *Hebr.* 10, 25, 37).

San Pablo vive en la esperanza de que la vuelta de Cristo ocurrirá mientras él viva. Sin embargo, a medida que envejece y que se le echan encima las sombras de la muerte se va debilitando esa esperanza. En las epístolas del cautiverio expresa esa esperanza menos veces y con menos animación; pero tampoco en ellas falta. Sin embargo, a través de toda la época de su actividad misionera permanece su convicción de que el Señor volverá y se llevará a los suyos.

Vamos a ver algunos detalles:

2. Los textos más instructivos están en la primera y segunda *Epístola a los Tesalonicenses*. Los tesalonicenses se preocupan por el destino que correrán sus muertos cuando vuelva el Señor. Temen que salgan perjudicados frente a los que vivan todavía cuando el Señor vuelva. San Pablo contesta atendiendo esa preocupación (la primera *Epístola a los Tesalonicenses* es del año 52). “Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues 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. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras. Cuando al tiempo y a las circunstancias no hay, hermanos, por qué escribir.” Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche. Cuando se dicen: “Paz y seguridad, entonces, de improviso, les so-

brevendrá la ruina, como los dolores del parto a la preñada, y no escaparán. Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en tinieblas, para que ese día no os sorprenda como ladrón; porque todos sois hijos de la luz e hijos del día; no lo sois de la noche ni de las tinieblas. Por consiguiente, no os durmáis como los otros, antes bien, velad y vivid sobriamente. Los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación. Que no nos destina Dios a la ira, sino a la salvación por Nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros para que en vida y en muerte vivamos unidos a El. Así, pues, consolaos mutuamente y edificaos unos a otros, como ya lo hacéis" (*I Thess.* 4, 15 a 5, 11).

Con estas palabras consuela San Pablo a los tesalonicenses. No tienen por qué preocuparse de la salvación de sus muertos. Quienes vivan cuando Cristo vuelva no tendrán preferencias sobre los ya muertos. Esta es la doctrina del Apóstol. Los tesalonicenses querían una explicación sobre las posibilidades de salvación de los muertos antes de la venida de Cristo. San Pablo la ha contestado ya. Sobre la proximidad o lejanía de la vuelta de Cristo no hay propiamente información, ya que sobre esa cuestión nada habían preguntado los de Tesalónica. No se puede negar que también en este texto resuena la esperanza de que también él verá el día del Señor. En todo caso, el Apóstol tiene por posible que viva todavía cuando el Señor vuelva. A favor de esa interpretación hablan las palabras "Nosotros..., los vivos, los que quedamos para la venida del Señor..." Pero sería demasiado interpretarlas en el sentido de que San Pablo enseña en ellas unívocamente la doctrina de que él y los tesalonicenses han de ver la vuelta del Señor, sin haber muerto antes, es decir, de que la vuelta de Cristo es inminente. El "nosotros" puede ser interpretado —como en el texto antes citado de la primera epístola a los Corintios— como una característica de su estilo. El texto significaría entonces: Los miembros de nuestra comunidad—cristianos, por tanto, que vivan todavía cuando Cristo vuelva, sea cuando sea, no tendrán ninguna preferencia sobre los que ya hayan muerto. La Comisión Bíblica declaró el 18 de junio de 1915 que los versículos 15-17 de la primera epístola a los Tesalonicenses no contienen ninguna doctrina segura sobre si la vuelta del Señor está inminente ni sobre si San Pablo se cuenta a sí mismo y a los Tesalonicenses entre los que verán la vuelta del Señor antes de morir. Sin embargo, es compatible con esa declaración suponer que San Pablo expresa en la

epístola la esperanza de que la venida de Cristo ocurrirá antes de morirse él.

Parece que la epístola fué mal interpretada en Tesalónica por una serie de lectores. Surgió la idea de que la parusía era inminente. No pocos creyentes abandonaron su oficio esperando la parusía y preparándose para ella. Cuando San Pablo se enteró del malentendido, expresó claramente su opinión sobre la fecha de la vuelta de Cristo en su segunda epístola a los Tesalonicenses, escrita después de la primera. "Hermanos míos, por lo que hace a la venida de Nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola, como si fuera nuestra, que digan que el día del Señor es inminente. Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la 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" (*II Thess. 2, 1-4*). San Pablo rechaza con decisión las ideas que circulan por Tesalónica. Primero deben aparecer los signos del fin. No han empezado aún. San Pablo hace observar a los Tesalonicenses que con esa indicación nada nuevo les ha dicho. No tienen más que recordar su predicación. Y subraya que ya en la predicación oral les habló en el mismo sentido sobre la vuelta del Señor. No se habrían hecho esas falsas ideas de haberse atendido a su doctrina (ver. 5).

Mientras que el Apóstol enseña en la segunda epístola a los Tesalonicenses que la llegada de Cristo no debe esperarse todavía y que no ocurrirá antes de que aparezca el anticristo, pero no dice si tardará todavía o si ocurrirá inmediatamente después de la aparición del anticristo, según la epístola a los Romanos (de principios del año 58) debe preceder la conversión del pueblo judío. Tal conversión ocurrirá a su vez, cuando entren en la Iglesia todos los paganos. San Pablo sabe que él no verá todo ese proceso (*Rom. 11, 13*). Con esa doctrina la vuelta de Cristo es situada en un futuro lejano e indefinido. Tampoco la vuelta de Cristo ocurrirá inmediatamente después de la conversión del pueblo judío, ya que después de esa conversión tiene que aparecer el hombre de la perdición, que causará una gran apostasía. Sólo entonces llegará el fin (*Rom. 9-11*).

Más claramente dice su opinión en la primera epístola a los Corintios (que data del año 56). Enseña el gran valor de la vida virginal; lo funda en la libertad y disponibilidad para Dios, que

da la vida en virginidad y en la caducidad del mundo. Como el fin puede sobrevenir en cualquier momento y nadie sabe cuánto tiempo se le concede todavía, no vale la pena dar demasiada importancia a las cosas terrenas. Lo esencial para el cristiano es estar siempre preparado para la venida del Señor. Esa preparación le da una gran superioridad sobre las cosas de este mundo; en ella logra esa regia distancia frente a las cosas del mundo que da dignidad al hombre. Sólo el superficial puede creer que el mundo terreno tiene consistencia. Los que son sabios no se entregan a los hombres, ni al dolor, ni a la alegría ni a la conquista de las cosas de este mundo como hacen los demás hombres, que valoran excesiva y falsamente estas cosas. Gracias a su superioridad sobre el mundo no atentarán contra lo consistente como los fanáticos, ni romperán el orden de la vida ciudadana como los revolucionarios, pero saben el terrible misterio del tiempo, el misterio que caracteriza a todo tiempo desde la Muerte y Resurrección de Cristo: todo el mundo en su forma y figura actual está destinado a la destrucción. Por eso dice San Pablo a los Corintios que no deben tomar demasiado en serio las formas y órdenes de este mundo (*I Cor. 7, 25-35*). San Pablo no dice nada sobre el ritmo o velocidad de la caducidad. Su llamamiento va más lejos y dice que no deben entregarse a una falsa preocupación por las cosas terrenas, porque no tienen importancia absoluta y se debe estar preparados en todo momento para la venida del Señor.

En el capítulo XV de la primera epístola a los Corintios parece que San Pablo expresa la esperanza concreta y determinada de vivir la vuelta del Señor. El Apóstol rechaza la idea de que la vida del resucitado sea una reanudación o continuación de la forma terrena de vivir. Entre la vida terrena y la vida de resurrección hay un gran contraste, a pesar de la continuidad. Entre ambas vidas hay una profunda transformación; sin transformarse no se puede entrar en la vida celestial. “Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados” (*I Cor. 15, 51-52*). Textualmente el pasaje de San Pablo parece decir, que, cuando vuelva Cristo, no todos los cristianos “dormirán”. Mientras que los ya muertos primero serán resucitados y después transfigurados, los no “dormidos” todavía serán transfigurados inmediatamente. En el “nosotros” con que se implica entre los lectores, San Pablo parece contarse a sí mismo y a los co-

rintios entre los que vivirán la vuelta de Cristo sin haber muerto. Sin embargo, surge la cuestión de si la palabra "nosotros" justifica esa interpretación. Había que decir que San Pablo hace posible aunque no fuerza la interpretación dicha. La palabra conserva su sentido, aunque se interprete en el sentido de que San Pablo habla de la comunidad de cristianos en general. El texto diría entonces: Nosotros, cristianos, resucitaremos sin corrompernos, cuando venga el Señor. Los miembros de esta comunidad que vivan todavía cuando el Señor vuelva serán transfigurados sin tener que pasar por la muerte.

Tampoco este texto puede ser citado como testimonio de que San Pablo tenía la certeza o defendía la doctrina que él y sus contemporáneos de Corinto verían antes de morir la vuelta de Cristo. Del texto puede deducirse a lo sumo una esperanza inconcreta e imprecisa.

El pensamiento del Apóstol está sometido a cambios, se presenta y ve en la segunda *Epístola a los Corintios*: "Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiera hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 5, 1-10; esta epístola fué escrita hacia el año 57).

Se puede parafrasear este texto de la manera siguiente: Según San Pablo, el hombre tiene un anhelo indestructible de vida imprecadera. No puede ser acallado dentro de la vida terrena. Pero Dios, que lo puso en su corazón, ha prometido y posibilitado su satisfacción. Para llegar a ello, el hombre tiene que sufrir una profunda transformación. Ocurre en la muerte. San Pablo parece contar con que tiene que sufrir la muerte antes de que Cristo vuelva. Esta idea le llena de desasosiego. Sin embargo, se consuela con la

esperanza de que Dios le dará una casa eterna, una vestidura celestial. Para que pueda participar de estos divinos regalos tiene que ocurrir la transformación, sin la que no puede ni tener la casa ni “ponerse la vestidura”, sin la que se encontraría desnudo (“desnudo” no significa desnudez real, sino un estado no adaptado a la vida celestial, del que se tendría que avergonzar ante Dios). Mientras el hombre no haya sufrido esta transformación, está lejos del Señor. Mientras se cobije en el cuerpo terreno no está en su verdadera patria. Estará en ella cuando contemple al Señor. Para la recta interpretación y valoración de la doctrina paulista es importante observar que el Apóstol no habla en conceptos fijos, sino en comparaciones e imágenes cambiantes.

La *Epístola a los Filipenses* nos ofrece un grado más.

La esperanza de que el Señor se manifieste en su gloria antes de que el Apóstol muera se debilita al pasar los años y al ir sintiendo la cercanía de la muerte. En la *Epístola a los Filipenses* (del año 63, aproximadamente) tiene por probable que él por sí solo vaya al Señor, antes de que el Señor se manifieste en su gloria (*Phil.* 1, 20-23). Espera que la muerte le conceda la inmediata unión con Cristo. Con estas palabras expresa San Pablo por primera vez la fe en que probablemente no verá el día del Señor antes de morir. Pero eso no significa ningún cambio fundamental en sus ideas escatológicas, pues también en la epístola a los Filipenses habla del día de la parusía, en que Cristo se revelará como salvador y configurará nuestro cuerpo de miseria conforme al cuerpo de su gloria (*Phil.* 3, 20).

En la epístola a los Filipenses encontramos, pues, formulaciones parecidas a las de las demás epístolas. Lo que varía respecto a las otras anteriores, y, sobre todo, respecto a las epístolas a los Tesalonicenses, es la intensidad de la esperanza en la vuelta de Cristo antes de la muerte de su autor. En la epístola a los Filipenses (y lo mismo en la segunda a los Corintios) el Apóstol cuenta ya débilmente con esa posibilidad. Lo mismo ocurre en la primera epístola a Timoteo (*I Tim.* 6, 13-15) y en la epístola a Tito (*Tit.* 2, 15), es decir, en las epístolas últimas escritas hacia el principio del año 60. Lo que queda y se repite en todas ellas es, sin embargo, la convicción de que sólo la segunda venida de Cristo nos traerá la salvación plena y perfecta. Del hecho de que San Pablo predique con igual fuerza la segunda venida de Cristo como hora de la plenitud, incluso donde expresa unívocamente la idea de que morirá antes de la vuelta de Cristo, se deduce que la idea de que había de morir antes de la vuelta de Cristo no le era ajena ni en las primeras

epístolas, cuando subrayaba su esperanza de vivir para verla y vivirla. Esas dos ideas no se excluyen, sino que se completan; por tanto, las epístolas de San Pablo no se contradicen entre sí, aunque acentúen distintamente la esperanza de la parusía. En las primeras la esperanza en la parusía pasa a primer plano, sin que quede excluída la posibilidad de tener que morir antes que ocurra. En las más tardías está en primer plano el conocimiento de tener que morir antes de la vuelta de Cristo, sin que por eso se pierda la certeza de que sólo la vuelta de Cristo nos traerá la plenitud última, la salvación en el cuerpo.

APARTADO 6.º

C R I T I C A

Los defensores del escatologismo consecuente se encuentran, por tanto, en un error capital al atribuir a San Pablo la doctrina de que la vuelta de Cristo era inminente y al suponer que la abandonó al darse cuenta de su engaño. Tampoco los defensores del método histórico-religioso hacen justicia a las ideas de San Pablo al suponer que en las primeras epístolas mantuvo una escatología completamente judía, en la que lo esencial era la continuación de la vida corporal transformada, y que después renunció a ella por otra escatología helenística y perespiritualizada en la que sólo habla de la pervivencia del espíritu liberado del cuerpo.

O. Kuss da el siguiente resumen de la doctrina del Apóstol (*Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (Regensburg, 1940), 214-16: "El Apóstol vive orientado hacia la plenitud.

Está penetrado—de ello dan testimonio sus cartas en cada línea—de una esperanza ardiente en la plenitud eterna, y su vida terrena recibe todo su impulso y toda su fuerza únicamente de la certeza de que le espera una recompensa inimaginable. En algunos textos ha hablado más extensamente de sus esperanzas finales; en relación con la interpretación de *II Cor.* 5, 1-10 hay que exponer aquí brevemente la unidad interna de *I Thes.* 4, 13-18; *I Cor.* 15, 51, 52; *Phil.* 1, 23; *II Cor.* 5, 1-10; y *Rom.* 8, 18-20. La mirada de las más antiguas epístolas de San Pablo está dirigida a la parusía. En *I Thes.* 4, 13-18 trata el Apóstol de tranquilizar y consolar a los cristianos que esperaban con toda seguridad vivir la parusía y se preocupaban del destino de los dormidos (es decir, de los muertos) al llegar la parusía. San Pablo resuelve la dificultad con la explicación autoritaria (v. 15) de que cuando llegue la parusía habrá todavía vivos, entre los que se cuenta a sí mismo posiblemente (al menos dice formalmente: "nosotros", v. 15, 17) y

que no tendrán ninguna prerrogativa sobre los muertos, sino que primero resucitarán en Cristo los muertos (v. 16); este resucitar significa la plenitud definitiva en la gloria. Cosa semejante vale de *I Cor.* 15, 51-52. También aquí se cuenta el Apóstol, según parece, entre los que verán la parusía. "No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de trompeta—pues tocará la trompeta—los muertos resucitarán incorruptos y nosotros seremos inmutados." Para los muertos la resurrección, para los que viven todavía la inmutación; ambas cosas conducen al mismo resultado: hacia la plena revelación definitiva y eterna de la perfección. Los textos—*I Thes.* 4, 13-18 y *I Cor.* 15, 51-52—ni excluyen otras afirmaciones sobre la situación de los dormidos después de su muerte y antes de la parusía (Cfr. también *I Thes.* 5, 10), ni obligan a suponer que San Pablo jamás contara con su muerte antes de la parusía; en vista de su continuada inminencia más bien parecía ser natural que contara con ella. Mientras que la interpretación del texto *II Cor.* 1-10 es discutida respecto al punto aquí en cuestión, nadie duda de que San Pablo en la *Epístola a los Filipenses* expresó claramente su segura esperanza de que la muerte le uniría inmediatamente con Jesucristo. Tiene la muerte por ganancia (1, 21), desea morir para estar con Cristo, que es mucho mejor (1, 23). No se puede negar que San Pablo formula con ello un conocimiento que antes—al menos antes de *II Cor.*—no nos había dejado escrito en las epístolas conocidas. Correspondía a las categorías conceptuales de una ciencia histórico-religiosamente orientada el suponer que aquí había enfrentadas dos esperanzas en el futuro: una de raíz judía y escatológica y otra de raíz helenística y pneumática. Prescindiendo de que tal hipótesis se basa en último término en opiniones preconcebidas, no se puede atribuir sin más al Apóstol una concepción tan inorgánica sobre cuestiones teológicas de primer rango que pondrían seriamente en cuestión su unidad espiritual mientras se encuentre un camino viable que conduzca a una solución unitaria. Si San Pablo en la misma *Epístola a los Filipenses*, en la que expresa la esperanza (1, 23) de que se unirá pronto con Cristo después de morir, menciona a la vez la transformación definitiva del día de la parusía en el que Jesucristo aparecerá como salvador, que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas (3, 21), es difícil negar la unidad de la esperanza escatológica del Apóstol, so pena de atribuirle más inconsecuencia de la que es posible. Según la explicación dada arriba a la base de *II Cor.* 5, 1-10 está la misma idea que a la base de *Phil.* 1, 23. Cuando ciertos intérpretes parten del supuesto de que ambas ideas, tal como aparecen indiscutiblemente en *I Thes.* 4, 13-18; *I Cor.* 15, 51-52, y por otra parte en *Phil.* 1, 23, son incompatibles, suponen que el Apóstol habla también en *II Cor.* 5, 1-10 s. sólo de la parusía, porque en *Rom.* 8, 18-30 sólo se habla a su vez de la parusía y no se puede suponer correctamente un cambio de sus ideas frente a *II Cor.*, anterior cronológicamente a *Rom.* Pero estas ideas no se contradicen en forma alguna y podemos unir las en una imagen de conjunto sin grandes apuros. En *II Cor.* 5, 1-10 San Pablo habla del anhelo de plenitud y del miedo a morir, sentimientos que están en el ser de toda criatura (sobre eso también *Rom.* 8, 18-30). Espera que después de su muerte sufrirá la inmutación, sin la que se encontraría desnudo, que le será regalada inicialmente como prenda inmediatamente después de la muerte, y plenamente el día de la parusía. El ser-con-Cristo

(*Phil.* 1, 23) no es imaginable sin una decisiva inmutación del hombre que sólo el día del juicio afectará también al cuerpo y lo plenificará. Si San Pablo habla de nuevo en *Rom.* 8, 18-30 (lo mismo que en *I Thes.* y *I Cor.*) de que sólo el día de la parusía ocurrirá la plenitud que Dios nos ha prometido y que hará realidad la salvación de nuestro cuerpo, no ha abandonado en modo alguno la idea defendida en *II Cor.*, sino que dentro del sentido de su demostración que habla del destino total de la creación (para deducir una prueba de la seguridad de nuestra esperanza), su mirada se dirige de nuevo a la parusía, mientras que en *II Cor.* 5, 1-10 y *Phil.* 1, 23 habla del destino del individuo (aunque en el marco de la totalidad). También encontramos aquí, por tanto, el rasgo fundamental de la teología paulina con que tropezamos por todas partes. El cristiano es realmente poseedor y a la vez espera realmente; inicialmente y a modo de prenda se encuentra en posesión de los salvadores, pero sólo el día de la parusía le traerá la revelación plena de la gloria. Sólo el día de la parusía ocurrirá ante sus ojos en su esplendor último la maravillosa inmutación que es la meta de todos los anhelos cristianos; el hombre poseerá un cuerpo espiritual en incorruptibilidad, gloria y fuerza y estará para siempre con el Señor. Es difícil decidir la cuestión de si se puede comprobar una evolución en las ideas escatológicas del Apóstol aquí tratadas. Pero parece que al principio contó de hecho mucho más con la posibilidad de vivir la parusía y que la cuestión de los muertos se dirigía, al principio, exclusivamente a su destino el día de la parusía. Debido a los crecientes y múltiples sufrimientos y experiencias de su actividad misionera fué empujado cada vez con más fuerza a plantear la cuestión del destino individual inmediatamente después de su muerte (pero esto no debió ser en modo alguno antes de la época que transcurre entre *I Cor.* y *II Cor.*); llegó al resultado del *II Cor.* 5, 1-10 y de *Phil.* 1, 21-23 y así completa sin contradecirse en lo más mínimo sus doctrinas de *I Thes.* 4, 13-18 y *I Cor.* 15, 51-52."

✕ Los demás apóstoles están concordes con las ideas y espíritu de San Pablo. Como antes vimos, el tiempo inaugurado por Cristo es llamado por ellos último tiempo (*I Pet.* 4, 7; 1, 20; *II Pet.* 3, 2; *Jud.* 18). San Juan habla incluso de la última hora que se acerca (*I Io.* 2, 18). Santiago aconseja a sus lectores tener paciencia porque la vuelta del Señor está cerca (*Sant.* 5, 7). San Pedro exige oración y sobriedad diciendo que está próximo el fin de todas las cosas (*I Pet.* 4, 7). Tales expresiones aluden a que con Cristo ha irrumpido la última época, la época de la salvación y de la gracia. Nada se sabe sobre cuánto va a durar. San Pedro ofrece incluso un punto de apoyo para la interpretación de esas expresiones al decir que no podemos olvidar que para Dios mil años son como un día. Los que se burlan de que las esperanzas en una pronta vuelta de Cristo siguen sin ser cumplidas olvidan la medida con que Dios mide el tiempo; pecan de un grave desconocimiento de la Teología. Quieren hacer valer las medidas humanas y caen en un error funesto.

El *Apocalipsis de San Juan* explica clara y precisamente cómo

deben interpretarse las afirmaciones de que llegan los últimos tiempos, de que pronto volverá Cristo, de que la vuelta de Cristo está próxima y otras parecidas. Para quien acepta la Escritura como una totalidad se trata de una interpretación auténtica, como la dada en la primera epístola de San Pedro; está dispuesto a creer a los autores de la Sagrada Escritura, cuando indican cómo deben ser entendidas sus propias palabras. En el *Apocalipsis de San Juan* se habla varias veces de que el tiempo está cerca y de que el Señor vendrá pronto (*Apoc.* 1, 1. 3; 22, 7. 10. 12. 20). Estas palabras deben ser entendidas en sentido profético. Como hemos visto, la visión profética acerca lo lejano. Tales expresiones no pretenden, por tanto, informar sobre la fecha de la parusía, sino llamar a la continua vigilancia y a la conservación de la libertad interior e independencia frente a las cosas de esta tierra. Por tanto, cuando se dice que Cristo volverá pronto se alude a que Cristo siempre está cerca. La multitud de sucesos vistos y profetizados en el Apocalipsis hace ya suponer que no pueden desarrollarse en el espacio de la vida de un hombre. El desarrollo del poder de la bestia dura tres años y medio, es decir, un tiempo de desgracia sólo de Dios conocido; ocho reyes llegarán al trono y sólo uno dominará poco tiempo. Evidentemente se trata de un largo período. A eso se añade que Satanás estará atado durante mil años. También éste es un tiempo de duración indefinida, de perfección relativamente grande. Sólo después de eso sobrevendrá el juicio final y la transformación del cielo y de la tierra. Pero por lejos que estén el juicio final y la venida de Cristo, el Señor está siempre cerca, pues Cristo “llama a la puerta del cristiano y entrará y cenará con él” (3, 20). Congrega en Sión un ejército de 144.000 guerreros que le siguen adonde les lleva. En el punto culminante de la lucha viene El, jinete en caballo blanco, y aniquila a la bestia y a sus muchos secuaces.

La “pronta” venida de Cristo no es, pues, siempre la parusía del último día. San Juan habla también repetidamente de quienes mueren antes del fin del mundo y hasta les celebra como dichosos si murieron en el Señor. Ve también las almas de los mártires en posesión de la felicidad antes del juicio final (6, 11 y 20, 4). Viceversa: también muchos malos mueren a consecuencia de las plagas y castigos. Sólo el día del juicio final los devuelve el averno para que sean juzgados según sus obras. San Juan no cuenta, pues, con ver la parusía, pero como San Pablo (cfr. *I Thess.* 4, 15-18) hace saber que “la muerte antes del fin no altera el destino de los hombres; el día de su muerte es para ellos el día de la parusía; el tiempo que

transcurre entre ambas no tiene significación decisiva para la pervivencia eterna. Como la muerte de cada uno significa para él la venida salvadora o condenadora de Cristo, este día está siempre cercano, pero su fecha es incierta" (J. Sickenberg, *Erklärung der Johannesapokalypse*, 1940, 27-28).

§ 296

Presagios de la vuelta de Cristo

Aunque la fecha de la vuelta de Cristo es indefinida, se nos han hecho saber los signos que la precederán. A ellos pertenecen: la predicación del Evangelio en todo el mundo, la conversión del pueblo judío, penalidades y tribulaciones de la Iglesia, la aparición del anticristo y el caos de la creación.

APARTADO 1.º

PREDICACION DEL EVANGELIO EN TODO EL MUNDO

Cristo no vendrá hasta que la Buena Nueva haya sido predicada en todo el mundo (*Mc.* 10, 13; *Mt.* 24, 14). Así ha sido determinado por Dios. Antes de que Cristo venga por segunda vez al mundo, los pueblos serán puestos ante la decisión del por o contra El. A su vuelta sólo podrá haber amigos o enemigos de Cristo. Los unos verán en El el rey largo tiempo deseado que por fin viene de la ciudad celestial y los otros verán el gran enemigo que dará bruscamente fin a su poderío erigido con todos los medios de la fuerza y la mentira. No está profetizado que cada hombre en particular vaya a oír la predicación de Cristo antes del fin del mundo, ni que todos vayan a aceptarla; la predicación del Evangelio será hecha antes del fin a todos los grupos de hombres, a todos los pueblos. El individuo recibe a Cristo en cuanto miembro de su pueblo (cfr. *Mt.* 26, 28). Cristo ha sido preparado por Dios como salvación ante los ojos de los pueblos, luz para iluminación de los pueblos extraños (*Lc.* 2, 30-31). Es difícil determinar cuándo se cumplirá esta condición dicha

por Cristo. No puede decirse si ya está cumplida. No podemos determinar con seguridad lo grande y configurado que debe ser un grupo humano para que se le pueda aplicar el nombre de pueblo que Cristo usa. ¿Se refiere la profecía sólo a los grandes pueblos conductores que han decidido los destinos de la historia o también a todas las castas y tribus distintas dentro de un gran grupo? No puede darse respuesta segura. Podría decirse que según la profecía de Cristo se tendrá noticia de El en todo el mundo antes de que venga por segunda vez. Por tanto, a su vuelta no habrá ningún grupo humano grande, ningún pueblo que pueda decir que no conoce a Cristo.

Tampoco se puede decir si el fin ocurrirá inmediatamente después que el Evangelio haya sido predicado a todo el mundo. Sólo está profetizado que el fin del mundo no ocurrirá antes de que el Evangelio haya sido predicado a todos los pueblos. Pero con esa profecía es compatible que pase un largo período de tiempo entre la predicción del Evangelio a todos los pueblos y el fin del mundo.

APARTADO 2.º

CONVERSION DEL PUEBLO ELEGIDO

Del pueblo judío existe una profecía especial. La existencia del pueblo judío, cuyos miembros viven dispersos entre los demás pueblos sin asimilarse a ellos, y conservando sus características, es un enigma mientras se la mida con las medidas usadas para la historia de otros pueblos. Ese enigma sólo puede ser resuelto si en su historia se admite una especial intervención de Dios. Sus destinos no pueden explicarse por razones políticas, sino por su situación teológica (Peterson). El sentido de la pervivencia del pueblo judío en los designios de Dios es aclarado en la epístola a los Romanos. San Pablo ha sufrido lo indecible bajo el destino de su pueblo. Era el pueblo elegido por Dios y tenía la filiación, la magnificencia, la alianza con Dios, la ley, las promesas. De El descendió Cristo según su carne (*Rom.* 9, 1-5). Pero sus políticos y teólogos desconocieron las promesas y entregaron a la muerte a quien iba a cumplirlas por mandato del Padre. La última palabra pública que Cristo dirigió al pueblo judío, según San Marcos, fué palabra de justicia (*Mc.* 12, 30).

La masa del pueblo siguió a Cristo, aunque no entendía el sen-

tido más profundo de su obra y frente a la enemistad contra El que desde el principio manifestaron las clases dirigentes. La opinión pública estaba de parte de Cristo en tal mayoría que los Sumos Sacerdotes no se atrevieron a detener y juzgar a Cristo en público. Debieron temer una revuelta del pueblo (*Mc.* 11, 18. 32; 14, 1-2; 22, 1; *Mt.* 26, 5). Vieron el peligro de que bajo el influjo de sus milagros creyeran todos en El, se sometieran a sus exigencias mesiánicas y se desligaran de los que hasta entonces habían sido sus jefes. Por eso tenía que morir (*Io.* 2, 11, 46-50). Pero antes de que pudiera ser juzgado hubo que hacer cambiar la opinión pública. Después de muchos intentos fracasados de sorprender a Cristo públicamente, lograron los jefes excitar la pasión del pueblo contra Cristo, cuando Pilato, débil y deseoso de poner a Cristo en libertad dió a elegir al pueblo entre Cristo y Barrabás, que sin duda era una figura popular. Todo el pueblo participó así en la culpa de sus jefes. Todos se incorporaron a su responsabilidad. En la hora decisiva cargaron la culpa sobre sí, conscientes y con todas las consecuencias (*Mc.* 27, 25). Al juzgar y condenar a Cristo todo el pueblo selló la repulsa al mensajero de Dios que debía cumplir las promesas hechas al pueblo. Cayó así bajo la misma justicia que todos los que rechazan a Cristo incrédulamente (*Io.* 13, 18-19). Jerusalén desaprovechó su hora (*Lc.* 13, 25-30; 14, 24; 39, 48; *Io.* 12, 37; *Mt.* 12, 9-14; *I Thess.* 2, 14-16; *II Cor.* 11, 24).

La justicia empezó con la destrucción de Jerusalén y se continúa a través de la historia. Ese pueblo que está bajo la justicia de Dios no puede vivir ni puede morir. Así ve San Pablo la situación de su pueblo, del pueblo que ama y cuyo destino le duele. "Los primeros ocho capítulos de la epístola a los Romanos culminan en el himno de victoria de los elegidos (8, 37-38). Le sigue un silencio, el gran hiato de la epístola. San Pablo escucha alrededor de sí como un naufrago que se ha salvado con otros pocos en un pequeño bote, mientras que en torno la noche está llena de gritos de los que se ahogan. Después del largo silencio, el Apóstol sigue navegando con la triste concesión de fidelidad a Israel; llevo en el corazón una gran tristeza y una lamentación inacabable" (*Rom.* 9, 2; *Ez.* 9, 4; *Mt.* 5, 4) (Stauffer).

Pero después surge una esperanza segura de que seguirá siempre siendo igual. "Las actas de Dios sobre la historia de Israel no están cerradas todavía." La palabra divina de promesa no se ha hecho ineficaz porque el pueblo elegido se haya rebelado (*Rom.* 9, 6). Pues por una parte no todo el pueblo está endurecido y condenado.

Una parte, “un resto”, se ha convertido al Señor, y no ha sido repudiado. Y así puede decirse que Dios no ha repudiado al pueblo que ha elegido (*Rom.* 11, 2, 29; 11, 16-19). En los pocos que creyeron en Cristo se cumplieron las promesas. Ellos fueron el punto de partida de la comunidad de los que se convirtieron a la fe desde el paganismo. Así se ha mantenido la relación histórica entre lo antiguo y lo nuevo revelado en Cristo. Es cierto que la salvación ya no está ligada exclusivamente a Israel (*Mt.* 3, 9; *Lc.* 3, 8). El nuevo pueblo de Dios no se reúne entre los círculos del antiguo pueblo elegido, sino entre los pueblos paganos. La ciudad de Dios no es el centro del nuevo orden, pero sigue siendo su punto de partida (*Rom.* 11, 16-24; *II Cor.* 8, 14; *Io.* 4, 22). El “resto” salvado de Israel fué la raíz del árbol en que anidan las aves del cielo. Al árbol crecido de raíces viejotestamentarias le han nacido nuevas ramas, los pueblos paganos. Dios mismo sembró la raíz y no interrumpe su obra, sino que la continúa hasta el fin a través de todas las rebeldías humanas (*Rom.* 11, 11-24). Esta es la primera razón para la esperanza del Apóstol. La segunda es la siguiente: aunque la maldición acompaña al pueblo apartado de Dios, excepto una parte, a lo largo de la historia, y aunque esa maldición provoque justicia sobre justicia, terminará algún día; tiene su plazo, porque el endurecimiento también lo tiene. Llegará un día en que el pueblo encontrará y recorrerá el camino hacia Cristo. Si, a pesar de su dispersión entre los pueblos, ha sido conservado por Dios como signo de maldición, también es conservado como signo de la bendición divina, que al fin superará a la maldición. Entonces se cumplirán en él todas las promesas hechas desde el principio y que no pudieron cumplirse, porque se resistió y opuso a ellas. Entonces se revelará el amor de Dios en todo el pueblo convertido y no sólo en un “resto”. “Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables” (*Rom.* 11, 29). Además, la oración de Cristo —“perdónales, Padre, que no saben lo que hacen”— fué más fuerte y eficaz que su grito de “su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (*Mt.* 27, 25; *Lc.* 23, 34).

Su aturdimiento y ceguera terminarán cuando haya entrado en el reino de Cristo el número completo de paganos (*Rom.* 10, 8; 11, 25). Cuando haya sido alcanzado ese número se desatarán las vendas que el pueblo tenía sobre los ojos del corazón para no reconocer a Cristo (*II Cor.* 3, 15). Entonces llegarán los últimos, quienes debían haber sido los primeros (*Mt.* 19, 30; 20, 16; *Mc.* 10, 31; *Lc.* 13, 30). Los paganos tienen que decir que “la salvación viene de los judíos” (*Io.* 4, 22). Y al fin de los tiempos los judíos tendrán

que decir que la salvación definitiva está ligada a la de los paganos. Y así se salvará todo Israel (*Rom.* 11, 26).

Así revelará Dios—que es Dios Padre—su fidelidad, que perdurará a través de la historia a pesar de las infidelidades humanas. Mientras no ocurra eso, Cristo no volverá. Cuando vuelva cumplirá lo que Dios prometió por boca de Isaías: “De Sión vendrá la salvación” (*Is.* 59, 20). Entonces acabarán las amenazas del Señor y se cumplirán sus promesas: “¡Jerusalén, Jerusalén! Que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados. ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste! Vuestra casa quedará desierta, porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor” (*Mt.* 23, 37-39; cfr. *Lc.* 13, 33-35; *Ps.* 119 [118], 26). El hecho de que estas palabras se pronuncien en la fiesta de la Eucaristía de la Iglesia significa una anticipación de la hora en que el pueblo de Israel clamará al Señor cuando vuelva a la tierra. Ya una vez le aclamó parte del pueblo: cuando entró en Jerusalén para padecer (*Mc.* 11, 10; *Mt.* 21, 9). Cuando Cristo entre en el mundo para su triunfo último, todo el pueblo le aclamará.

APARTADO 3.º

LA GRAN APOSTASIA (EL ANTI-CRISTO)

1. Otro presagio de la vuelta de Cristo son los grandes esfuerzos que Satanás hace antes de la hora decisiva para dañar la obra de Cristo. Ya intentó apartar a Cristo de su misión, y después del fracaso de su tentación (*Mt.* 1, 40-41) empleó todas sus fuerzas para aniquilarle; también las emplea en la época instaurada por Cristo para aniquilar su obra y a los portadores de ella. *Los ataques a la libertad y a la vida* de los cristianos son los más sensibles, aunque no los más peligrosos. Cada vez serán más violentos hasta el final. Cristo no oculta a los suyos el destino que les espera. Serán entregados a los jueces paganos y judíos (*Mc.* 4, 17; 13, 13; *Mt.* 10, 22; *Lc.* 6, 22). El tentador, el contradictor, el calumniador pone en movimiento todas las cosas y todos sus recursos, para matar la santa palabra de Dios. “Reyes y dignidades, pseudo-místicos y pseudo-profetas están al servicio de la *civitas diaboli*” (Stauffer). Contra los discípulos de Cristo el diablo concita hasta a los familiares y paisa-

nos. Aunque los contrastes sean tan grandes como entre los judíos y los paganos, entre los dominadores romanos y los sometidos israelitas, Satanás sabe reunir a los más enconados enemigos en un frente común contra los que son fieles a Cristo. A todos ellos les es común la aversión al mensaje de que el mundo no lo es todo, de que no es lo último y definitivo, ni cerrado en sí, ni autónomo, sino que la gloria y honor de Dios son la última realidad. Ante tal mensaje el mundo se revela en toda su problematicidad. Quienes sólo creen en él se intranquilizan y desasosiegan, intentan recuperar su tranquilidad y seguridad eliminando a los molestos mensajeros. Los que creen en el mundo tienen que perseguir a los que creen en Cristo, por muy unidos que estén a ellos incluso por la sangre; la oposición del espíritu es más fuerte que la unidad terrena. La persecución de los cristianos por los mundanos no se funda en un malentendido ni en la torpeza o falta de táctica de los cristianos, sino en la esencia misma de la fe en Cristo y de la fe en el mundo.

Pero llega la hora en que está llena la medida del pecado y la medida del dolor. Todo perseguidor provoca la ira de Dios. Todo perseguido provoca la salvación de Dios. Toda persecución es, por tanto, una alusión al fin, e incluso una aceleración de él (*Mt. 25, 10*).

Los sufrimientos provocan el fin, porque todo mártir contribuye a acercar el límite de la crueldad y a conseguir, por tanto, la meta de la historia (*Phil. 1, 28; II Thess. 1, 3; I Pet. 14, 17*). Cada mártir contribuye a llenar la medida divina de castigo y expiación por los pecados, a apartar la ira de Dios y a que irrumpa el día de la gracia (*Col. 1, 24*). Los sufrimientos de los cristianos son los dolores del parto de un mundo nuevo; son presagios del fin de este mundo y del principio del "cielo nuevo" y de la "tierra nueva". Nadie sabe quién será el último mártir. Pero la historia camina hacia el punto culminante del odio y del dolor. Cuando llegue a él, sobrevendrá el fin.

2. El ataque más grave de los poderes satánicos no se dirige contra la vida, sino *contra la fe de los cristianos*. Y ocurre lo increíble: tiene grandes éxitos (*II Thess. 2, 2; II Tim. 3, 1-9*). Los hombres se establecen sobre la tierra, como que fuera su patria eterna; se olvidan de que son peregrinos y extranjeros; intentan hacer su vida sin Cristo y sin su ley (*I Io. 2, 3-28*). Resucitarán muchos tentadores prometiendo salvación a los hombres. Se harán pasar por salvadores y los hombres creerán que pueden prescindir de Cristo, que es la verdadera salud y salvación. Los pseudoredentores usur-

parán la dignidad mesiánica de Cristo. Hasta se revestirán con los vislumbres de lo religioso. Vendrán entre el oscuro brillo de lo luminoso. Se apoderarán de lo numinoso que actúa en el mundo contra su origen y parentesco divinos.

Se necesita entonces el don de la discreción de espíritus. Quien no le tenga, podrá caer en los engaños de los falsos cristos. Será grande el número de los desertores. Sólo quien tenga el don de distinguir espíritus podrá darse cuenta del tono inauténtico de la afirmación “yo soy”, que harán todos los falsos cristos (*Mc.* 13, 5-6). Los falsos mesías intentarán hacer fidedignas sus pseudopromesas con grandes signos y maravillas. Sus milagros harán la impresión de que Dios los avala, mientras que el abandono y debilidad de los cristianos darán la impresión de que Dios se aparta de ellos. Pero en realidad todos los portentos de los poderes satánicos son milagros aparentes (*Mc.* 13, 21-23).

a) Las artes seductoras de Satán llegarán a su punto culminante cuando irrumpa en el tiempo la abominación de la desolación. Con estas palabras tomadas de Daniel (9, 27; 11, 31) describe Cristo, según dicen los evangelistas (*Mc.* 13, 14; *Mt.* 24, 15), los esfuerzos satánicos que preceden al fin. La expresión “abominación de la desolación” alude en Daniel a la estatua de Júpiter puesta en el templo judío por Antíoco IV el año 168 antes de Cristo, con la consiguiente profanación del templo. Según el texto de San Marcos, la expresión se refiere a un poder personal, a una persona. Probablemente son profetizadas las matanzas crueles con que profanaron el templo los judíos Celotes durante el sitio de Jerusalén. Pero también podría aludir a un poderoso enemigo de Cristo, que erige su trono en el templo mismo y se sienta en el puesto de Dios. Usurpa lo que sólo a Dios corresponde. Probablemente Cristo alude a ambos sucesos, ya que las crueldades de los celotes son el prelude de la profanación del templo por el anti-Cristo. Cuando ocurra la última profanación del templo de Dios, los discípulos deberán dirigir su mirada hacia Cristo que viene.

b) En la segunda *Epístola a los Tesalonicenses* se habla con más claridad de una persona que seducirá a los hombres para que interpreten el mundo y se entiendan a sí mismos desde sí mismos y no desde Dios o desde Cristo: “Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis ni por espíritu ni por discursos, ni por epístola, como si

fuera nuestra, que digan que el día del Señor es inminente. Que nadie en modo alguno os engañe porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la 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.

¿No os recordáis que estando entre vosotros ya os decía esto? Y ahora sabéis qué es lo que le contiene, hasta que llegue el tiempo de manifestarse. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado. Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida. La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición, por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría. Por eso Dios les envía un poder engañoso para que crean en la mentira y sean condenados cuantos, no creyendo en la verdad, se complacen en la iniquidad.

Pero nosotros debemos dar incesantes gracias a Dios por vosotros, hermanos amados del Señor, a quienes Dios ha elegido desde el principio para haceros salvos por la santificación del Espíritu y la fe verdadera. A ésta precisamente os llamó por medio de nuestra evangelización, para que alcanzaseis la gloria de nuestro Señor Jesucristo (*II Thess. 2, 1-13*).

Antes del fin ocurrirá, pues, la gran apostasía que consiste en que los hombres ya no creerán en Dios ni se confiarán a su gobierno, sino que creerán en la tierra y en las fuerzas de la tierra. La fe en el mundo sustituirá a la fe en Dios; al hombre le bastarán la tierra y su magnificencia. Es la actitud que en la modernidad ha ocupado cada vez con más intensidad los corazones y espíritus de los hombres y se ha convertido en poder de primer rango en los movimientos de masas de signo materialista.

Según la segunda epístola a los Tesalonicenses, Dios envía a los ateos un jefe y guía que los hunda más en el ateísmo. Todos los anteriores tiranos son precursores suyos. Se hace con muchos adeptos. Es enemigo de Dios, que exige a los hombres adoración y sometimiento. El "sin ley" se hace rey e incluso Dios. Sus seguidores no estarán sin fe ni adoración. El hombre tiene una necesidad invencible de adorar. Pero los que creen en el mundo adoran al superhombre venido de la tierra y desprecian al verdadero Dios; esperan del superhombre lo que los cristianos esperan de Cristo. En realidad, pue-

de llenar en gran parte la esperanza de los mundanos y así se justifica. Hará obras admirables y los hombres serán cegados y seducidos por el esplendor de ellos. Así se cumple lo que Cristo profetizó (Io. 5, 43): muchos verán en sus obras maravillosas la confirmación celestial del mensaje de que él es el salvador. Intentará con éxito legitimarse como mesías y demostrar que es el cumplidor de la religión. Y así destruye la fe en Cristo y, sin embargo, satisface la indestructible necesidad humana de lo divino, de lo numinoso. Su seducción logra aquí su máximo triunfo: combate a Cristo en nombre de la religión, en nombre de Dios. Predica lo divino como el revés misterioso del mundo. Los seducidos por él pueden así satisfacer su necesidad de adoración volviéndose a él. La adoración sólo debida al verdadero Dios se dirige en una deformación abismal a su opuesto, al anti-Dios. Cuando se hace pasar por Cristo imita simiescamente la vuelta de Cristo. La anticipa en una pseudopredicación. Sólo los que están llenos de amor a la verdad podrán descubrir sus maniobras engañosas y permanecer vigilantes para el Mesías verdadero todavía no revelado.

Según San Pablo, el "sin ley" está ya actuando; en la lucha de los fariseos y teólogos judíos contra Cristo estaba ya actuando. Todavía no ha aparecido, pero su espíritu aparece en los falsos mesías ya antes de su manifestación. Uno tras otro bajan todos al sepulcro sin lograr exterminar a los cristianos. Pero siempre surgen nuevos seductores y perseguidores. Al final vendrá uno que será la encarnación del odio a Cristo. Según la descripción de San Pablo su llegada será dificultada por un gran poder de orden. No se puede decir con seguridad a quién se refiere San Pablo. Los Santos Padres pensaron en el imperio romano, que a pesar de todo protegió el orden jurídico y pareció conservar en toda la tierra una paz semejante a la paz de Cristo. Los medievales creyeron que tal poder era el sacro imperio romanogermánico. La teología moderna piensa en las potestades angélicas. Se atribuye en especial al arcángel San Miguel la función que en la antigüedad se atribuía al imperio romano y en la Edad Media al sacro imperio.

La palabra "contradictor" recoge la profecía del AT. En el libro de Daniel (11, 36) se describe casi con las mismas palabras que usa San Pablo la profanación del templo y autodeificación de Antíoco Epifanes. Ezequiel (28, 2) condena al igualmente soberbio rey de Tiro. Pero los textos viejotestamentarios trascienden su significación históricotemporal y aluden al futuro. Se trascienden a sí mismos, porque como todo el AT son profecías. Los reyes citados

hacen lo que siempre se ha hecho contra Dios en la historia. El hombre orgulloso y autónomo siempre se negará a conceder a Dios el honor que le es debido y siempre buscará su propia gloria. La historia será siempre el campo de la lucha de la “gloria Dei” y de la “gloria mundi”. El caudillo de quienes propugnan la “gloria mundi” es Satanás. Actúa en todos los odiadores de Dios y en todos los idólatras, pero actúa ocultamente desde el fondo. Sobre todo, puede actuar en los poderosos de la tierra, los cuales, cuando se rebelan contra Dios, ofrecen a Satán una ocasión especialmente favorable para la corrupción del mundo.

“Los reyes de la tierra olvidan demasiado rápidamente que no son más que portadores del oficio del rey celestial, y entonces se exceden en la tarea histórica, que Dios les ha confiado... Olvidan que las armas de la política son impotentes frente a las últimas y verdaderas necesidades del hombre; y entonces se tienen por reyes salvadores y redentores y se nombran a sí mismos salvadores... Olvidan que son hombres culpables y que necesitan todos los días el perdón para su actividad política; y se dejan adorar como dioses... Olvidan que son mortales y que su trabajo político siempre será perecedero y caduco; y se ufanan de la perennidad de su obra... Olvidan la gloria de Dios y le disputan el honor... La comunidad de quienes sólo honran a Dios les irrita y la persiguen con ira creciente, impugnadores de Dios, monstruos del diablo... Cuando la *civitas terrena* en lucha contra los demonios del caos sucumbe a su propio demonio, el papel histórico del poder político se convierte en su contrario: de baluarte contra el Anticristo, se convierte en trono y centro del Anticristo... en *civitas diaboli*” (Satuffer).

c) Lo que San Pablo llama “contradictor” es llamado por San Juan “Anticristo”, palabra que no se encuentra en San Pablo, aunque lo que él llama contradictor juega el mismo papel que el Anticristo en San Juan. El Anticristo ataca al cristianismo en su mismo centro; niega que Jesucristo sea el Mesías, el Salvador (*I Io.* 2, 22). San Juan lo describe como seductor del mundo, que promete a los hombres la salvación de este mundo, de sus riquezas y gloria; le ve ya actuando (*I Io.* 4, 3; *II Io.* 7). Su actividad es para el vidente el signo de que se acercan los últimos tiempos. Según San Juan ha habido ya muchos Anticristos (*I Io.* 2, 18). El mundo está lleno del mensaje y artes seductoras de los Anticristos.

Por la descripción del Anticristo que hace San Juan se puede suponer que no piensa primariamente en un contradictor personal de Cristo, como pensaba San Pablo, sino en el espíritu anticristiano, en una atmósfera anticristiana, en un sentimiento vital anticristiano. Tiene a la vista la actitud anticristiana de quienes pecan contra

el Espíritu Santo, rechazando fundamental y conscientemente a Cristo y su ley. El pecado operante en esta actitud del espíritu logra su pleno desarrollo en el contradictor profetizado por San Pablo.

Lo dicho del contradictor en la segunda epístola a los Tesalonicenses y del Anticristo en las epístolas de San Juan aparece con su última y terrible figura en las visiones llenas de horror y crueldad del Apocalipsis.

El vidente describe así su visión: "Se apostó sobre la playa del mar. Vi como salía del mar una bestia, que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas y sobre las cabezas nombres de blasfemia. Era la bestia que yo vi semejante a una pantera, y sus pies eran como de oso, y su boca como la boca de un león. Dióle el dragón su poder, su trono y una autoridad muy grande. Vi a la primera de las cabezas como herida de muerte, pero su llaga mortal fué curada. Toda la tierra seguía admirada a la bestia. Adoraron al dragón, porque había dado el poder a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién como la bestia? ¿Quién podrá guerrear con ella? Diósele asimismo una boca que profiere palabras llenas de arrogancia y blasfemia, y fué concedida autoridad para hacerlo durante cuarenta y dos meses. Abrió su boca en blasfemias contra Dios, blasfemando de su nombre y de su tabernáculo, de los que moran en el cielo. Fuéle otorgado hacer la guerra a los santos y vencerlos. Y le fué concedida autoridad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. La adoraron todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, desde los principios del mundo, en el libro del Cordero degollado. Si alguno tiene oídos, que oiga. Si alguno está destinado a la cautividad, a la cautividad irá; si alguna mata por la espada, por la espada morirá. En esto está la paciencia y la fe de los santos. Vi otra bestia que subía de la tierra y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón. Ejerció toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella e hizo que la tierra y todos los moradores de ella adorasen a la primera bestia, cuya llaga mortal había sido curada. Hizo grandes señales hasta hacer bajar fuego del cielo a la tierra delante de los hombres. Extravió a los moradores de la tierra con las señales que le fué dado ejecutar delante de la bestia, diciendo a los moradores de la tierra que hiciesen una imagen en honor de la bestia, que tiene una herida de espada y que ha revivido. Fuéle dado infundir espíritu en la imagen de la bestia, para que hablase la imagen e hiciese morir a cuantos no se postrasen ante la imagen de la bestia, e hizo que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos, se les imprimiese una marca en la mano derecha y en la frente, y que nadie pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la marca, el nombre de la bestia o el número de su nombre" (*Apoc.* 12, 18-13, 18).

Del mismo modo que nosotros vemos en sueños ciertos sucesos importantes, San Juan ve bajo la imagen de dos *bestias* al Anticristo y a sus profetas, a sus teólogos. Puede decirse, sin duda, que en la

visión que se le concede aparecen las protofiguras del mal que el hombre posee en el hondón de su propia intimidad como tipos de lo antidivino. Gracias a la visión, son en cierto modo exteriorizadas, traídas a la realidad exterior. Caben en las imágenes transmitidas por el AT y la historia de su tiempo. Para la descripción de las figuras de las bestias le prestan valiosos colores y líneas la pintura del dominador antidivino ofrecida en el libro de Daniel (7, 1-2). En su visión encontramos además elementos tomados de la situación del imperio romano, aunque los animales no simbolizan ni el imperio romano ni cualquier otro poder mundano antidivino.

Pero ni los prototipos del mal subyacentes en el vidente mismo ni los elementos procedentes de su fe y de su conocimiento de la historia y del tiempo bastan, sin embargo, para explicar las imágenes que nos da del poder satánico. Lo decisivo es la revelación de Dios, que se reviste del estilo humano del Apóstol. Todos los conocimientos y modos de visión, todas las formas e imágenes que en él había se convirtieron en recipiente de la revelación divina, en medio para que Dios manifestara el sentido y transcurso de la historia. De modo semejante los sueños son símbolos y formas de lo que en anhelo y angustia vive en el corazón y espíritu de los hombres. ¿Qué es lo que se revela en esas imágenes de terror?

La primera bestia que San Juan ve salir del mar, abismo de todos los terrores, es símbolo de un dominador de los últimos tiempos que hace la lucha contra los cristianos con poder y brutalidad sin precedentes, con llamamientos militares, poder político y gran cultura, o mejor, con cultura aparente; será fundador de un imperio que se extenderá por todos los pueblos y en el que se suprimirán todas las manifestaciones de culto a Dios y se obligará con todos los medios de la mentira y del poder a adorar al dominador.

El hecho de que el Anticristo sea visto en figura de bestia simboliza a la vez su fuerza sobrehumana y su carácter infrahumano. Por lo que respecta al carácter infrahumano hay que decir que el hombre deja de vivir humanamente cuando se libera de Dios. "Es la vieja verdad de que la humanidad sin divinidad degrada hasta la bestialidad."

Lo sobrehumano aparece poco a poco ante los ojos del vidente: despacio y terriblemente el animal va emergiendo de las olas. Lleva símbolos de poder, de dominación, de saber. Todo en él es pavoroso y terrible, enorme e informe. Los cuernos son símbolo de la fuerza irresistible y del placer de atacar. La ambición y el hambre de poder se encarnan en él elevados a la suma potencia. Es significativo que

San Juan no vea una figura de animal de las conocidas por nosotros. La bestia es algo raro y extraño; no es ninguna de las que conocemos; lleva en sí los elementos de horror de varios: el salvajismo y astucia del leopardo, la peligrosa voracidad del oso, la avidez de rapiña del león, rey de la selva, se unen en ella. La insolente rebelión contra todo lo santo se manifiesta ya en su aspecto. Las inscripciones de su corona, probablemente en sus diademas, son caricaturas vanidosas de las ínfulas del Sumo Sacerdote y del Logos divino—jinete en caballo blanco—, que “lleva muchas diademas y un nombre que nadie más que él mismo conoce” (*Apoc.* 19, 12). En sus blasfemias se expresa su ateísmo; exige propiedades y títulos que sólo a Dios competen. El hombre que se niega a ser lo que Dios ha llamado “hombre” (*Phil.* Dessauer), que se ha entendido a sí mismo como bestia rubia y animal de presa y que ha hecho violentos intentos de cría racista de hombres es pisoteado por la desconsideración “del astuto y tosco imperio que todo lo devora, del poder mundano dominado por instintos bestiales y de figura y formas bestiales” (Dessauer).

El animal se rebela contra Dios y no para exterminar del mundo la fe religiosa; conoce bien la indestructible necesidad de Dios que tiene el hombre y cuenta con ella. No quiere, por tanto, destruir la fe religiosa, sino desviarla hacia él; es un usurpador; quiere revestirse a sí mismo del nimbo de lo divino.

La bestia es feudo de Satanás. El dragón le ha entregado todos sus poderes. Es representante de Satanás en la tierra; de él viene su poder (cfr. *Lc.* 4, 6; *Jud.* 9).

Poco después de la visión de la bestia, San Juan había oído el grito airado de Satanás contra el pueblo de Dios. En el capítulo 12 describe *la lucha del dragón contra la mujer del cielo*. La mujer ha emergido en un claror como si el sol fuera un manto que rodeara sus hombros. Bajo sus pies brilla como en actitud obediente la luna. En torno a su cabeza chispea como diadema una corona de luz de doce estrellas. Una vida nueva va a nacer de su seno. También ella está bajo el juicio de Dios, como lo están todas las madres desde el pecado original (*Gen.* 3, 16). Los dolores de parto de la mujer que está en la claridad celeste son tan grandes, que su grito resuena por todo el universo y San Juan lo oye en la tierra. ¿Quién es esta mujer extraordinaria? Se ha pensado en María. Tomado al pie de la letra no puede referirse a María, aunque puede aplicarse a ella traslaticamente. El texto no se ajusta a María, porque el parto ocurre ante todo el universo y entre grandes dolores. Es símbolo del pue-

blo de Dios, del que nació el Mesías, es decir, primariamente conviene a "Israel según la carne". Su destino era regalar el Salvador al mundo; esa vocación le proporcionó dolores y sufrimientos como los de las madres (cfr. *Gal.* 4, 26). Con el pueblo de Dios del AT está en estrecha relación la Iglesia neotestamentaria. La mujer envuelta en claridad celestial simboliza también la Iglesia. En cuanto madre parturienta simboliza a Israel, en cuanto mujer perseguida y fugitiva representa el pueblo de Dios del NT.

La mujer es perseguida por el gran dragón color de fuego. En el mundo simbólico de muchos pueblos el poder enemigo de Dios al principio o al final de los tiempos es representado como dragón o monstruosa serpiente de varias cabezas. El dragón es el símbolo más frecuente del diablo. El color rojo de fuego alude a su puesto en el fuego del infierno, pero también a la sed de sangre del asesino de hombres (*Io.* 8, 44; *I Io.* 3, 12). Es el príncipe más infatuado de este mundo. Pretende imitar y superar los signos mayestáticos de Dios. En él se descubre y actúa el horrible misterio de la malicia. Agitado como una serpiente, se detiene delante de la mujer para devorar el niño en cuanto nazca; si lo logra, su poderío estará asegurado; pero si fracasa está perdido para siempre. Es un momento de extrema tensión. La victoria de Satanás parece inevitable. ¿Qué puede una desvalida mujer contra su terrible fuerza? Cuando quiere demostrar su fuerza irresistible en una exhibición sensacional, sacude la cola y barre un tercio de las estrellas del firmamento y las precipita sobre la tierra (cfr. *Dan.* 8, 10). Con eso consigue un fin accesorio; las estrellas le son odiosas, porque dan luz y son testimonios del orden cósmico; Satanás ama las tinieblas y el caos; es el corruptor del mundo. Pero ocurre lo inesperado: no le toca la victoria a Satanás. El niño es llevado al cielo. El vidente alude así a la ascensión del Señor. Lo que hay entre el nacimiento y la ascensión no se mienta. Esto tiene su razón. Sólo importan las grandes relaciones. Dios ha permitido que a Cristo le ocurrieran muchas desgracias durante su vida terrena, pero por fin Satanás ha sido sometido. Eso es lo importante y esencial. La victoria de Dios contra el terrible ataque de los poderes infernales está asegurada. A pesar de la resistencia y oposición del enemigo, Cristo ha logrado los fines queridos por Dios.

La ira de Satán crece con su derrota. Está convencido de que su poder llegará pronto a su fin. Mientras le es permitido quiere luchar con el más extremado fanatismo. Intenta destruir todo lo que pueda destruir. "Se enfureció el dragón contra la mujer, y fué a

hacer la guerra contra el resto de su descendencia, contra los que guardan los preceptos de Dios y tiene el testimonio de Jesús” (*Apoc.* 12, 17).

En la visión del animal se describe la lucha del dragón contra los cristianos. Ha confiado todo su poder a la bestia del mar, al anticristo, que empeña todo su poderío contra Cristo y los cristianos. Nada es santo en él. Suenan terribles las injurias contra el cielo y contra todo aquello cuyo nombre está escrito en las listas de ciudadanos del cielo, contra todos los que no son meros creyentes en la tierra y en el mundo. A quien no se deja apartar de Cristo por los insultos y sarcasmos, la bestia le declara la guerra. Lo incomprendible es que Dios conceda a la bestia esa posibilidad. Incluso ocurre algo más incomprendible todavía: el dominador antidivino vence sobre la comunidad de Dios. Dios se lo permite.

El aumento de poder, el éxito y los logros culturales de la bestia obran en los hombres como un hechizo. Caen de rodillas y la adoran. El animal exige honores divinos. Exige para sí lo que pertenece a Dios y a Cristo. El Anticristo se presenta como Dios y salvador. Imita a Cristo en todo. Intenta imitarle simiescamente hasta en su muerte y resurrección. Lo mismo que el Cordero que se sienta en el Trono, tiene todavía las llagas (*Apoc.* 5, 6); lo mismo que Cristo murió y, sin embargo, vive por toda la eternidad, la bestia lleva también una herida mortal y, sin embargo, vive. Da la sensación de que se ha sacrificado por la salvación de los hombres hasta la muerte y de que ha vencido la muerte. ¿Qué se le puede negar? Ahora puede el Anticristo, encarnación de Satanás y el más opuesto a Cristo, exigir para sí todo lo que hasta ahora ofrecieron al Señor los que creían en la muerte y resurrección de Cristo. Los habitantes de la tierra prorrumpen en himnos y cantos de alabanza a la bestia y a los oídos del vidente suenan horribles las diabólicas parodias del gran cántico bíblico de alabanza con que en otro tiempo cantó el pueblo al Señor de la historia. ¿Quién puede compararse al animal y quién puede luchar con él? (cfr. *Ex.* 15, 11; *Ps.* 89 [88], 7, 9; 113 [112], 3). El Anticristo es el señor del mundo; mediante él Satanás es señor del mundo. La adoración tributada al Anticristo es adoración a Satanás (*Ps.* 96 [95], 5; *I Cor.* 10, 20; *Apoc.* 9, 20). Aunque el diablo está siempre actuando para inclinar a los discípulos a apostasía, al final de la historia tendrán éxitos quienes pongan todo el mundo a sus pies.

Presagio y símbolo de este poderío mundial es—según el Apocalipsis (11, 3-13)—el asesinato de los dos “testigos”. Antes del fin

Dios ofrece al orgulloso mundo una posibilidad más de que abran sus ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz y de Satanás a Dios, para que por la fe en Cristo reciban el perdón de sus pecados y participación entre los santos (*Act.* 26, 18). Los testigos, introducidos en el capítulo 11, reciben de Dios la misión de predicar el evangelio de Cristo y de arriesgar su vida por él. Del mismo modo que el Bautista antes de la primera venida de Cristo llegó a dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por ella (*Io.* 1, 18); antes de la segunda venida de Cristo vendrán también dos testigos que deberán preparar a los hombres para los últimos acontecimientos. Desde Malaquías son esperados esos testigos precursores de la venida del Mesías. Al principio no se distinguían en esa espera la primera y segunda venida de Cristo (*Dt.* 18, 15; 3, 1-3, 23; *Ecle.* 48, 10; cfr. *Mc.* 6, 15; 8, 28; 9, 11; *Mt.* 11, 10, 14). Los dos testigos son, sin duda, las personas enviadas por Dios y no la personificación de dos funciones de la Iglesia. Son ungidos de Dios y luces celestes de la verdad. En sus manos está el ramo de olivo de la paz y en sus bocas la palabra de Dios. Están protegidos por el Señor del cielo. Por eso la resistencia de los hombres no puede impedirles que cumplan su misión. Sin embargo, cuando su tarea está cumplida, Dios permite que Satanás, el dragón, los mate. Mueren por su mensaje; Dios permite su muerte y permite también la profanación de sus cadáveres. Satanás hace en ellos lo más horrible que en opinión de los antiguos puede hacerse a un cadáver: hacer que queden insepultos por las calles y mercados de la "gran ciudad". Deben ser abandonados al desprecio de todos. Así se va a demostrar la superioridad del poder anticristiano. San Juan ve que este asesinato y profanación de los testigos enviados por Dios ocurre en Jerusalén. Jerusalén fué la ciudad de la más poderosa presencia de Dios y a la vez del más terrible odio a El. Para San Juan apostasía de Cristo significa lo mismo que ocupación de la ciudad Jerusalén, consagrada a Dios, por el enemigo de Dios. En la visión significan para él lo mismo la muerte y profanación de los testigos y la profanación de la ciudad de Jerusalén, lugar de especialísima presencia de Dios. Con eso no se dice que estos sucesos vayan a ocurrir también históricamente en Jerusalén. Los mundanos se alegran tanto de la muerte de los testigos de Dios que prorrumpen en cantos de júbilo y se hacen regalos unos a otros. El suceso más jubiloso que les podía haber ocurrido, porque los testigos de Dios eran para ellos una continua intranquilidad y molestia. Ahora están libres de los revoltosos e intranquilizadores y pueden sentirse

tan seguros como los jefes de Israel cuando Pilato acató su voluntad y llevaron a Cristo a la cruz. Pero ocurre algo distinto. Dios resucitó a su Hijo encarnado y también resucita a vida gloriosa a los dos testigos. Los muertos vuelven. Son más poderosos que los vivos que los ajusticiaron. Los terrestres se dan cuenta de que han calculado mal. La angustia los invade. Los testigos resucitados no siguen su interrumpida tarea, sino que son raptados de la tierra a la gloria de Dios. Los asesinos de su intranquilizador mensaje descansan por fin, pero sellan así su propia condenación.

El asesinato de los dos testigos es, por tanto, preludeo y símbolo de la victoria sobre los santos. El triunfo de los poderes satánicos parece ser perfecto y definitivo después de esta victoria. La mujer del cielo, el pueblo de Dios, ha huído al desierto (*Apoc.* 12, 6. 14). El santuario está cercado de paganos (*Apoc.* 11, 2). Pero la apostasía y la destrucción no han terminado. Queda una pequeña comunidad de los que adoran al Padre en espíritu y en verdad (*Io.* 4, 23). Es reservada para la victoria del Cordero (*Apoc.* 11, 1; 3). La vida pública está dominada por la adoración al Anticristo. La adoración del verdadero Dios ha desaparecido de la vida pública; pero sigue haciéndose a pesar de todo. Los cristianos oyen lo que Dios profetizó en el AT por boca de Jeremías: “Y si te preguntan: ¿Adónde hemos de ir? Respóndeles: Así dice Yavé: El que a la mortandad, a la mortandad; el que a la espada, a la espada; el que al hambre, al hambre; el que al cautiverio, al cautiverio” (*Ier.* 15, 2). En la lucha que los cristianos hacen por la causa de Dios, El parece estar de parte de los enemigos. Pero cuando llegue la hora determinada, dará la victoria a los suyos. Hasta entonces hay que esperar y perseverar. En el silencio y confianza está la fuerza (*Is.* 30, 15).

A las violencias del primer animal se suman las *actividades* propagandísticas del segundo. “El animal primero representa al Anticristo en cuanto dominador escatológico, encarnación diabólica, portador de todo poder político enemigo de Dios, perseguidor el más diabólico del reino de Dios; a él se une el animal de la tierra, figura de profeta, personalidad que es el resumen y representante diabólico de toda cultura intelectual antidiuina y anticristiana y predicadora de una religión estatal que está al exclusivo servicio del Anticristo y desligada totalmente del Dios personal. Cristo había hablado de la multitud de falsos cristos y falsos profetas (*Mc.* 13, 22). En el Anticristo se reúnen los atributos de las distintas figuras falsas de salvadores y poderes enemigos; y en este animal de la tierra se reúnen las características de los falsos profetas.” El animal

parece un cordero; tan pronto como abre la boca se observa que no es cordero, sino dragón. Está caracterizado por la contradicción entre sus apariencias y su ser. Su esencia más íntima es la hipocresía. Está estrechamente emparentado con el padre de la mentira (*Io.* 8, 22). Se le ha encargado la propaganda contra Cristo y los suyos y a favor del Anticristo y la hace dejando persistir las palabras y símbolos cristianos, pero llenándolos de contenido nuevo y anticristiano. Sigue hablando de Dios y de la salvación, pero en esas palabras infiltra el nuevo sentido satánico. La gran masa no se da cuenta del cambio, porque los recipientes siguen siendo los mismos. Tanto mejor ocurre la seducción desde la verdad a la mentira. Cristo instauró el reino de Dios de palabra y de obra (*Lc.* 24, 19; *Mc.* 2-4; *Act.* 7, 22) y también el profeta de la mentira seduce al mundo con palabras y obras. Hace maravillas fantásticas. Las masas ansiosas de milagros y sedientas de sensacionalismos entran en sus cálculos. No es que se ría de la fe en los milagros como de una superstición, sino que abusa de ella. Hasta hace llover fuego del cielo. Le sirven de ayuda su gran conocimiento de la naturaleza y su habilidad técnica. Así legitima su poderío y su mensaje. “¿Quién puede dudar de él todavía, si hasta el fuego del cielo, el rayo, obedece sus palabras? La cristiandad, para la que no cae ningún rayo del cielo, que sufre indefensa y muere desvalida, parece haber sido refutada.”

La propaganda tiene éxito. El propagandista erige incluso una imagen de culto. Será un símbolo del poder y perpetua presencia del dominador anticristiano del mundo. Según una idea muy difundida en la época helenística, en la imagen del culto está presente el dios o el dominador, a quien esté dedicada. Quien se niega a adorarla, es eliminado. No tiene derecho a vivir en la comunidad de adoradores del animal; es boicoteado económicamente o matado. Los paganos pueden preguntar, sarcásticos: ¿Dónde está vuestro Dios? Y cuando los cristianos contestan: “Está nuestro Dios en los cielos y puede hacer cuanto quiere. Sus ídolos son plata y oro, obra de la mano de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven. Orejas y no oyen; tienen narices y no huelen. Sus manos no palpan, sus pies no andan, no sale de su garganta un murmullo” (*Ps.* 115 [113], 3-7), los paganos pueden decir que ese Dios parece estar de su parte, ya que les concede éxito.

Los adoradores del Anticristo profesan el culto a su falso dios mediante un signo externo; quien no lleva el signo, se descubre como enemigo del culto público. La posibilidad de neutralidad está

excluida. Nadie puede evadirse entre la masa. Quien no lleva el signo en la frente o en la mano derecha se traiciona como no perteneciente a la religión estatal totalitaria y a la comunidad totalitaria anticristiana.

Los horrores que San Juan describe en el Apocalipsis, no faltan del todo en la historia del Cristianismo. Pero cuando esa historia se acerque a su fin tales horrores alcanzarán una medida desconocida hasta entonces. Los frentes se delimitan con tal claridad y precisión que no queda nadie fuera de la lucha. No hay posibilidad de huida. Nadie puede emigrar. Cuando se llegue a una situación en que nadie pueda hacer vida privada al margen de la lucha, sino que sea público el grupo a que pertenece, la vuelta del Señor no estará lejos.

~~Concluyendo~~ podemos decir: el Anticristo intentará crear un nuevo orden mundano, que estará configurado al margen de Cristo e incluso en violenta lucha contra El. Es una figura política. Es el dictador de la humanidad reunida en una organización totalitaria. A la vez es un revolucionario religioso. El Anticristo y su teólogo, armados de una extraordinaria capacidad mental y de un poderío asombroso, pretenderán demostrar que Cristo es el mayor enemigo de la humanidad. El Anticristo se interpretará a sí mismo e interpretará su obra religiosamente, fundando un nuevo mito, una nueva religión natural. Al final de los tiempos se enfrentarán, pues, una fe y otra fe. El escándalo será casi inevitable. Aquellos a quienes Dios mismo no abra los ojos y fortalezca el corazón, caerán en el hechizo del poder sobrehumano de Satán. Los perseverantes recorrerán el último trozo sangriento del camino de la historia en confiado sosiego y fidelidad y paciencia. Cuando se cumpla el número de los mártires, volverá Cristo (*Apoc.* 6, 11). El Anticristo puede retrasar la vuelta del Señor; el diablo puede tener influencia en el ritmo y velocidad de la historia.

La mayoría entiende al Anticristo como una personalidad concreta. Esta comprensión se mueve totalmente en el marco de la comprensión total de la Historia Sagrada, pues pertenece a su estructura fundamental el ser soportada por personalidades históricas individuales y el que sus contradictores sean también personalidades individuales. También pertenece a su transcurso el hecho de que la lucha entre los portadores de la Historia Sagrada y los de la historia de la desgracia se haga más amarga e implacable cuanto más se acerca la hora de la vuelta de Cristo. Estaría en contradicción con este carácter de la Historia Sagrada creer que el Anticristo es una figura mitológica. Por otra parte, el Anticristo es el expo-

nente y fomentador terrorista del espíritu anticristiano que por su parte se apoya en numerosos hombres particulares. Estos pueden ser llamados en sentido amplio Anticristos.

Aunque no es fácil *identificar* una determinada figura política de la historia como el Anticristo profetizado en la Escritura, la concentración de poderes extraordinarios en una sola mano, la mayoría de las veces en manos de un tirano, hace sospechar que en el tirano se cumple la profecía. A medida que el mundo entero se reúna y organice en una estructura unitaria de poder, parece más probable que el político que lo domine cumpla la función del Anticristo. Aunque la concentración de poder no es mala en sí, sino que puede ser puesta al servicio del bien, ofrece una posibilidad demasiado grande de ejercer el poder en sentido anticristiano. En las prognosis tantas veces hechas actualmente sobre la venida del Anticristo, siempre existe la convicción de que será el dominador del mundo. Su llegada supone sistemas totalitarios. En cierto modo, la situación para el Anticristo es hoy mucho más favorable que en los tiempos pasados. Donoso Cortés dijo, en evidente anticipación, a mediados del siglo pasado: “La humanidad camina a grandes pasos hacia el destino del despotismo... Tal despotismo logrará un poder rayano en lo gigantesco... Desarrollará una capacidad de destrucción que superará todas las anteriormente conocidas... Hoy están allanados los caminos para un imperio de tiranos de gigantesca grandeza, de dimensiones colosales, terribles, capaces de transformar el mundo” (*Sobre la dictadura*, discurso de 4 de enero de 1849).

Aunque el Anticristo se vislumbra más claramente a medida que el poder se concentra, no podemos llamar Anticristo con seguridad a una determinada personalidad histórica, porque actualmente no podemos prever si en el futuro ocurrirán concentraciones de poder mayores y más terribles. Sólo cuando ocurra el fin, se podrá ver retrospectivamente y decir con certeza quién fué el Anticristo. Pero se podría afirmar que tiene sus precursores y se podría sospechar que son las poderosas figuras de la política anticristiana. El cristiano no será sorprendido por ninguno de ellos, porque sabe por la Sagrada Escritura que están llegando incesantemente.

Agreguemos todavía que la idea del Anticristo perdió su poder escatológico en la Edad Media al ser identificado no con una figura del futuro, sino con una del presente y con determinadas personalidades de la política o de la Iglesia. La idea del Anticristo se convirtió así en centro de polémica y perdió su seriedad. Cuando los amalricanos, hacia 1200, equipararon el papado al Anticristo,

bajo la influencia de la filosofía y teología de la historia de Joaquín de Fiore, O. F. M. (Petrus Johannes Olivi, Angelo de Clarenó), el papado y la Iglesia romana fueron combatidos como Anticristos. Esta tesis fué decididamente repetida por Wicleff y Hus.

Desde 1522 Lutero defendió con gran pasión la idea de que el papa era el Anticristo, porque falsificaba el Evangelio y ponía su propia autoridad sobre la palabra de Dios. Mientras que la interpretación luterana del papado era aprovechada como arma importantísima en la lucha confesional de la Reforma, sobre todo por el centurión de Magdeburgo (Flacius), en el neoluteranismo se aminoró la identificación viendo en el papado un precursor del Anticristo. La teología católica de controversia se mantuvo lejos de la tesis de que Lutero fuera el Anticristo. Sin embargo, lo llamó su precursor. El pietismo cree que todo cristianismo petrificado es el Anticristo. Véase H. Tüchle, Art. *Antichrist*, *LThK* (1957, 2.ª edic.), 636-38.

APARTADO 4.º

ESTADO CAOTICO DEL MUNDO

El Anticristo intenta crear un orden político, económico y religioso unitario que abarque a todo el mundo. Pero, aunque los hombres casi sin excepción reciban jubilosamente el programa de un estado, una economía, una religión, pronto tendrán que darse cuenta de que el orden del Anticristo es un falso orden, que lleva en sí el germen del terror y de la confusión (cfr. Solowjow, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, 1946).

El Anticristo usa el poder concentrado en él para la *destrucción* y no para la construcción. Del mismo modo que la rebelión de los hombres al principio de su historia se ha demostrado como enemiga de la vida, el poderío del Anticristo, formado al fin de los tiempos, provocará también la destrucción fatal del mundo. No será capaz de producir el orden ateo al servicio del hombre, instaurado en nombre del mundo y no en nombre de Dios (*Io.* 5, 43), sino que provocará el caos. El Anticristo, que promete al mundo una gloria anticristiana, en vez de traer un paraíso, hará del mundo un cementerio. No podría ser de otra manera. El Anticristo es el lugarteniente del corruptor y embaucador del mundo (*Apoc.* 10, 12; *Doctrina de los*

Doce Apóstoles, 16, 4). El contradictor pone en movimiento contra la comunidad de Cristo los poderes enemigos de la creación: guerra, hambre y muerte. Pero los poderes caóticos desencadenados se vuelven contra él mismo. El mundo configurado por el Anticristo está condenado a la autoaniquilación. La peste, el hambre y la guerra, el terremoto y el granizo, las epidemias, la muerte y el tormento son presagios de la vuelta de Cristo. Siempre habrá tribulación; pero, cuando la historia llegue a punto muerto de forma que los hombres se encuentren sin salida y estén rígidos de desesperación, volverá el Hijo del Hombre.

Cristo profetizó las tribulaciones venideras en su discurso sobre el juicio final. Se sirve para ello en gran parte de las ideas apocalípticas contemporáneas. Ya hemos citado los textos anteriormente.

El fin del mundo se ve con especial claridad, y a la vez es obrado, en la muerte de Cristo. Como Cristo es el segundo Adán (*I Cor.* 5, 45), su vida, muerte y resurrección tienen importancia decisiva para toda la creación. Cristo creó un nuevo comienzo para la humanidad y para el cosmos, y a la vez puso fin con ello a su figura actual. En su muerte se representa y confirma la inevitable caducidad de la creación. Si El mismo, Hijo de Dios, entrado en la historia humana a que en su núcleo personal más íntimo no tenía parte alguna en la muerte, se tuvo que someter al destino de la muerte en la naturaleza humana asumida por El y formada de la materia de la tierra caída en maldición, no hay esperanza alguna para la creación de poder sustraerse al destino mortal. La cruz selló de nuevo su destino de muerte. En la cruz de Cristo la muerte reveló su validez íntima y su indiscutible seriedad.

Desde que fué levantada en el mundo la cruz de Cristo, la caducidad del mundo aparece más que antes como ineludible elemento estructural de la creación. "Pasa la apariencia del mundo" (*I Cor.* 7, 31). La cruz de Cristo es el centro del mundo que atrae hacia sí toda la realidad. Expresión de esta situación son todas las catástrofes. En la destrucción de ciudades y casas, en la catástrofe de países y reinos se revela continuamente que el cosmos está bajo la ley del Gólgota. El cuerpo moribundo de Cristo se dibuja en la destrucción a que están entregadas las cosas de este mundo. Por la cruz de Cristo está condenado en último término al fracaso cualquier intento del cosmos de alcanzar su figura definitiva por sus propias fuerzas. El mundo existe en estado de decadencia. Es una realidad en demolición.

Así se entiende que las epístolas de los apóstoles hablen de la

inminente catástrofe de la creación como de un evidente suceso del futuro. En ella acentúan la relación existente entre la caducidad del hombre y la caducidad del mundo material. Según la descripción de la Escritura, el hombre es responsable de la creación. Esta participa del destino del hombre. Pues el hombre es la idea primera y preferida de Dios. Todo lo demás fué pensado y creado por Dios por amor al hombre. Cfr. la doctrina de la creación.

Con máxima claridad atestigua esta situación San Pablo. Escribe a los romanos (8, 18-22): "Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, en la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta gime y siente dolores de parto."

Como hemos visto en la doctrina de la creación, a las criaturas no humanas tampoco las ha sido prometida la libertad de la muerte. Pero antes del abuso de la creación por parte del hombre la muerte tenía para el mundo otra significación. Era el modo en que una cosa servía a otra con evidente entrega hasta ser consumida en su propio ser y vida. Por el pecado, en cambio, fué introducida en la creación la muerte, que es una imagen del pecado, que, por tanto, es absurda para la mirada superficial del hombre ignorante del pecado (*Rom.* 5, 12). La caducidad es representativa para la creación. A cualquier parte que se vuelva la mirada del hombre encuentra caducidad y corrupción. La creación no puede dar la vida gloriosa ni representarla simbólicamente. Todo lo que puede producir es vida mortal. La creación presta al hombre su servicio mortal contra su voluntad.

Algún día se cumplirá radicalmente el destino de muerte en la creación misma. A la vez se cumplirá el servicio mortal que presta al hombre en la aniquilación a que será entregada por su ateísmo (*Apoc.* 6; 8; 9; 11; 15; 16).

Como el pecado es la causa de que se agudizara el destino caduco de la creación, este destino significa para el mundo un estado extraño. San Pablo oye justamente cómo la creación gime bajo este estado. Presiente cómo anhela la creación su libertad. Como el hombre es el centro decisivo del cosmos, el anhelo de la creación por su libertad se convierte en anhelo por la liberación del hombre.

Si el hombre desoyera esa lamentación de la naturaleza, si tratara de explicarla desde el punto de vista científico exclusivamente, no sólo demostraría una falta de sensibilidad, sino que haría injusticia a la naturaleza y faltaría a la responsabilidad que tiene frente a ella.

Según el *Apocalipsis* de San Juan, llega la hora en que el cielo y la tierra huirán del hombre hacia la catástrofe (*Apoc.* 20, 11). San Juan ve hundirse el actual modo de existencia, la forma existencial de nuestra experiencia. Nada se conservará de ella en el nuevo eón. Las “primeras” cosas desaparecen (*Apoc.* 21, 4. 1).

El testimonio de la Sagrada Escritura sobre el fin del mundo sólo será rectamente entendido si tal fin es considerado como un proceso de transformación, como los dolores del parto (*Rom.* 8, 22) de una nueva figura de la creación. Esto se expresa claramente en los textos citados hasta ahora. Se ve con especial claridad en unas palabras de la segunda *Epístola de San Pedro*. Dice: “Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay. Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversación y en vuestra piedad, en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos en llamas se derretirán? Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor” (*II Pet.* 3, 10-13).

El *Apocalipsis* continúa las profecías de Cristo en terribles visiones. En los símbolos de los cuatro jinetes (*Apoc.* 6, 1-8) se revelan la necesidad y la desgracia que pertenecen al tiempo mesiánico de la salvación, porque a él pertenecen los poderes de la muerte y del diablo ya derrotados, pero no aniquilados. El vidente contempla cómo sobre la tierra no puede irrumpir ninguna desgracia, si Dios no lo permite. El primer jinete monta un caballo blanco. Cabalga de victoria en victoria. Es símbolo del imperialismo y militarismo. Hace la guerra por amor a la guerra, para satisfacer su sed de poder, para esclavizar a los pueblos y dominar el mundo. Al segundo jinete, que cabalga en caballo bayo, se le ha dado el poder de arrebatarse la paz. Enciende la lucha de todos contra todos. Los hombres rabian unos contra otros en guerras civiles. Sigue el jinete del caballo negro. Trae consigo la carestía y el hambre. El último caballo lívido de color verdoso-amarillento lleva el peor jinete: la muerte. Hace triunfante su cosecha, cuando una

cuarta parte de la tierra se ha convertido en campo de cadáveres (*Apoc.* 6, 8). Los cuatro jinetes están al servicio del Omnipotente. El los llama y El los detiene. Son precursores del juicio final.

A los portadores históricos de desgracias se unen los *poderes funestos de la naturaleza*. Son precursores y preludio del fin del mundo. Cristo lo profetizó y San Juan ve su actividad. Los hombres se paralizan de terror ante la irrupción de los poderes naturales, de terremotos y tormentas, trastornos del cielo y de la tierra y ya no queda nada de su anterior seguridad y creencia de que nada necesitaban. La angustia hace iguales al rey y al esclavo. Los portadores del poder político, económico, militar y social quedan tan desvalidos como los pobres y pequeños. "Los reyes de la tierra, y los magnates, y los tribunos, y los ricos, y los poderosos, y todo siervo, y todo libre se ocultaron en las cuevas y en las peñas de los montes. Decían a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero, porque ha llegado el día grande de su ira, ¿y quién podrá tenerse en pie?" (*Apoc.* 6, 15-17). La desgracia es tan terrible que los vanidosos y conscientes pecadores se esconden en las cavernas y en las grietas de las rocas como animales atemorizados y prefieren ser enterrados entre las moles de piedra a ser llamados al juicio de Dios. Sienten que en las catástrofes naturales los llama Dios, que fué llevado al matadero como un cordero, que fué insultado con risas y sarcasmos y era débil porque quería ser débil, pero que ahora se presenta airado y haciendo temblar a sus enemigos (*Lc.* 19, 27).

La corrupción saldrá de todos los elementos que están al servicio del hombre. Tierra y mar, ríos, olas, estrellas, agua, fuego, hierro se convertirán en instrumentos de la justicia divina (*Apoc.* 8, 7-12; 9, 1-19). Es especialmente significativo el hecho de que los árboles serán destruidos, ya que a ellos está unida la esperanza de vida; su muerte sella el fin de esa esperanza (cfr. la narración paradisíaca del árbol de la vida y la parábola de la vida y de los sarmientos). Los hombres buscarán la muerte para escapar de tan terribles tormentos, pero la muerte los huirá.

Quien inflige todo eso a los hombres es el príncipe del infierno, que tiene las llaves del abismo. Los hombres le han vendido su alma al desligarse del dominio de Dios y él ejerce sobre sus sometidos un poder atormentador. Pero también él es instrumento de Dios, que quiere convertir a los hombres antes del fin de su historia. Pero los hombres no se convertirán, aunque la justicia de Dios les infunda angustia y temor, sino que se obstinarán en su orgullo.

Prefieren la vida independiente y atea a la adoración de Dios y aguantan el tormento, que es peor que la muerte (*Apoc.* 9, 20). El misterio del pecado se revela aquí en toda su abismal incomprendibilidad. En vez de reconocer los justos juicios de Dios, los hombres se rebelan furiosos contra El. Habían creído poder ignorarlo y reírse de El impunemente y ahora son pisoteados, porque Dios no permite que se rían de El. Pero su furor es el grito de un impotente (*Ps.* 2, 4).

APARTADO 5.º

IMPORTANCIA DE LOS SIGNOS

La Revelación testifica que los sucesos descritos precederán a la segunda venida de Cristo, pero no dice cuánto tiempo pasará entre ellos y la vuelta de Cristo. Tampoco nos pone en situación de decir que una determinada situación histórica cumpla las profecías de Cristo. En cierto sentido, las profecías de Cristo se cumplen en cada generación. Por eso pudieron los primeros cristianos tener por inminente la vuelta de Cristo en razón de sus experiencias históricas, y lo mismo pensaron los del año mil, y los del siglo XVI y lo mismo piensan los cristianos de nuestros días. Cada generación puede sospechar que los presagios se cumplen en su tiempo. Pero sería desmesurado querer afirmar categóricamente que tal día es el tiempo profetizado por Jesús. Ocurrirá cuando menos se espere, lo mismo que la primera venida de Cristo sorprendió a los contemporáneos, a pesar de las profecías del AT. Cristo aparecerá a la vez que el día tanto tiempo esperado y deseado y los cristianos no se asustarán; en él sentirán el cumplimiento de todas las esperanzas que, en parte conscientes y en parte inconscientes, vivieron siempre en sus corazones.

Los presagios no son invalidados a pesar de su incertidumbre. Para quien oye en la fe, las palabras del Señor son amonestaciones de continua vigilancia; recuerdan que el Señor puede venir a cualquier hora, que el tiempo debe ser aprovechado. Aunque Cristo tarde todavía dos mil años, no hay ninguna garantía de que el mundo vaya a durar milenios. Los signos comprendidos e interpretados por la fe enseñan a ver los acontecimientos a la luz de la vuelta del Señor. Eliminan la tentación de vivir demasiado seguros y tranqui-

los en este mundo y en su cultura, de confiar en un continuo progreso, de considerar las catástrofes como simples accidentes pasajeros, de creer que la vuelta del Señor es una posibilidad lejana e indeterminada. Aunque se puede sospechar que es inverosímil que el tiempo de la humanidad redimida dure sólo dos mil años, cuando el de la humanidad irredenta duró muchos milenios, aunque es probable que la Iglesia esté en su infancia, se nos exige continua vigilancia y preparación.

La vuelta del Señor implica la plenitud definitiva de la creación. Tal plenitud definitiva, por su parte, es un proceso corporal y colectivo (no colectivista) y un estado de él proveniente. La creación llegará a plenitud cuando sea reformada conforme a la imagen de su Cabeza. Pero esto implica la glorificación corporal y la comunidad de todos los santos. Nadie vive, por tanto, en plenitud definitiva y felicidad perfecta antes de la resurrección de los muertos y de la plenitud de los predestinados.

§ 297

La resurrección de los muertos: su facticidad

1. La Resurrección como verdad revelada

La muerte significa *el fin irrevocable de la existencia temporal-histórica del hombre*. Tiene significación transformadora no sólo para el cuerpo, sino para el alma. Es cierto que libra al alma de la carga de lo material. Pero sería malentender la concepción cristiana de la muerte, ver en ella solamente la liberación del espíritu. La idea de que la muerte consiste en que el espíritu sale de la cárcel del cuerpo tiene su origen en círculos no cristianos (cfr. § 130). Según la nueva idea cristiana, la muerte es el fin definitivo de la forma espacial y temporal de vida del hombre corpóreo-espiritual. Aunque el alma no se destruye como el cuerpo, sino que pervive, también sufre una profunda transformación. Es un misterio impenetrable cómo el alma, que es capaz de tener cuerpo e incluso está ordenada a él, puede vivir sin él. Sólo se puede explicar por una especial intervención de Dios (cfr. § 127).

Aunque la muerte sea un duro fin irrevocable, es a la vez el

comienzo de una nueva forma de vida. Con la muerte empieza la "otra vida", que por esencia no es sólo vida del espíritu, sino de todo el hombre, compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es asumido en la nueva forma de existencia. Mientras el alma transformada vive sin cuerpo, su perfección y plenitud no logran la última configuración y madurez. La plenitud perfecta se logra sólo cuando el hombre total con cuerpo y alma participa de la vida gloriosa de Cristo. La participación del cuerpo en esa vida es concedida mediante la resurrección de los muertos.

Es dogma de fe que *al fin de los tiempos todos los hombres serán resucitados con sus cuerpos.* La Iglesia ha confesado su fe en ese decisivo suceso futuro muchas veces y especialmente en el símbolo apostólico, en el atanasiano, en el Concilio constantinopolitano del año 381 y en el Lateranense del 1215: D. 2. 14. 40. 86. 429; cfr. D. 16. 20. 30. 242. 287. 347. 427.

La resurrección de los muertos es *una convicción característica de la fe cristiana.* Según la Revelación, la salvación se completa en el cuerpo. La plena filiación es, según testimonio de San Pablo, la salvación del cuerpo (*Rom.* 8, 18). El Hijo de Dios apareció en figura corporal determinada espacial y temporalmente, vivió, murió y resucitó, y también el hombre participará con su cuerpo en la vida divina. *Prototipo* de esa salvación plena y perfecta es Cristo resucitado y a la vez es *causa eficiente* de la resurrección de todos. El resucitó de entre los muertos y subió a los cielos como Cabeza de la Iglesia y de la Creación; es el Primogénito, a quien seguirán todos los demás (*Rom.* 8, 29; *I Cor.* 15, 20; *Col.* 1, 18; 8, 9). El es el Principio (*Io.* 8, 25). Lo que en El sucedió, debe suceder en todos. El es para todos el Principio de la vida (*Hebr.* 2, 10). Toda la historia y el universo participarán de la resurrección de Cristo. La tierra fué sometida a caducidad por culpa del pecado; gracias a Cristo se ha convertido en creación nueva (*Gal.* 6, 15).

Al resucitar Cristo fueron infundidas a la creación fuerzas que empujan hacia una nueva configuración del hombre y del mundo. La resurrección y ascensión de Cristo alcanzarán plenitud de ser y sentido, cuando las formas naturales del mundo sean conducidas a su configuración definitiva, por gratuita intervención de Dios; es decir, cuando ocurran la resurrección y glorificación de los hombres y del mundo.

La relación entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos—y la de todos los hombres también—es tan estrecha que hay que decir que si los cristianos no resucitan, Cristo tampoco resu-

citó (*I Cor.* 15, 13). Pero entonces es charlataneria vacía el testimonio cristiano del Apóstol, que es predicación del Señor crucificado, resucitado y glorificado (*I Cor.* 15, 14); entonces los Corintios no han sido salvados. Salvación significa comunidad con el Señor glorificado, que venció y superó el pecado y la muerte. La fe en la futura resurrección de los muertos es, por tanto, el desarrollo de la fe en Cristo resucitado.

En esta relación se hace patente que *fuera de la fe en Cristo* no puede haber plena fe en la resurrección corporal de los hombres, y viceversa, que la fe en la resurrección de los muertos distingue esencialmente al Cristianismo de todas las demás esperanzas no cristianas de inmortalidad; y la distingue no sólo de las concepciones que hacen consistir la inmortalidad en la pervivencia en los sucesores o en la fama de las acciones y obras, sino también de las escuelas religiosas y filosóficas, que sólo conceden la inmortalidad del alma y para las que el espíritu es lo esencial y el cuerpo lo inesencial o accidental.

La fe en la resurrección de los muertos tiene que *parecer absurda* a todo el que no cree en la resurrección de Cristo. Para los creyentes en el mundo y en la naturaleza es un grave escándalo; lo que ellos ven es sólo el ritmo continuo de vida y muerte. La doctrina de que el hombre pervivirá corporalmente está más allá de lo que la razón humana puede aprehender con sus métodos de conocimiento. Día a día hace el hombre la experiencia de que la materia es la razón de la caducidad y transitoriedad. Mientras la razón sea considerada como la única medida del juicio y del acontecer, la esperanza en la resurrección tiene que parecer contradictoria a la razón y a la experiencia.

En la burla de esta doctrina se unieron los *librepensadores judíos* que alardeaban de piedad y los *griegos* orgullosos de su saber, por muy contrarios que fueran en otras cosas. Los saduceos intentaron ridiculizar la fe en la resurrección con la capciosa pregunta de a quién pertenecería después de la resurrección una mujer que hubiera tenido siete maridos en su vida terrena (*Mt.* 22, 23-33).

Por la primera Epístola de San Pablo a los Corintios sabemos cuán difícil les parecía a los griegos el afirmar la resurrección del cuerpo como un hecho futuro y no sólo como una metáfora. No tenían buenos antecedentes para ese mensaje, ya que creían que el cuerpo es cárcel del alma. A eso se añade la opinión, nacida con el sincretismo helénico y plenamente desarrollada en el gnosticismo, de que el cuerpo es la sede del mal y, por tanto, malo en sí y por esencia. Con estos supuestos tenía que parecer más que problemático

que de veras fuese deseable que el cuerpo perviviera. En la comunidad cristiana de Corinto había fieles que no negaban formalmente la resurrección, pero intentaba espiritualizarla en armonía con la atmósfera intelectual en que vivían.

En Atenas tuvo San Pablo, al predicar su primer sermón, experiencias todavía peores. Cuando habló en el Areópago—sede de la cultura griega y lleno todavía de signos y monumentos de la religión griega—sobre la providencia, que determina la historia, del Dios desconocido al que veneraban y al que cantaban sus poetas, los atenienses escucharon con gusto; los oídos de un griego, creyente de mitos y orgulloso de la razón, podían todavía soportar ese mensaje; pero cuando San Pablo quiso llevarlos más allá de la naturaleza adorada por ellos hasta un Dios distinto del mundo, que tiene poder para romper el anillo de la naturaleza resucitando a los muertos, ya no lo tomaron en serio; se echaron a reír y le mandaron a casa (*Act.* 17, 32).

Cosa parecida le ocurrió a San Pablo ante el lugarteniente Festo y el rey Agripa. Cuando en su discurso de defensa aludió a la resurrección de los muertos, Festo dijo: “Tú deliras, Pablo. Las muchas letras te han sorbido el juicio” (*Act.* 26, 24).

Debido a la significación central que tiene en el dogma cristiano la fe en la resurrección, se explica que la polémica contra el Cristianismo se concentre especialmente en la doctrina sobre ella. Es atacada con más fuerza e inmediatez que los demás dogmas por todos los intentos de “desmitologizar” el Cristianismo. Orígenes tuvo que defenderse contra los sarcasmos del gnóstico Celso, a propósito de la fe en la resurrección. San Agustín hacía observar a sus lectores que en ningún punto tenía la fe cristiana tantos contradictores como en la revelación de la resurrección de la carne (*Explicación del Salmo*, 88, 2. 5) y aconsejaba a los cristianos no dejarse instruir en ese punto por los filósofos, sino por la Sagrada Escritura (*De Trinitate*, lib. 4, sec. 23).

Se necesita, pues, una conversión del pensamiento para poder afirmar la revelación de la resurrección de los muertos. Quien intente pensar y valorar desde Dios, encontrará en esta verdad una feliz demostración de la omnipotencia y amor divinos y una fuente de la más osada esperanza en la plenitud humana.

2. Testimonio de la escritura

A. Antiguo Testamento

En los *primeros libros del AT* no encontramos ninguna alusión clara a la resurrección corporal. Lo que dice Isaías (25, 8 y 26, 19-21) tampoco se refiere a la resurrección de los muertos, sino a la resurrección del poder y gloria terrenos del pueblo. Tampoco Job (19, 25-27), según el texto original, es un testimonio a favor de la resurrección; fué la traducción de San Jerónimo lo que dió ocasión a entenderlo como tal. La mayoría de los Santos Padres no lo usan. En el texto original significa que Job espera la curación y recuperación de su vida corporal. En una imponente visión contempla Ezequiel la reanimación de huesos muertos (37, 1-14). Muchas veces se ha interpretado este texto como testimonio de la resurrección de los muertos al fin de la historia. Pero tampoco habla de la resurrección de los muertos, sino del retorno de la gloria terrena del reino. Dios mismo devolverá al pueblo su perdida libertad y grandeza.

La resurrección de los muertos está, sin embargo, claramente testificada en el libro de Daniel (*Dan.* 12, 1-3). Es prometida a los piadosos para alegría suya, y a los ateos se les amenaza con ella para tormento. También el autor del libro de la Sabiduría entrevé la resurrección (4, 20-5, 14). Hacia el año 200 antes de Cristo, la fe en la resurrección todavía no es patrimonio común de los creyentes viejotestamentarios. Pero poco después la conciencia de la mayoría de los creyentes se llena de esa fe. En tiempo de Cristo la profesan los piadosos (*Io.* 11, 24; *Mt.* 22, 23-33; *Lc.* 20, 27; *Mc.* 12, 18-27; *Act.* 4, 11). Cristo aclara y lleva a plenitud la revelación viejotestamentaria.

Es muy discutida y todavía no ha sido resuelta con seguridad la cuestión del *origen de la fe viejotestamentaria en la resurrección*. ¿Es derivada de una de las culturas circundantes, de la egipcia, babilónica o persa? Sería imposible. Se podría suponer que en las esperanzas de resurrección de los pueblos extrabíblicos perduraba un resto de la revelación originaria. Si los autores escriturísticos la hubieran derivado, tal proceso incluiría el haber liberado a esa verdad de todas las deformaciones mitológicas y politeístas, que la ocultaban en las culturas dichas.

Por lo que respecta a la cuestión de hecho, la derivación real

contrasta con la observación de que la imagen viejotestamentaria de la resurrección se distingue esencialmente de las ideas egipcias, persas y babilónicas. La religión egipcia no conocía en general más que una vida aparente en el sepulcro. Según la doctrina persa, la vida posterior a la muerte se desarrolla en las formas sensoriales corrientes.

La fe en la resurrección de los muertos sólo puede ser explicada por una intervención inmediata de Dios en forma de una revelación especial. Las esperanzas de resurrección nacidas en la cultura religiosa del antiguo Oriente fueron, sin embargo, atmósfera favorable para la evolución de esa creencia. Antecedente favorable para su desarrollo fué, sobre todo, la *idea de recompensa*, que tiene su puesto y razón en la fe viejotestamentaria. Los creyentes viejotestamentarios se apasionan ante el problema de por qué a los malos les va muchas veces bien en esta vida y a los buenos les va mal. En la vida terrena no hay ninguna compensación entre piedad y destino. Frente a la amenazadora desesperación de la justicia divina se levanta la esperanza de que lo que no ocurre en la vida terrena ocurrirá después de la muerte; entonces se dará al bueno la recompensa merecida y al malo su correspondiente castigo. La remuneración no puede ocurrir con plena realidad, de no pervivir el hombre corporalmente.

B. *Nuevo Testamento*

En el NT, la resurrección es prometida muchas veces. En un banquete explicó Cristo que el amor de ayuda, basado en el principio de la reciprocidad, carece de valor ético; sólo el amor practicado sin esperanza de recompensa sobrevivirá a la transitoriedad y ayudará a los hombres en la plenitud de su vida, cuando ocurra la resurrección de los justos (Mt. 14, 12-14). A la misma conclusión se llega en la polémica con los saduceos antes citada. Cristo contesta a los que le preguntan, que a pesar de su suficiencia se encuentran en un gran desconocimiento de la Teología; no saben que la vida de los resucitados no es la continuación de la vida corporal terrena, sino que en la resurrección ocurre una gran transformación, que tendrá como efecto que los hijos de la resurrección no se volverán a desposar. La forma matrimonial de existencia no será ya necesaria en la vida futura; en esta vida es necesaria para que no se acabe el género humano. Pero quienes resuciten, serán inmortales. Su modo de ser es en eso igual al de los ángeles. Cristo

invoca a favor de la doctrina de la resurrección de los muertos el testimonio de Moisés, tan apreciado por los saduceos. Si le hubieran entendido realmente, deberían saber que Moisés hace por lo menos una alusión a la resurrección de los muertos al hablar del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y decir que no es Dios de muertos, sino de vivos (*Ex.* 3, 6; *Mt.* 22, 23-33; *Mc.* 12, 18-27; *Lc.* 20, 27-40).

Según San Juan, quien oiga la voz de Cristo participará de la vida venidera; “En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen, vivirán. Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dió también al Hijo tener vida en sí mismo, y le dió poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del Hombre. No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el mal para la resurrección del juicio. Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.”

Mientras que según este texto la resurrección a la futura vida transformada se funda en la obediencia a la palabra, en el discurso en que promete la Eucaristía, Cristo la funda en la fe y en el comer su carne y beber su sangre. “Y ésta es la voluntad del que me envió, que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna y yo le resucitaré en el último día” (6, 39-40). “El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí” (6, 54-57).

Estos textos dan testimonio de que la resurrección a la vida corporal glorificada está condicionada por la unión a Cristo, que es a su vez producida por la fe en El y se intensifica en la recepción de la Eucaristía.

El más amplio de los testimonios neotestamentarios sobre la resurrección nos lo ofrece San Pablo en la primera Epístola a los Corintios. San Pablo toma posición frente a la duda propalada por

Corinto respecto al mensaje de la futura resurrección de los muertos (*I Cor. 15*):

“Os traigo a la memoria, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvos, si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano, pues a la verdad os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fué sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce. Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y algunos murieron; luego se apareció a Santiago, luego a todos los Apóstoles; y después de todos, como un aborto, se me apareció también a mí. Porque yo soy el menor de los Apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. Pues, tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído. Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan ni Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo percieron. Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres. Pero no: Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren. Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo; el primero Cristo; luego los de Cristo cuando El venga; después será, en fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder. Pues preciso es que El reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo reducido a la nada será la muerte, pues ha puesto todas las cosas bajo sus pies. Cuando dice que todas las cosas están sometidas, evidentemente no incluyó a aquel que todas se las sometió; antes cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas. Por otro lado, ¿qué sacarán los que se bautizaron por los muertos? Si en ninguna manera resucitan los muertos, ¿por qué se bautizan también por ellos? Y nosotros mismos, ¿por qué estamos siempre en peligro? Os lo aseguro, hermanos, por la gloria que de vosotros tengo en Jesucristo nuestro Señor, que cada día muero. Si por solos motivos humanos luché con las fieras en Efeso, ¿qué me aproveché? Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos. No os engaños. Las conversaciones malas estragan las buenas costumbres. Volved, como es justo, a la cordura y no pequéis,

porque algunos viven en la ignorancia de Dios. Para vuestra confusión os lo digo. Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace, sino muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo, o algún otro tal. Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas del propio cuerpo. No es toda carne la misma carne, sino que una es de los hombres, otra la de los ganados, otra la de las aves y otra la de los peces. Y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres. Y uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los terrestres. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor. Pues así la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en ingnomia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra cuerpo animal y se levanta un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual. Que por eso está escrito: El primer hombre "Adán" fué hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual. El primer hombre fué de la tierra, terreno; el segundo hombre fué del cielo. Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial. Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Voy a declararos un misterio: no todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta—pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados. Porque es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?

El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado la Ley. Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. Así, pues, hermanos míos muy amados, manteneos firmes, incommovibles, abundando siempre en la obra del Señor, teniendo presente que vuestro trabajo no es vano en el Señor" (I Cor. 15, 1-58).

Según este texto, también San Pablo ve garantizada la resurrección en la comunidad de vida con Cristo. Aquí se destaca un *leitmotiv* de su teología: lo que sucedió a Cristo, les sucede también a los cristianos, ya que Cristo es el primogénito, a quien siguen los demás. El cristiano, como hemos dicho en el tratado de la Gracia, está en el ámbito de acción de Cristo; participa de la muerte, resurrección y ascensión de Cristo. Gracias a la muerte de Cristo recibe un golpe de muerte en el bautismo y por el mismo

bautismo, según el testimonio de San Pablo, resucita con Cristo y es trasplantado al cielo (*Rom.* 6; *Eph.* 2, 6; *Col.* 2, 12).

La participación en la resurrección de Cristo es oculta mientras dura la vida de peregrinación. Pero lo obrado ocultamente por el Bautismo y por los demás Sacramentos—especialmente por la Eucaristía—será revelado el día en que lleguen a pleno desarrollo las fuerzas de resurrección infundidas en el hombre.

La resurrección completará así lo empezado en la vida de peregrinación. Cristo resucitará, por su poder, a quienes estuvieron unidos a El y llenos de El en esta vida (*I Cor.* 6, 14; *II Cor.* 4, 14). Ya ahora pertenecen a la comunidad celestial en la que Cristo entró al subir a los cielos y no como añadidos, extraños o extranjeros, sino como conciudadanos y domésticos (*Eph.* 2, 11-20; *Hebr.* 11, 8-10; 11, 13-16; 12, 22; 13, 14). Ahora viven aquí en tiendas, es decir, en casas construídas para una estancia fugaz y pasajera; su verdadero domicilio está en el cielo. Cristo, el Primogénito, tiene ya su morada allí (*Col.* 1, 16; *Eph.* 1, 19-23; *Phil.* 2, 9-11) y preparan para los suyos moradas eternas e indestructibles, no expuestos a los ataques de la transitoriedad e inseguridad (*Io.* 14, 2-4). Cuando vuelva, configurará a los suyos según su propia imagen y los revestirá de su gloria y les asignará el rango que les corresponde (*Rom.* 4, 17; 8, 11; *Col.* 2, 12). Con su nueva figura podrán vivir en las moradas preparadas por Cristo.

Con la mirada puesta en ese futuro advierte y consuela San Pablo a los Filipenses: “Porque somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de vuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas cosas” (*Phil.* 3, 20-21). Dios mismo obrará ese estado, haciendo en todo el mundo lo que hizo en Cristo. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en El. Esto os decimos como palabra del Señor: Que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron, pues 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. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras” (*I Thess.* 4, 14-18).

Aunque este texto de San Pablo—como los demás testimonios

suyos—habla de la resurrección de los muertos con los medios de una imagen del mundo que no es la nuestra, el hecho de una existencia corporal futura está testificado sin lugar a dudas.

Aunque los textos paulinos podrían a primera vista dar la impresión de que sólo resucitarán los que están unidos a Cristo, la Escritura habla claramente de la *resurrección de todos los hombres* (Io. 5, 28; Act. 24, 15; I Cor. 15, 22; Mt. 13, 41). El sentido y modo de la resurrección son, sin embargo, completamente distintos en los buenos y en los pecadores. Véase el próximo párrafo.

La resurrección de los muertos derrotará definitivamente a la muerte. “Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras. La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; ésta es la segunda muerte, el estanque de fuego, y todo el que no fué hallado escrito en el libro de la vida fué arrojado en el estanque de fuego” (Apoc. 20, 13-14). San Juan contempla a la muerte como ser personal enemigo de la vida. Durante todo la historia tiene un terrible poder. Todos se la someten: individuos y comunidades, poderosos, ejércitos y pueblos. Este enemigo del hombre se mantendrá hasta el fin, pero también será vencido (I Cor. 15, 39).

Sobre la relación entre la resurrección venidera y la resurrección de Cristo pueden verse los §§ 158 y 164; sobre la relación entre la resurrección futura y los Sacramentos, especialmente el de la Eucaristía, pueden consultarse los §§ 238, 259 y 261.

3. Testimonio de los Santos Padres

En la época de los *Santos Padres* se redactaron libros enteros dedicados a la resurrección de la carne. La fe en esa verdad tantas veces testificada nos sale al encuentro en las actas de los mártires, en las inscripciones y pinturas de las catacumbas y en la veneración tributada a los cuerpos de los muertos.

La fe de los Santos Padres en la propia resurrección, arraiga en su fe en la resurrección de Cristo. San Irineo bosqueja la doctrina de San Pablo de la manera siguiente (*Adversus Haereses*, lib. 3, cap. 19, sec. 1): “Quien no cree en el Emmanuel de la Virgen, no recibe el regalo de la vida eterna; no es hecho partícipe de la palabra de incorrupción, sino que permanece en la carne mortal y está sometido a muerte, porque no toma la medicina de la vida. A ellos se dirige el Logos aludiendo a su gracia: Os he dicho que todos sois dioses e hijos del Omnipotente; pero

vosotros moriréis como hombres. Así habla el Señor a quienes no aceptan el regalo de la filiación, sino que desprecian la Encarnación del Logos divino, engañando a los hombres sobre su dignidad divina y siendo desagradecidos al Logos divino, que se encarnó por amor a ellos. Pues el Logos divino se encarnó y el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre para que el hombre aceptara el Logos e incorporado al estado de filiación se hiciera hijo de Dios. Pues no habríamos podido recibir la perennidad y la inmortalidad, si no hubiéramos sido unidos a la inmortalidad de la perennidad. Pero ¿habríamos podido ser unidos a la perennidad y a la inmortalidad si la inmortalidad y la perennidad no hubieran sido antes lo que nosotros somos, para que lo pasajero fuera devorado por lo perenne y lo mortal por lo inmortal y nosotros recibiéramos la aceptación para el estado de hijos?”

4. *Testimonio de la liturgia*

La liturgia eclesiástica atestigua tanto la fe en la resurrección de los muertos como su importancia para la realización de la fe cristiana. El prefacio de la misa de difuntos dice, en efecto: “En verdad es digno y justo, equitativo y saludable darte gracias siempre y en todas partes, Señor, Santo Padre, Omnipotente, Eterno Dios: por Cristo Nuestro Señor. En El nos brilla la esperanza de una bienaventurada resurrección. Aunque nos contrista nuestra suerte mortal cierta, nos consuela la promesa de la futura inmortalidad. Pues a tus fieles, Señor, no les puede ser quitada la vida, sino transformada. Cuando este albergue de su peregrinación por la tierra se convierta en polvo, les estará preparada una eterna morada en el cielo.” Este texto expresa que sólo la resurrección del último día y la nueva vida que con ella comienza se presenta en la forma suprema de la plenitud.

5) *Testimonio de la antropología y de la cristología*

Bajo el supuesto de que la resurrección de los muertos sea atestiguada como revelación por la Sagrada Escritura, puede fundarse también por la cristología y por la antropología. Por lo que respecta a la segunda fundamentación, el hombre es un compuesto de cuerpo y espíritu (veáase § 130). Así es interpretado en el AT y NT. El alma espiritual es, como antes hemos visto, el principio configurador del cuerpo. Esto vale de tal manera, que es un profundo misterio cómo el alma espiritual ordenada al cuerpo con el que constituye la totalidad del hombre puede existir sin cuerpo. De ello habla-

remos extensamente en el § 301. En todo caso, la estrecha relación de espíritu y cuerpo hacen que sea congruente que la plenitud del hombre alcance no sólo al espíritu, sino también al cuerpo. A San Pablo le intranquiliza la idea de que tenga que seguir viviendo sin cuerpo (*II Cor. 5, 5-9; Phil. 3, 12-14*). El alma que sobrevive a la muerte anhela, a consecuencia de su ordenación ontológica del cuerpo, su unión con él. Sólo la glorificación corporal satisfará esa relación ontológica y la espera psicológica.

La congruencia de la Resurrección aparece todavía con más claridad debido a la unión del hombre con Cristo. Este razonamiento vale sobre todo de los bautizados, pero en cierto sentido vale también de los no bautizados, porque están en potencia de esa unión con Cristo. Por lo que respecta al bautizado, en el bautismo es reformado a semejanza de Cristo (véase § 226). La fe en Cristo tiene dentro de la historia carácter de comienzo. Alcanza su plenitud debido a la resurrección de los muertos. Pues solo por ella es el cristiano reformado plenamente a imagen de Cristo, en cuanto que solo por ella se impone totalmente en él la *dynamis* del resucitado.

En la Edad Media tuvieron plena conciencia de esta situación. Dice, por ejemplo, San Bernardo en el primer sermón sobre la resurrección del Señor, N. 13 (*PL* 183, 281): "Reflexionemos sobre lo que nos sugiere esa tan distinguida fiesta, a saber, resurrección, tránsito, traslado. Pues Cristo hermanos, no ha nacido hoy, sino resucitado; no ha vuelto, sino pasado; no se ha establecido, sino que se ha trasladado. Pues la fiesta de la Pascua que hoy celebramos significa, según su nombre, no vuelta, sino tránsito. Aquella Galilea, en que le volveremos a ver, según sus palabras, como resucitado, no significa quedarse, sino trasladarse.

Si después de la plenitud de la Cruz, Cristo el Señor se hubiera vuelto de nuevo a nuestra mortalidad y a los achaques de nuestra vida presente, yo diría sin duda, hermanos, que no había pasado, sino vuelto; que no se había trasladado a algo más sublime, sino que había vuelto a peregrinar hacia su estado anterior. Pero El ha pasado a una nueva vida y por eso nos llama también a nosotros al tránsito, nos llama a Galilea." (Trad. según H. Urs von Balthasar, en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (1943), 419.)

Un ejemplo especialmente convincente es San Buenaventura. Puede presentar con especial claridad esta problemática, porque en cuanto teólogo platónico-agustiniano tiene una viva conciencia de la relativa independencia del alma espiritual, mientras que, por otra parte, subraya la ordenación del espíritu al cuerpo. Hasta qué punto intenta con sus explicaciones demostrar la inmortalidad de todo el hombre se ve ya en una cuestión del tercer artículo de la distinción 19 del segundo libro de su *Comentario a las Sentencias*. Trata aquí, en efecto, el problema de cómo el primer hombre era inmortal *quantum ad coniunctum* y si lo era. A la inmortalidad total de cuerpo y alma prometida por Dios al hombre, pero destruida por el pecado, corresponde la resurrección de los muertos, en la que el hombre

alcanza la inmortalidad total que se le niega dentro de la historia por su propia culpa. San Buenaventura la fundamenta en dos razonamientos que se enredan de múltiples modos. El primero es cristológico-soteriológico y el segundo teológico-antropológico. Expone su doctrina sobre todo en el cuarto libro del *Comentario a las Sentencias* y en el *Breviloquium*, parte 7, caps. 5 y 7. Vamos a transcribir primero su razonamiento del *Comentario a las Sentencias*, en lo que atañe a nuestro problema. Dos largas distinciones del cuarto libro del *Comentario a las Sentencias* tratan de la resurrección. Son las distinciones XLIII y XLIV. La primera explica sobre todo el hecho y las razones de la resurrección; la segunda, la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo histórico terreno, interpretada con sumo realismo.

En la primera cuestión del artículo primero de la distinción XLIII San Buenaventura explica que la fe en la resurrección de los muertos se funda en la fe en la resurrección de Jesucristo. La primera fe apoya y fomenta la segunda. La resurrección de los muertos es la consecuencia de la resurrección de Cristo. Pues Cristo es la Cabeza y los miembros tienen que ser reformados a imagen de la Cabeza. Sobre ese fundamento de fe se levantan las razones teológicas, es decir, razones logradas mediante la comprensión científica de la fe. La resurrección de los muertos es exigida, en efecto, por el carácter de recompensa de la justicia divina que se adapta al modo del mérito humano, y además por la plenitud de la gloria que satisfará y calmará todos los anhelos humanos, y finalmente por la plenitud de la naturaleza, que consiste en un todo compuesto y no en una parte. Cierto que el cuerpo es un instrumento del alma espiritual, como dice San Buenaventura en la solución de una objeción (ad 3 um), pero de ello no se puede deducir que no esté incluido en la plenitud de la naturaleza y de la felicidad, pues el cuerpo no es un instrumento separado del alma espiritual, sino orgánicamente unido a ella. No está unido a ella para una actividad determinada, sino *ad unam formam*. El alma es completada y está relacionada con el cuerpo *in unitate formae totius*. Sin el cuerpo el alma espiritual, debido a su relación con él, no puede tener su plenitud.

Si consideramos las *rationes super fidem fundatae* de la primera cuestión del artículo primero, encontraremos, aparte del motivo de la recompensa, dos razones: una funcional y otra ontológica. La funcional consiste en que la bienaventuranza no será permitida mientras no se calme todo anhelo. Según San Buenaventura, al alma espiritual pertenece evidentemente anhelar su cuerpo. No explica formalmente cómo el alma espiritual partícipe de la visión de Dios puede anhelar su cuerpo. Parece que corresponde a su razonamiento decir que el alma quiere extender su propia felicidad al cuerpo. La razón de tal anhelo estriba en su ontología. En la existencia histórico-terrena constituye un todo unitario con el cuerpo, cuya unidad es esencial. Mientras esta totalidad no vuelva a ser recuperada el alma tendrá que anhelarla en razón de su esencia. Pronto veremos más claro en esta cuestión.

En la segunda cuestión, en la que se pregunta si todos resucitarán, San Buenaventura da primero una razón ontológica y de la historia sagrada que esclarecen ampliamente nuestro problema. Explica, en efecto, que el cuerpo está unido tanto al alma espiritual e inmortal por su naturaleza, como al alma muerta por su culpa. De esta unión resulta una doble complicación para el cuerpo: la necesidad de morir y la posibilidad de vivir

eternamente. Estos dos elementos inmanentes al hombre se realizan y actualizan según el orden de la providencia divina.

Es instructiva la cuestión quinta del artículo primero. Se trata del problema de si la resurrección de los muertos es natural o milagrosa. El *corpus* del artículo no arroja nada nuevo para nuestro problema. San Buenaventura explica: "Hay que contestar que en la resurrección ocurren tres cosas: la primera es la restauración del cuerpo a partir del polvo; la segunda es la reunión del alma con el cuerpo restaurado; la tercera es la indisoluble relación de los así unidos. La primera es contra la naturaleza, es decir, contra el transcurso ordinario de la naturaleza, que puede destruir lo perfecto, pero no restaurar lo destruído. Lo segundo ocurre conforme a la naturaleza, porque es un acontecer superior el hecho de que el alma se vuelva a unir al cuerpo orgánicamente ordenado a ella y al cual anhela. Lo tercero está elevado sobre la naturaleza, a saber: que de lo destructible se haga algo indestructible, inseparable ya del espíritu." Este *passus* no contiene nada que no supiéramos ya. Sólo que la expresión *appetitus animae*, usada hasta ahora, es sustituida por la palabra *desiderare*. Más dice, sin embargo, la muy amplia y circunstanciada solución de la objeción sexta. La objeción opera con la reflexión de que es natural lo que corresponde a un anhelo de la naturaleza; la naturaleza no permite que surjan anhelos vanos. Ahora bien, al alma anhela el cuerpo. San Agustín usa este motivo para mostrar que el espíritu humano sólo anhela el cielo lenta y vacilantemente, porque su anhelo tiende al cuerpo (*Super Genesis ad litteram*, lib. 12, c. 35, nr. 68). Frente a esta argumentación explica San Buenaventura que hay que distinguir dos *appetitus naturae*, uno cuya satisfacción está en poder de la naturaleza y otro cuya satisfacción no está en su poder. San Buenaventura cuenta, por tanto, con que la naturaleza tenga un anhelo innato cuya realización trascienda sus fuerzas. Anhela una bondad cuyo logro es negado a sus propias posibilidades. Como ejemplo de ello aduce el anhelo humano de felicidad. Esta refutación emprendida por San Buenaventura sólo es eficaz si en el hombre hay un anhelo de resurrección, sea en su alma, sea también en su cuerpo, anhelo que el hombre no pueda cumplir con su propia actividad. San Buenaventura dice que según una teoría aparecida en su tiempo, hasta los elementos en que se disuelve el cuerpo anhelan de hecho la resurrección. El mismo se enfrenta críticamente con esta tesis. Tiene como más probable otra teoría. Opina, en efecto, que los elementos últimos en que se disuelve el cuerpo tienen un anhelo y una ordenación hacia la resurrección del cuerpo, pero no en razón de la naturaleza, sino en razón de una divina disposición. De ello resulta que el cuerpo tiene una ordenación innata e inmanente a la inmortalidad, pero no en razón de su estado actual. Sin embargo, como está unido al alma espiritual inmortal tiene desde el comienzo una ordenación a la inmortalidad en razón de la providencia divina. Otra cosa ocurre con el alma espiritual. A ella le conviene el anhelo del cuerpo en razón de su ser. Anhela la materia. El hecho de que prefiera las partes de materia que constituyeron en otro tiempo su cuerpo, aunque se hayan mezclado con el resto de la materia y no se distingan en nada esencial de ella, estriba en que tuvo una relación y una unión con las partes con ella anheladas. San Buenaventura opina evidentemente que la materia en otro tiempo unida al alma sigue para siempre sellada por esa pertenencia y que también el alma espiritual tiene para siempre cierta afinidad precisamente con esa parte de materia.

Ello resulta de la siguiente reflexión. El alma racional se distingue de los ángeles y coincide con las demás almas en que tiene una inclinación al cuerpo, y precisamente al cuerpo humano, por ser racional.

La ordenación e inclinación del alma al cuerpo es entendida aquí como una relación perteneciente al ser mismo del alma. A la inversa, San Buenaventura ve fundada la ordenación del cuerpo al alma no en su ser, sino en una disposición divina. No es inmanente, sino exterior al cuerpo. Con ello no se ha dicho todavía la última palabra. A modo de apéndice añade el doctor Seraphicus que no se atreve a afirmar que el cuerpo está ordenado al alma espiritual por algo dado en él mismo, porque no hay ninguna razón natural ni autoridad teológica ni dogma de fe que hable a favor de esa tesis. Pero que tampoco se atreve a negar, sin más, tal tesis, porque existe la posibilidad de que Dios haya regalado tal cosa. Quiere contentarse con probar lo cierto y dejar lo incierto para que lo resuelvan espíritus más profundos. Pero en todo caso algo queda, piensa él, en el cuerpo o en los últimos elementos en que se resuelve que tiende a la resurrección. Tomás de Aquino es todavía más comedido en esta cuestión. (*S. Th.* III q. 75 a. 3).

Lo que dice San Buenaventura en el *Breviloquium* no trasciende esencialmente la doctrina del *Comentario a las Sentencias*. Sin embargo, sirve para una más amplia aclaración, del mismo modo que un resumen suele destacar por regla general algunas cosas y aclararlas. El tema en el fondo no es la resurrección, sino el juicio y la gloria. La resurrección es considerada como un estado concomitante del juicio y como un proceso implicado por la gloria en cuanto plenitud de la naturaleza humana completa, corporal.

En el capítulo V de la parte VII importa el siguiente raciocinio. Según el doctor Seraphicus, "el primer principio, por ser el primero y supremo, es a la vez el más universal y extenso. Por eso es el principio de las naturalezas, de las gracias y de las recompensas. Es a la vez el más poderoso, el más justo y el más suave. Su justicia se demuestra en la hora de la recompensa. Pero la recompensa cumple las exigencias hechas por la justicia, por la plenitud de la gracia y por la plenitud de la naturaleza. La justicia tiende a que el hombre que reunió méritos y deméritos no sólo en su alma sino también en su cuerpo, sea castigado y premiado en el alma y en el cuerpo. La plenitud de la gracia exige que todo el cuerpo del hombre se asemeje a Cristo, la Cabeza, cuyo cuerpo tuvo que resucitar después de su muerte porque estaba inseparablemente unido a la divinidad. La plenitud de la naturaleza exige que el hombre se componga de cuerpo y alma lo mismo que de materia y forma, que se anhelan y se inclinan uno a otro." Observemos de paso que San Buenaventura entiende la gracia personalista y concretamente al poner la inmediata relación con Cristo, Cabeza de la Iglesia. Encontramos en ello un rasgo característico de su pensamiento. La futura resurrección es exigida, por tanto, por la constitución de la naturaleza humana, por la infusión de la gracia y por la recompensa justa. Estas tres razones son principios reguladores de todo el universo. Respecto a la plenitud de la naturaleza, San Buenaventura da explicaciones todavía más exactas. La plenitud de la naturaleza exige la resurrección porque a las exigencias del alma natural pertenece el animar a su propio cuerpo.

Al ser del alma pertenece la función de la animación. Como tiene una

existencia inmortal, tiene que tener también continuamente un cuerpo en el que realice la función esencial de la animación. El cuerpo está, por tanto, destinado, en razón de su unión con el alma y de su pertenencia a ella, a una existencia perduradera. No todos los estratos del cuerpo son alcanzados por ella con la misma intensidad. No necesitamos ahora seguir exponiendo lo que dice sobre ellos San Buenaventura. La ordenación fué puesta en el cuerpo por Dios. Con esta tesis San Buenaventura trasciende la doctrina del *Comentario a las Sentencias* y también a Santo Tomás. Este supone una capacidad pasiva en el cuerpo y eventualmente deja abierta la posibilidad de una *inclinatio* del cuerpo hacia el alma. El alma es, según él, capaz y necesitada de cuerpo en cierto modo. El cuerpo es capaz y necesitado de espíritu. Ni el cuerpo ni el alma pueden realizar por su propia fuerza su anhelo hacia la otra parte. Sin embargo, Dios no ha hecho nada en vano, como dice San Buenaventura con Aristóteles. Por eso el cuerpo tiene que ser restaurado por medio de la fuerza de Dios en un proceso milagroso y sobrenatural para que se complete la esencia propia del hombre. Así se cumple lo que está, si no en poder del alma, sí en su inclinación.

En el grandioso capítulo VII de la parte VII San Buenaventura es todavía más claro. Explica que Dios dirige lo supremo del hombre, el espíritu, iluminándolo, pero que dirige lo inferior, el cuerpo, por medio de la voluntad libre, de forma que el cuerpo y lo corporal están sometidos al espíritu desde el punto de vista de la dirección, y el espíritu, por su parte, está sometido a Dios. Dios ha unido, por tanto, en el orden ontológico el cuerpo al alma racional y ambos en un anhelo recíproco natural, pero respecto al orden funcional las cosas están dispuestas de forma que el espíritu descende y se dirige al cuerpo concentrándose en él para guiarlo a obras meritorias. Este *appetitus naturalis* no permite al alma ser feliz mientras no vuelva a estar unida al cuerpo, para cuyo reasunción tiene una inclinación naturalmente immanente e innata. Tampoco permite el orden de la dirección, el orden funcional, sólo que el cuerpo es devuelto al espíritu bienaventurado como cuerpo que está sometido y conforme en todo al espíritu en la medida en que un cuerpo puede ser conforme al espíritu. Según estas reflexiones, tanto el orden ontológico como el orden funcional en él fundado exigen la resurrección de los muertos. Sin el cuerpo recuperado en la resurrección el alma no es totalmente feliz. La plenitud comprende también al cuerpo.

¿Se puede decir que el alma en la visión de Dios y mientras tiene que estar sin cuerpo vive todavía en la esperanza de su cuerpo? San Buenaventura rechaza tal forma de expresión. Sin embargo, hay que decir que, según él, el alma tiene todavía una espera mientras contempla a Dios, ya que espera al cuerpo. No se le puede atribuir ninguna esperanza, ya que la esperanza es una virtud por la que se camina hacia el futuro todavía no plenamente asegurado. Pero tiene una segura espera. Sólo cuando ésta se cumpla será partícipe de la *plena beatitudo*.

Con ello tropezamos con la cuestión de qué significa la resurrección de los muertos para la bienaventuranza del alma en gloria. También se podría preguntar: ¿En qué consiste el elemento de no plenitud a pesar de la visión de Dios? San Buenaventura no da ninguna respuesta expresa a ello. La cuestión representa un misterio inescrutable. Parece que al hombre que contempla a Dios no le falta ni le puede faltar nada, de forma que

la resurrección parece ser superflua o por lo menos accesoria para la felicidad. Pero precisamente esta conclusión sería más representativa de la filosofía platónica que de la revelación cristiana. La cuestión tuvo agitada toda la Edad Media. Wicki nos ha informado de la época que transcurre desde Pedro Lombardo a Tomás de Aquino. Hay que tener en cuenta que Pedro Lombardo supone que con la resurrección ocurre un aumento intensivo de la felicidad, mientras que Roberto de Melum supone un aumento extensivo. Los teólogos posteriores no añadieron nada nuevo a la solución del problema y con frecuencia ni se plantearon el problema. En San Buenaventura parece haber una síntesis de las ideas de la primitiva escolástica. Por la resurrección es aumentada la felicidad en intensidad y extensión. La incorporación del cuerpo a la bienaventuranza se la imagina más en concreto como un desbordamiento de la felicidad del alma al cuerpo. El cuerpo es así transfigurado y espiritualizado.

Resumamos los resultados:

- a) La plenitud es dada por la resurrección de los muertos.
- b) El alma perdura desde la muerte del hombre hasta la resurrección de los muertos, y en caso de que haya sido completamente purificada pervive en la contemplación de Dios.
- c) La perduración del alma es una verdad de fe con la que están de acuerdo la filosofía y la recta razón.
- d) A pesar de la contemplación de Dios el alma, antes de volverse a unir con el cuerpo, antes de que el cuerpo se reintegre a ella no tiene la plena perfección esencial ni la plena felicidad. Está, por tanto, esperando.
- e) San Buenaventura no explica claramente en qué consiste la diferencia entre la plenitud y felicidad provisionales, por una parte, y la plenitud y felicidad perfectas, por otra.
- f) El centro de gravedad está, por tanto, en la resurrección de los muertos.

La última y decisiva razón de que el alma se vuelva a unir con el cuerpo es la voluntad salvadora de Dios. Véase Nik. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg, Suiza, 1954.

6. Resurrección y Espíritu Santo

Si la comunidad con Cristo glorificado es la garantía, el modelo y la causa eficiente de la resurrección corporal (*causa efficiens* y *causa exemplaris*), el Espíritu Santo, que une a los hombres con Cristo y los configura a su imagen, es el agente de la futura resurrección gloriosa. Es el sujeto activo que pone las causas dichas. Su inhabitación en el hombre es la misteriosa prenda interior de que lo último no es la muerte, sino la vida. Por el Espíritu Santo el hombre está sellado para el día de la salvación (*Eph.* 4, 30). "Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno

no tiene el espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" (*Rom. 8, 9-11*). Según San Ireneo es "el Espíritu de Dios quien toma los miembros de los muertos que están dispersos sobre la tierra y les lleva al cielo" (*Contra las herejías*, libro V, cap. 9, sec. 4).

Como la comunidad con Cristo es aumentada e interiorizada por la Eucaristía, puede llamarse a ésta prenda externa de la resurrección de los muertos. En toda celebración de la Eucaristía se intensifica la semejanza con Cristo muerto y resucitado, hasta que alcance su figura perfecta. La comunidad con Cristo, continuamente obrada en la Eucaristía y cada vez con más intensidad, implica la vivificación espiritual fundada en Cristo, que alcanzó su punto culminante en la Resurrección. La muerte no tiene acceso alguno a Cristo resucitado. El hombre unido a Cristo está en consecuencia tanto más alejado de la muerte cuanto más semejante se hace a El. También cuando desaparezcan las formas terrenas de existencia crecerá la interna vitalidad espiritual hacia una energía cada vez mayor. Se puede suponer, por tanto, una estrecha relación entre la celebración de la Eucaristía y la vida resucitada (Cfr. *Io. 6, 39; 11, 23-26*).

La Eucaristía es el medio más importante que usa el Espíritu Santo. En la época de los Padres esta doctrina fué defendida sobre todo por San Ireneo de Lyon. Pero también los demás Padres llaman a la Eucaristía "medió salvador" de la inmortalidad corporal. Pero muchas veces no acentúan, como San Ireneo y otros, la relación interna de la Eucaristía con la glorificación corporal, sino sencillamente la garantía existente en la promesa del Señor. (Véanse los textos de los Padres en el § 259.)

7. Tomás de Aquino

Sobre nuestra cuestión dice Tomás de Aquino en el capítulo 79 de la *Suma contra los gentiles* "que por Cristo ocurrirá la resurrección de los cuerpos". "Como ya demostramos antes (cap. 54, 50) que fuimos libertados por Cristo de cuanto incurrimos por el pecado del primer hombre, y, cuando éste pecó, nos transmitió no sólo el pecado, sino también la muerte, que es su castigo, según el dicho

del Apóstol: "Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte", es necesario que por Cristo seamos librados de ambas cosas; es decir, del pecado y de la muerte, en conformidad con lo que dice el Apóstol: "Si por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo."

"Y para mostrarnos en sí mismo ambas cosas, no sólo quiso morir, sino también resucitar, y quiso morir para purificarnos del pecado, según dice el Apóstol: "Por cuanto a los hombres les está establecido morir una vez así también, Cristo se ofreció una vez para cargar con los pecados de todos"; y quiso resucitar para librarnos de la muerte, según el texto: "Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos."

"Luego en los sacramentos conseguimos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues ya se dijo (cc. 56, 57, al princ.) que los sacramentos obran en virtud de la pasión de Cristo.

"Pero el efecto de la resurrección de Cristo en cuanto a la liberación de la muerte lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos por virtud de Cristo. Por eso dice el Apóstol: "Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Si no hay tal resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe." Por consiguiente, es de necesidad de fe el creer en la futura resurrección de los muertos.

"Algunos, sin embargo, entendiéndolo retorcidamente esto, no creen en la futura resurrección de los muertos, y todo cuanto leemos en la Escritura concerniente a la resurrección se empeñan en atribuirlo a la resurrección espiritual, en el sentido de que algunos resucitan de la muerte del pecado por la gracia.

"Error que condena el mismo Apóstol, pues dice: "Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad, y su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto, que extraviándose de la verdad dicen que la resurrección se ha realizado ya"; lo cual no podía referirse sino a la resurrección espiritual. Luego admitir la resurrección espiritual, negando la corporal, es contra la verdad de la fe.

”Además, por lo que dice el Apóstol a los de Corinto, se ve que las palabras citadas han de entenderse de la resurrección corporal, ya que poco antes añade: “Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual”; donde claramente trata de la resurrección del cuerpo; y luego dice: “Es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad.” Mas lo corruptible y mortal es el cuerpo. En consecuencia, lo que resucitará es el cuerpo.

”El Señor promete ambas resurrecciones, pues dice: “En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que escucharen vivirán”; lo cual parece referirse a la resurrección espiritual de las almas, que entonces ya comenzaba a realizarse por la unión de algunos con Cristo mediante la fe.

”Pero después expresa la resurrección corporal, diciendo: “Llega la hora en la cual quienes están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios.” Y es evidente que en los sepulcros no están las almas, sino los cuerpos. Según esto, en esta ocasión fué anunciada anticipadamente la resurrección de los cuerpos.

”También Job anuncia expresamente la resurrección de los cuerpos cuando dice: “Porque lo sé: mi Redentor vive, y al fin servirá como fiador sobre el polvo, y después que mi piel se desprenda de mi carne, en mi carne contemplaré a Dios.”

”Además, supuesto lo que anteriormente se demostró, puede servir para demostrar la futura resurrección de la carne una razón evidente. Se probó ya en el libro segundo (c. 79) que las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos. Y consta, además, por lo que se dijo en el mismo libro (cc. 83, 68) que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada “contra naturam” puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar. Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos.

”Se demostró antes, en el libro tercero (cc. 25, 2), que el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz. Según esto, quien carezca de algo para su perfección todavía no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aún no está totalmente aquietado; pues todo lo imperfecto

desea naturalmente alcanzar la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta, como toda parte que no existe con su todo, pues el alma es por naturaleza una parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, el hombre no puede conseguir la última felicidad si el alma no vuelve a unirse al cuerpo, máxime habiendo demostrado (1, 3, c. 48) que el hombre no puede llegar a la felicidad última en esta vida.

”Como se demostró en el libro tercero (c. 140), según lo dispuesto por la Divina Providencia, se debe dar castigo a los que pecan y premio a quienes obran bien. Pero en esta vida los hombres, compuestos de alma y cuerpo, pecan u obran rectamente. En consecuencia, se debe dar a los hombres premio o castigo, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo. Y consta también que el premio de la felicidad última no pueden conseguirlo en esta vida, según se manifestó en el libro tercero (c. 48). Además, en esta vida quedan los pecados frecuentemente sin castigar; más bien como se dice en Job: “He aquí que los impíos viven y son levantados y confortados con riquezas.” Por consiguiente, es necesario afirmar que el alma y el cuerpo volverán a unirse para que el hombre pueda ser premiado y castigado en su alma y en su cuerpo.” [Trad. de la BAC.]

§ 298

Significación de la resurrección y características del cuerpo resucitado

APARTADO 1.º

SIGNIFICACION SALVADORA DE LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS

Como muestran los testimonios de la Escritura, en la revelación divina el acento recae sobre la glorificación corporal, no sobre la inmortalidad del alma espiritual. También es atestiguada la inmortalidad del espíritu humano. También ella es una verdad revelada. Está dicha formalmente, aunque sólo implícitamente, en la Sagrada Escritura, y definida por la Iglesia como dogma de fe. La filosofía

platónica sirvió para desarrollar el testimonio de la Escritura. En el § 301 hablaremos extensamente sobre esto. Sin embargo, los acentos caen con más energía sobre la resurrección de los muertos. Esto es lo decisivo y lo característico.

La resurrección de los muertos es el desarrollo máximo de la unión del hombre con Cristo. Precisamente en esto se muestra la escatología como cristología desarrollada. Como Cristo es cabeza de la Iglesia, es decir, del hombre que vive de la fe en El dentro del orden jerárquico, sólo alcanza la última plenitud de ser y sentido en la medida en que los fieles se asemejan a El con la intensidad mayor posible, según el plan salvífico de Dios, y participan de su vida gloriosa. Según el testimonio de la Escritura (*Rom.* 6), la existencia cristiana es siempre participación en la muerte y resurrección de Cristo (véase § 182). La unión con Cristo y la semejanza a El no pasan, sin embargo, jamás de un estado inicial mientras dura la historia. A pesar de todo, tienden a la plenitud. Esta se representa en el cristiano glorificado, que es un reflejo de Cristo de modo perfecto. El hombre resucitado no se reduce, por lo demás, a ser un mero espejo de Cristo resucitado. Suponer tal cosa sería pancristismo (véase § 182). En su vida resucitada conserva su personalidad. Pero ésta está caracterizada por el hecho de que en el hombre glorificado se representa Cristo glorificado como en un espejo perfecto. Véase Pío XII, encíclica *Mystici Corporis*, del 29-VI-1943.

Del mismo modo que la vida mortal atestigua y desenmascara al hombre como pecador (§§ 134 y 136), la vida resucitada lo revela como perfecta y definitivamente liberado del pecado (cfr. § 156). La existencia resucitada es signo de la perfecta victoria sobre el pecado para toda la eternidad. El hombre resucitado de entre los muertos es, por tanto, el plenamente salvado. Sólo a él puede llamársele así. Mientras sólo el alma espiritual participe de la contemplación de Dios, no se habrá logrado la salvación plena.

Como según la economía divina los hombres no tendrían que haber muerto la muerte que domina la historia humana, si no hubieran pecado, como a los comienzos de la vida humana estaba la promesa de no morir corporalmente, la resurrección de los muertos significa la vuelta a los comienzos de la vida humana. Lo perdido por el pecado es recuperado, por tanto, en la resurrección de los muertos. El fin que es plenitud se une así al comienzo. Por el largo, amargo, gimiente y doloroso camino que atraviesa la historia humana, la humanidad llega al punto en que se apartó de su camino,

aunque en una situación cambiada y que está a un nivel mucho más alto.

Se puede considerar como una garantía divina accesoria del logro de esta última meta el hecho de que la existencia resucitada de Cristo, que es causa eficiente, ejemplar y final de toda resurrección, se haya impuesto ya perfectamente en María a consecuencia de su especial y única relación con Cristo. Véase vol. VIII, § 7.

La resurrección es, por tanto, la plenitud última de la salvación. Esto significa que el hombre alcanza en ella la figura humana perfecta, que comprende el cuerpo y el alma. Sólo la resurrección de los muertos incorpora a la salvación plena al cuerpo, que junto con el espíritu constituye el todo humano. Cfr. Jos. Stadlmann-Ludwig Hänsel, *Christentum und moderne Geisteshaltung* (Wien-München, 1954), 279-329.

APARTADO 2.º

LAS CARACTERÍSTICAS DEL CUERPO RESUCITADO

I. *La transformación en general*

1. Si la salvación se revela en el cuerpo, el cuerpo resucitado tiene que ser completamente distinto del cuerpo de esta existencia histórico-temporal. En realidad hay entre ambas formas de existencia una diferencia esencial. La resurrección no es la recuperación del cuerpo abandonado por el alma ni la continuación de la vida anterior, sino el principio de una vida nueva. El resucitado no es devuelto a ninguno de los estados de su existencia histórico-temporal, sino que la resurrección implica una *transformación*. El error de los ilustrados saduceos consistía en que no podían imaginar la resurrección más que como la restauración de la vida corporal interrumpida por la muerte. Cristo les dice que el cuerpo resucitado y el cuerpo histórico existen de maneras distintas (cfr. párrafo anterior).

San Pablo llama locas a tales ideas, también difundidas en Corinto. Como la semilla es arrojada a la tierra y debe morir, para que de ella nazca la planta, el cuerpo debe pasar también por la muerte, para poder sobrevivir en la existencia nueva. El punto de comparación es la transformación, que es la categoría apropiada para entender el cuerpo resucitado.

La transformación no resulta de un proceso evolutivo orgánico;

es obrada por Dios (*I Cor.* 15, 38; 52; 57). Es gracia (*II Cor.* 1, 9; *Col.* 1, 4).

2. La idea de la transformación nos sale al paso en la liturgia. Está también a la base del prefacio de difuntos, cuando dice que la meta definitiva del hombre sólo se alcanza en la resurrección de los muertos. “En verdad es digno y justo, equitativo y saludable darte gracias siempre y en todas partes, Señor, Santo Padre, Omnipotente, Eterno Dios; Por Cristo nuestro Señor. En El nos brilla la esperanza de una bienaventurada resurrección. Aunque nos contrista nuestra suerte mortal cierta, nos consuela la promesa de la futura inmortalidad. Pues a tus fieles, Señor, no les puede ser quitada la vida, sino transformada. Cuando este albergue de su peregrinación por la tierra se convierta en polvo, les estará preparado una eterna morada en el cielo.”

3. Ser resucitado no significa, por tanto, continuar sin fin la existencia terrena e histórica. Tal idea estaría en directa contradicción con la revelación de la resurrección de los muertos. Con su inagotable fuerza creadora Dios resucitará a los hombres con otro cuerpo distinto del de la experiencia e imposible de describir con los medios de nuestro conocimiento empírico. Entre la existencia terrena y la existencia resucitada hay, sin duda, una relación, pero a la vez se extiende entre ambas formas de existencia un abismo imposible de traspasar con las fuerzas humanas. El camino de una a otra pasa por la muerte y por la transformación condicionada por la muerte y obrada por Dios. Sin esta transformación nadie puede ser partícipe de la existencia resucitada. Pero la transformación es totalmente acción de Dios. Es un milagro incomprensible. La comparación del apóstol con la transformación de la semilla no puede, según eso, ser exagerada. Simboliza la alteridad del cuerpo resucitado frente al cuerpo histórico, pero no puede explicar la razón de la transformación del cuerpo terreno en un cuerpo celestial. Mientras que la transformación de la semilla se mantiene en el marco de sus leyes inmanentes, la transformación del cuerpo histórico en suprahistórico no puede ser explicada por la acción de leyes naturales. Para ello se necesita más bien una intervención graciosa del misterioso poder divino.

4. Citemos a favor de esta tesis un texto de Tomás de Aquino. En los capítulos 80 y 81 de la *Suma contra los Gentes* dice lo siguiente:

"*Objeciones contra la resurrección.*—Sin embargo, hay algunas objeciones que parecen oponerse a la fe en la resurrección.

"En ninguna cosa natural se encuentra que aquello que se corrompió vuelva a existir numéricamente idéntico, como tampoco parece que de una privación pueda volverse a lo que antes se tuvo. Y por esto, como las cosas que se corrompen no pueden volver a ser las mismas numéricamente, la naturaleza procura que aquello que se corrompe se conserve idéntico en la especie por medio de la generación. Así, pues, como los hombres se corrompen por la muerte y el mismo cuerpo humano se reduce a sus primeros elementos, no parece que el mismo hombre numéricamente pueda de nuevo vivir.

"Es imposible que sean numéricamente idénticas aquellas cosas de las que alguno de sus principios esenciales no puede ser numéricamente idéntico, pues al cambiarse el principio esencial cambia la esencia de la cosa, por lo cual, del mismo modo que es, así también es una. Mas lo que vuelve totalmente a la nada no puede volver a tomar lo mismo numéricamente, porque mejor se realizará la creación de una cosa que la reparación de la misma. Ahora bien, parece que muchos de los principios esenciales del hombre se convierten en nada a causa de la muerte, tales como su corporeidad y forma de la mezcla, ya que el cuerpo se disuelve manifiestamente. También parte del alma sensitiva y la nutritiva, que no pueden existir sin los órganos corpóreos. Y, por último, parece que una vez separada el alma del cuerpo vuelve a la nada la misma humanidad, que es, según se dice, la forma del todo. Luego parece imposible que el mismo hombre numéricamente resucite.

"Lo que no es continuo no es, al parecer, numéricamente idéntico; y esto se ve no sólo en las magnitudes y movimientos, sino también en las cualidades y formas, pues si alguno enferma y luego recobra la salud ésta no es numéricamente la misma. Pero consta que la muerte arrebatada la existencia al hombre, que la corrupción es el tránsito del ser al no ser. Por lo tanto, es imposible que el ser del hombre se repita numéricamente el mismo. Y tampoco será el mismo hombre numéricamente, pues las cosas numéricamente idénticas lo son también entitativamente.

"Además, si vuelve a la vida el mismo cuerpo del hombre, por igual razón es menester que todo lo que estuvo en el cuerpo del hombre se le restituya. Y de esto se seguirán grandísimos inconvenientes, no sólo por razón de los cabellos, uñas y pelos, que se cortan con frecuencia, sino por las otras partes del cuerpo que se resuelven ocultamente por acción del calor natural, las cuales, si se le restituyeran al resucitar, le darían un tamaño inconveniente. Por consiguiente, no parece que el hombre haya de resucitar después de la muerte.

"Además, a veces sucede que algunos hombres comen carnes humanas, siendo éstas su alimento exclusivo, y así alimentados, engendran sus hijos, por lo cual la misma carne se halla en muchos hombres. Mas no es posible que resucite en muchos. Y, por otra parte, tampoco parece que la resurrección sea universal e íntegra si a cada uno no se le restituye lo que tuvo aquí. Luego parece imposible que haya una futura resurrección de los hombres.

"Lo que es común a todos los seres de una especie parece que es natural a tal especie; sin embargo, la resurrección no es natural al hombre,

pues no basta para realizarla con el poder de un agente natural. Luego no resucitarán todos los hombres.

"Si fuimos libertados por Cristo, tanto de la culpa como de la muerte, que es el efecto del pecado, parece que sólo han de ser libertados de la muerte mediante la resurrección los que participaron de los misterios de Cristo, por los cuales se libraron de la culpa. Pero esto no toca a todos los hombres. En consecuencia, según parece, no resucitarán todos los hombres.

"*Solución a las objeciones anteriores.*—En vistas a la solución se ha de considerar que Dios, según dijimos antes (c. 52), al instituir la naturaleza humana dotó al cuerpo humano de algo superior a lo que se le debía por razón de sus principios naturales, a saber: de cierta incorruptibilidad por la cual se sometiese al alma, para que así como la vida del alma es perpetua, también el cuerpo pudiera vivir perpetuamente mediante el alma.

"Y, en realidad, aunque tal incorruptibilidad no era natural respecto al principio activo, lo era, sin embargo, en cierto modo, respecto al fin; es decir, con objeto de proporcionar la materia a su forma natural, que es el fin de la misma.

"Así, pues, al apartarse el alma de Dios, contrariando su natural tendencia, se le sustrajo al cuerpo aquella disposición con que Dios le había dotado para que le correspondiera proporcionalmente, y sobrevino la muerte. Luego, considerada la constitución de la naturaleza humana, la muerte sobreviene al hombre por causa del pecado como algo accidental.

"Ahora bien, este accidente fué quitado por Cristo, quien por el mérito de su pasión "destruyó la muerte, muriendo". De eso se sigue, pues, que el cuerpo dotado de incorruptibilidad por virtud divina, por esta misma virtud será reparado de la muerte a la vida.

"Según esto, a la primera objeción se contesta diciendo que la virtud natural es inferior a la virtud divina, como la virtud instrumental lo es a la del agente principal. Luego, aunque por virtud natural no pueda hacerse que el cuerpo corrompido vuelva a la vida, sin embargo, por virtud divina sí se puede hacer. Y que la naturaleza no pueda hacerlo obedece a que ella obra siempre mediante una forma. Mas lo que tiene forma ya es y cuando se corrompe pierde la forma que podía ser principio de acción. Por eso, lo que está corrompido no puede ser reparado, idéntico en número por obra de la naturaleza. Pero la virtud divina que produjo las cosas en el ser obra mediante la naturaleza de tal modo que sin ella puede producir su efecto, como se demostró más arriba (1, 3, c. 99). Luego, como la virtud divina permanece idéntica, aunque las cosas se corrompan, puede repararse totalmente lo corrompido.

"Lo que se objeta en segundo lugar no impide que el hombre pueda resucitar idéntico numéricamente. Pues ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre, como antes se demostró (1, 2, c. 79), permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estuvo sujeta a tal forma con las mismas dimensiones que la hacían ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente, será reparado el hombre.

"La corporeidad puede tomarse en dos sentidos: uno, como forma sustancial del cuerpo, en cuanto está encuadrado en el género de sustancia. Y, en este sentido, la corporeidad de un cuerpo cualquiera no es otra cosa

que su forma sustancial, que le encuadra en un género y en una especie y a la que las cosas corporales deben el tener tres dimensiones. Pues en un mismo y solo ser no hay diversas formas sustanciales, por una de las cuales sea, por ejemplo, encuadrado en el género supremo de sustancia, y por otra en el género próximo de cuerpo o de animal, y por otra en la especie, por ejemplo, de hombre o de caballo. Pues si la primera forma diera el ser a la sustancia, las formas siguientes sobrevendrían a lo que es ya algo actual y subsistente en la naturaleza, y de este modo tales formas no le darían dicho ser, sino que estarían en él sólo como formas accidentales. Es menester, pues, que la corporeidad, en cuanto que es forma sustancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, la cual requiere tener en su materia las tres dimensiones, pues es acto de un cuerpo. En otro sentido se considera la corporeidad en cuanto que es forma accidental, según la cual se llama cuerpo lo que está en el género de cantidad. Y así, la corporeidad no es más que las tres dimensiones que constituyen lo esencial del cuerpo. Por consiguiente, aun cuando tal corporeidad, al corromperse el cuerpo humano, vaya a parar a la nada, ello no es impedimento para que pueda resucitar idéntico numéricamente; porque la corporeidad, tomada en el primer sentido, no se aniquila, sino que permanece la misma.

"Igualmente, la forma de lo mezclado puede tomarse en dos sentidos. Primero, entendiendo por forma de lo mezclado la forma del cuerpo mixto. Y de este modo, no habiendo en el hombre otra forma sustancial que el alma racional, como se demostró (aquí: cf. 1. 2, c. 57 y sigs.), no podrá decirse que la forma de lo mezclado, en cuanto es forma sustancial, se aniquila al morir el hombre. En segundo lugar, se llama forma de lo mezclado a cierta cualidad compuesta templada por la mezcla de cualidades simples, que es con relación a la forma sustancial del cuerpo mixto como la cualidad simple con relación a la forma sustancial del cuerpo simple. Luego aunque la forma de la mezcla así dicha se aniquile en modo alguno perjudica a la unidad del cuerpo que resucita.

"Y lo mismo se ha de decir respecto de las partes nutritiva y sensitiva. Pues si por partes nutritiva y sensitiva se entienden las mismas potencias, que son propiedades naturales del alma, o más bien del compuesto, se corrompen al corromperse el cuerpo; mas no por eso se impide la unidad del cuerpo que resucita. Por el contrario, si por dichas partes se entiende la misma sustancia del alma nutritiva y sensitiva, la sustancia de ambas se identifica con la del alma racional. Porque en el hombre no hay tres almas, sino una sola, como se demostró en el libro segundo (c. 58).

"Ahora bien, con respecto a la humanidad no se ha de creer que sea cierta forma resultante de la conjunción de la forma con la materia y distinta de las dos; porque como la materia se hace tal cosa en acto por la forma, como se dice en el *II De anima*, la humanidad no sería forma sustancial, sino accidental. Dicen, además, algunos que la forma de la parte es igual que la forma del todo; pero se llama forma de la parte en cuanto que da a la materia el ser actual, y forma del todo en cuanto termina la razón de especie. Y según esto, la humanidad no es realmente otra cosa que el alma racional. Por lo cual se ve que, al corromperse el cuerpo, no se aniquila. Pero como la humanidad es la esencia del hombre, y la esencia es lo significado por la definición, y la definición de una cosa natural significa no sólo la forma, sino ésta y la materia, es necesario que la humani-

dad signifique algo compuesto de materia y forma, por ejemplo, el hombre. Porque "humanidad" significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, prescindiendo de los individuales. Pues se dice humanidad en cuanto que alguien es hombre, y el hombre es alguien, no por sus principios individuales, sino sólo porque tiene los principios esenciales de la especie. Luego la humanidad sólo significa los principios esenciales de la especie y tiene, en consecuencia, significación de parte. Pero "hombre" significa en realidad los principios esenciales de la especie, sin excluir los individuales de su propia significación; pues se llama hombre a quien tiene humanidad, sin que ello excluya el que tenga otras cosas. Y por esto hombre tiene significación de todo, pues significa los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia. Sin embargo, "Sócrates" significa ambos en acto, tal como el género tiene la diferencia por la potencia y la especie por el acto. Por consiguiente, se ve que en la resurrección reaparece el mismo hombre numéricamente y la misma humanidad numéricamente, en virtud de la permanencia del alma racional y de la unidad de materia.

"Lo que se objeta en tercer lugar, que el ser no es uno porque no es continuo, se apoya en un falso fundamento. Pues es manifiesto que el ser de la materia y de la forma es uno solo, ya que la materia tiene el ser actual únicamente por la forma. Sin embargo, en esto se diferencia el alma racional de las demás formas. Porque el ser de las otras formas no existe sino en concreción con la materia, pues no rebasan la materia ni en el ser ni en el obrar. Por el contrario, consta que el alma racional rebasa la materia en el obrar, porque realiza alguna operación prescindiendo de todo órgano corpóreo, cual es el entender. Luego su ser no existe únicamente en la concreción de la materia. Por lo tanto, su ser, que era el del compuesto, permanece en ella al corromperse el cuerpo, y, reparado el cuerpo en la resurrección, vuelve a tener el mismo ser que permaneció en el alma.

"Lo que se objeta en cuarto lugar no quita la unidad del que resucita. Porque lo que no impide en el hombre la unidad numérica mientras vive, es evidente que tampoco puede impedir la unidad del que resucita. Mas en el cuerpo del hombre, mientras vive, no siempre están las mismas partes según la materia, sino sólo según la especie; pues según la materia, desaparecen y vuelven a aparecer; cosa que no impide que el hombre sea el mismo numéricamente desde el principio al fin de su vida. Pudiendo servir de ejemplo el fuego, que mientras arde se dice uno numéricamente, porque permanece su especie, aunque se consuma la leña y se añade nuevamente. Tal sucede con el cuerpo humano. Pues la forma y la especie de sus partes especiales permanece por toda la vida; mas la materia de las mismas se resuelve por la acción del calor natural y se engendra de nuevo por el alimento. Luego el hombre no es otro numéricamente según las diversas edades, aunque lo que está materialmente en el hombre según una no lo esté según otra. Así, pues, para que resucite el mismo hombre numéricamente no se requiere que todo cuanto estuvo materialmente en él durante la vida se tome de nuevo, sino solamente lo suficiente para completar su debida cantidad; y principalmente parece se ha tomar nuevamente lo que fué más perfecto, comprendido bajo la forma y la especie de la humanidad. Pero si faltó algo para completar la debida cantidad, ya porque alguien murió prematuramente antes de que la naturaleza alcanzara el perfecto

desarrollo, o porque casualmente sufrió la mutilación de algún miembro, esto lo suplirá la potencia divina. Y esto tampoco impedirá la unidad del cuerpo resucitado, porque incluso por obra de la naturaleza se añade a lo que tiene el niño lo que le falta para llegar a su perfecta cantidad, y tal adición no hace otro ser numéricamente distinto. Luego el hombre niño y adulto es el mismo numéricamente.

"Y esto demuestra también que aunque algunos coman carne humana, como se objetaba en quinto lugar, tal hecho no puede impedir la fe en la resurrección. Pues no es necesario, como se demostró antes, que todo lo que estuvo materialmente en el hombre resucite con él; además, si algo falta puede ser suplido por el poder divino. Así, pues, la carne comida resucitará en aquel en quien primero hubo alma racional perfecta. Y en el segundo, si comió no sólo carne humana, sino también otros alimentos, podrá resucitar la cantidad de lo que le sobrevino materialmente cuanto le sea necesaria para recuperar su debida cantidad corporal. Si, por el contrario, sólo se alimentó de carne humana, resucitará con lo que recibió de sus padres, supliendo la omnipotencia del Creador lo que le falte. Y si sus padres se alimentaron también con sólo carne humana, de modo que su semen, que es lo superfluo del alimento, se haya engendrado de carnes ajenas, resucitará ciertamente el semen en quien nació de él, en cuyo lugar se le suplirá de otra parte a aquel cuyas carnes fueron comidas. Y en la resurrección se observará lo siguiente: si algo estuvo materialmente en muchos hombres, resucitará en aquel a cuya perfección pertenecía principalmente. Por eso, si en uno estuvo como semen radical del cual fué engendrado y en otro como un alimento que le sobrevino, resucitará en el primero. Mas si en uno estuvo como perfección del individuo y en el otro como destinado a la perfección de la especie, resucitará en el engendrado y no en quien le engendró; y la costilla de Adán resucitará en Eva y no en Adán, en quien estuvo como en un principio natural. Mas si estuviere en dos según el mismo grado de perfección, resucitará en quien estuvo primariamente.

"La solución a lo que se objetó en sexto lugar se ve ya por lo que llevamos dicho. Pues la resurrección es natural en cuanto al fin, por ser natural que el alma esté unida al cuerpo; mas el principio activo de la misma no es natural, sino que es causado únicamente por virtud divina.

"Ni tampoco se ha de negar una futura resurrección para todos, aunque no todos estén unidos a Cristo por la fe ni imbuídos de sus misterios. Pues el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para repararla. Según esto, todo lo que de defectuoso haya en ella será reparado en todos, volviendo todos, en consecuencia, de la muerte a la vida. Sin embargo, los defectos personales no serán reparados sino en quienes se unieron a Cristo, ya por un acto propio, creyendo en El, o al menos por el sacramento de la fe." [Trad. de la *BAC*.]

5. Dice San Irineo (*Contra las herejías*, lib. 5, cap. 2, sec. 3): "Después de ser cubiertos y disueltos por la tierra, a tiempo resucitarán nuestros cuerpos, ya que el Verbo de Dios les concede resucitar para la gloria de Dios Padre. El rodea de inmortalidad nuestra mortalidad y gratuitamente regala incorrupción a la corrupción, porque el poder de Dios se cumple en la debilidad para que no nos rebelemos orgullosos en desagravamiento con Dios, como si tuviéramos la vida por nosotros mismos.

Nuestra experiencia debería enseñarnos que perduramos por su grandeza y no por nuestra naturaleza; y así debemos mantener a la vista la gloria de Dios tal como es y no desconocer nuestra propia debilidad."

6. Con sorprendente dureza se dirige San Pablo contra los fieles que niegan la transformación por la muerte en la segunda Epístola a Timoteo. Advierte a Timoteo que debe evitar toda charlatanería vacía y no santa. "Su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto, que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos" (*II Tim. 2, 17-18*). Según el error flagelado por San Pablo, la vida actual es ya el estado de plenitud. El estado de peregrinación es confundido con la vida de la gloria, y así no se toman en serio ni la vida de peregrinación que es participación oculta en la gloria de Cristo y participación sensible en la Cruz del Señor, ni la transformación ocurrida después de la resurrección. Tal opinión sólo se entiende referida no a la resurrección del cuerpo, sino a la del espíritu, que se aparta arrepentido del pecado y se convierte a una vida nueva, es decir, si se la vacía de su contenido real.

II. Cualidades del cuerpo glorioso

Sobre el *modo de ser del cuerpo transformado* poco nos dice la Escritura. En definitiva, es un misterio incomprensible. En la Escritura es comparado el cuerpo resucitado al cuerpo glorioso de Cristo, que es el prototipo y modelo de la futura transfiguración. El futuro cuerpo resucitado ya no estará esclavizado a las leyes del espacio y del tiempo, aunque—como el cuerpo de Cristo—quedará unido de algún modo al espacio y al tiempo.

1. *En particular* San Pablo, en la epístola a los Corintios enumera las siguientes propiedades del cuerpo resucitado: está dotado de perennidad, fuerza y gloria, mientras que al cuerpo histórico-temporal inhieren la caducidad, debilidad y deshonor.

La *perennidad* es a los ojos del Apóstol un bien extraordinariamente grande. La caducidad es signo del pecado y la creación fué sometida a ella por culpa del pecado (*Rom. 8, 20*). El cuerpo resucitado está sustraído a todas las leyes de la caducidad. Por ser imperecedero e inmortal en la vida del cielo no es necesario el matrimonio, como antes vimos. Los resucitados serán iguales que los ángeles, dotados de vida inmortal (*Lc. 20, 36*; cfr. *Apoc. 7, 16*;

21, 4). Por eso tampoco habrá ya entre ellos angustia de morir. Todo lo que impide y amenaza la vida, desaparecerá. Los resucitados “ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno” (*Apoc.* 7, 16). Como ejemplos de plagas que pueden torturar al hombre en la historia, enumera San Juan las que más atormentaron al pueblo de Israel mientras atravesaba el desierto. Los abrasadores rayos del sol caían como flechas. Al mediodía se desencadenaba la corrupción como un demonio y el siroco consumía todas las fuerzas (cfr. *Eclo.* 43, 4; *Ps.* 121 [120], 6; *Ps.* 91 [90], 5-6). Estas tribulaciones son símbolos de los dolores que tendrá que soportar el pueblo de Dios del NT mientras dure su peregrinación por el desierto de la vida terrena. A los resucitados ya no les podrán atacar. Pues el Cordero que está delante del trono, “los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos” (*Apoc.* 7, 17). Tan increíble suena el mensaje de una vida inmortal, que el vidente la anuncia con énfasis por segunda vez: “y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado” (*Apoc.* 21, 4). Dios mismo garantiza la esperanza de esa promesa que contradice toda experiencia. San Juan continúa: “Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que son nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque éstas son las palabras fieles y verdaderas” (*Apoc.* 21, 5).

2. La segunda propiedad del cuerpo resucitado es, según San Pablo, la *fuerteza*. Según el Apóstol, es una característica de toda actuación de Dios. El hecho de que la atribuya al cuerpo resucitado significa que ese cuerpo está lleno del omnipotente fuego del amor divino y de la validez de la verdad celestial.

3. El cuerpo resucitado será además *glorioso y bello*. La palabra griega traducida por gloria (*doxa*) puede significar también fama y honor. La gloria es, según la Escritura, una propiedad de Dios y de Cristo resucitado (*Rom.* 1, 23; 8, 17, 29; *I Cor.* 2, 7; *II Cor.* 3, 18; 4, 4, 6; *II Thess.* 2, 14). Sobre el cuerpo resucitado se extiende la gloria de Cristo y le ilumina. El cuerpo glorioso pertenecerá a la vida celestial y no a la terrestre. Estará lleno del esplendor que vio Pablo cuando se le apareció el Señor glorificado. Es una abundancia y plenitud de luz que los ojos humanos no pueden resistir. Los justos lucirán como soles (*Mt.* 13, 14).

4. San Pablo llama al cuerpo transfigurado *cuerpo espiritual*. El cuerpo no transformado es un cuerpo "carnal". Sólo tiene un principio vital natural. El cuerpo transformado será penetrado por el Espíritu Santo y tendrá un principio vital perfecto que transfigurará el principio vital natural: el Espíritu Santo. Por eso puede ser llamado cuerpo celestial. También el cuerpo terreno es expresión del espíritu, pero según antes dijimos, la capacidad expresiva de nuestro cuerpo es muy pequeña, mientras dura la vida de peregrinación. El cuerpo revela y encubre el espíritu; el espíritu no puede revelarse perfectamente en el cuerpo a consecuencia de su propia debilidad y de la resistencia de la materia. El cuerpo transformado del futuro será perfectamente transparente para el espíritu. El espíritu irrumperá visiblemente a través del cuerpo.

La vida, que revelará el cuerpo transformado, es la vida del espíritu, que realiza su propio conocimiento y amor, pero además revelará la vida del espíritu que participa del conocimiento y amor de Dios. El cuerpo transformado refleja, por tanto, la claridad y luz de Dios.

Sólo el cuerpo transfigurado por el Espíritu Santo es capaz de hacerse transparente al fuego y luz de Dios, a su verdad e intimidad. Traspassado de la luz y fuego de Dios, se hace él mismo luminoso e incandescente. Está glorificado y transfigurado. Cfr. sobre el tema, § 158.

5. Nada podemos decir sobre la figura del cuerpo resucitado. Sin embargo, la diferencia de sexos se conserva a pesar de la espiritualización del cuerpo.

6. Si el sentido y misión del cuerpo es servir de medio e instrumento al espíritu, el cuerpo resucitado cumple perfectamente su sentido. El cuerpo terreno sólo cumple su sentido de modo imperfecto, porque oculta en parte al espíritu. El verdadero cuerpo será el cuerpo del futuro, el cuerpo resucitado.

III. *Resurrección como perfeccionamiento de la materia*

Aunque la transformación del cuerpo humano es un *misterio impenetrable*, se nos puede hacer un tanto accesible mediante experiencias y conocimientos naturales. La Filosofía y Ciencias Naturales de la actualidad hablan de la estratificación del mundo. El

estrato inferior está abierto al superior. Al recibir y aceptar el estrato superior al que está abierto no se enajena a sí mismo, sino que logra una representación y realización de su ser inmanente. Pero, mientras que ni la filosofía ni las ciencias de la naturaleza conocen estratos que trasciendan la experiencia, la fe nos asegura que más allá de la experiencia hay realidades para las que están abiertos los estratos empíricos del ser. Los estratos que trascienden nuestra experiencia comprenden la dinámica del cuerpo resucitado de Cristo. La materia no se enajena, sino que se ensimisma, en el sentido más literal de la palabra; está abierta al espíritu creado y al Espíritu eterno. A la materia compete la ordenación al espíritu y a Dios. Y logra el modo existencial de que es capaz cuando el espíritu creado se apodera de ella y la configura y de modo sumo cuando el Espíritu Santo se apodera de ella y la transfigura sirviéndose como de instrumento del espíritu humano.

γ γ

IV. Tomás de Aquino

En el capítulo 82 de la *Suma contra los Gentiles*, libro IV, dice Tomás de Aquino sobre la inmortalidad del cuerpo resucitado:

“Los hombres resucitarán inmortales.—Lo anterior demuestra que en la futura resurrección resucitarán los hombres de modo que no volverán a morir.

“La necesidad de morir es un defecto de la naturaleza humana derivado del pecado. Pero Cristo reparó por el mérito de su pasión los defectos que sobrevinieron a la naturaleza a causa del pecado. Porque, como dice el Apóstol, “no es el don como la trasgresión. Pues si por la trasgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito de uno solo, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos”. De lo cual resulta que el mérito de Cristo es más eficaz para quitar la muerte que el pecado de Adán para inducirnos a ella. Luego quienes resuciten liberados de la muerte por el mérito de Cristo jamás sufrirán la muerte.

“Lo que ha de durar perpetuamente no está destruído. Si, pues, los hombres resucitados vuelven a morir, la muerte no fué destruída totalmente por la muerte de Cristo. Es así que está destruída; actualmente en la causa, como predijo el Señor por Oseas, al decir: “¡Oh muerte, Yo seré tu muerte!”; y últimamente en acto según el dicho: “El último enemigo destruído será la muerte.” Luego, según la fe de la Iglesia, se ha de creer que los resucitados no morirán jamás.

“El efecto se asemeja a su causa. Mas la resurrección de Cristo es causa de la futura resurrección, como se dijo (c. 79). Y Cristo resucitó para no volver a morir, según el dicho: “Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere.” Por lo tanto, los hombres resucitarán de manera que no vuelvan a morir.

"Si los hombres resucitados vuelven a morir, volverán a resucitar de dicha muerte o no. Si no resucitan las almas permanecerán perpetuamente separadas, cosa que no conviene—como dijimos—, y para evitarla se afirma que resucitarán; o si no resucitan después de una segunda muerte no hay razón para que resuciten después de la primera. Ahora bien, si después de una segunda muerte vuelven a resucitar, o resucitan para volver a morir o no. Si no han de volver a morir, tal afirmación valdrá lo mismo para la primera resurrección. Si han de volver a morir, habrá un proceso infinito en que alterarán la muerte y la vida en un mismo sujeto. Lo cual, como se ve, no conviene. Porque es preciso que la intención de Dios se dirija a algo determinado; y la alteración sucesiva de vida y muerte es como una transmutación, que no puede ser un fin, ya que el fin es contrario a la esencia del movimiento, porque todo movimiento tiende hacia alguna cosa.

"La intención de la naturaleza inferior al obrar persigue perpetuarse. Pues toda acción de la naturaleza inferior se ordena a la generación, cuyo fin es conservar perpetuamente el ser de la especie; por eso la naturaleza no intenta este individuo como último fin, sino conservar la especie en él. Y esto es propio de la naturaleza cuando obra por virtud de Dios, que es la primera raíz de la perpetuidad. De ahí que el filósofo afirme que el fin de la generación es que los engendrados participen el ser divino en cuanto a la perpetuidad. Luego con mayor razón tenderá la propia acción de Dios a algo perpetuo. Ahora bien, la resurrección no está destinada a perpetuar la especie que podría conservarse por la generación. Luego es preciso que se ordene a perpetuar al individuo. No sólo en cuanto al alma, porque ésta ya lo tenía antes de resucitar. Luego según el compuesto. Por lo tanto, el hombre resucitado vivirá perpetuamente.

"El alma y el cuerpo parecen relacionarse en diverso orden según la primera generación del hombre y según la resurrección del mismo. Porque según la primera generación, la creación del alma sigue a la generación del cuerpo; preparada la materia corporal por virtud del semen segregado, Dios infunde el alma creándola. Mas en la resurrección el cuerpo se adapta al alma preexistente. Y la primera vida que alcanza el hombre por la generación se atiene a la condición del cuerpo corruptible, cesando con la muerte. Luego la vida que el hombre alcanza resucitando será perpetua, ateniéndose a la condición del alma incorruptible.

"Si la vida y la muerte se suceden en un mismo ser infinitamente, la alternativa de muerte y vida será una especie de circulación. Pero en las cosas generales y corruptibles toda circulación es producida por la primera circulación de los cuerpos incorruptibles; pues la primera circulación se da en el movimiento local y por semejanza con éste se transmite a todos los demás movimientos. Según esto, la alternativa de vida y muerte será producida por el cuerpo celeste. Cosa que no es posible, porque el volver un cuerpo muerto a la vida excede el poder de la operación natural. Luego no se ha de suponer tal alternativa de vida y muerte y, en consecuencia, que los cuerpos resucitados mueran.

"Cuántas cosas se suceden en un mismo sujeto tienen una determinada medida de duración en cuanto al tiempo. Y tales cosas están sujetas todas al movimiento celeste, del cual resulta el tiempo. Pero el alma separada no está sujeta al movimiento celeste, pues es superior a toda la naturaleza corporal. Por lo tanto, su alternativa de separarse y unirse al cuerpo no

está sujeta al movimiento celeste. Luego no hay tal circulación de muerte y vida, cual es la que resulta si los resucitados vuelven a morir. Resucitarán, pues, para nunca más morir.

"Por eso dice Isaías: "El Señor destruirá a la muerte para siempre"; y en el *Apocalipsis*: "La muerte ya no existirá."

"Y con esto se excluye el error de ciertos gentiles de la antigüedad, que creían que "se repetían los mismos ciclos de tiempos y de cosas temporales; por ejemplo: así como en este siglo enseñó el filósofo Platón a sus discípulos en la ciudad de Atenas, en esta escuela que se llamó Academia, así también durante innumerables siglos hacia atrás, con muchos y prolongados intervalos, pero, no obstante, ciertos, repetidos, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos se repetirán innumerablemente por siglos indefinidos", como cita San Agustín en el XII de *La ciudad de Dios*. Para cuya confirmación quieren aplicar, como dice él mismo, aquello que se dice en el *Eclesiastés*: "¿Qué es lo que fué? Lo que será. ¿Qué es lo que fué hecho? Lo que está por hacer. Nada hay nuevo bajo el sol y nadie puede decir: "Mira, esto es nuevo"; pues eso mismo fué ya en los siglos que nos precedieron." Pero esto no se ha de entender como si las mismas cosas se repitieran numéricamente durante varias generaciones, sino semejantes en especie, como allí mismo explica San Agustín. Esto mismo también enseñó Aristóteles al final de *De generatione*, hablando contra dicha secta."

En el capítulo 86 trata de la cualidad del cuerpo glorioso: "*De la cualidad de los cuerpos glorificados*.—Aunque por el mérito de Cristo se quite en la resurrección lo defectuoso de la naturaleza que es común a todos, tanto buenos como malos, sin embargo, entre buenos y malos permanecerá una diferencia fundada en lo que pertenece personalmente a cada cual. Pero al concepto de naturaleza pertenece que el alma humana sea forma del cuerpo, a quien vivifique y conserve en el ser; mas el alma merece por sus actos personales ser elevada a la gloria de la visión de Dios o ser excluida de la ordenación a tal gloria de por culpa. En consecuencia, todo cuerpo se dispondrá comúnmente conforme al decoro del alma, a saber: para que la forma incorruptible dé al cuerpo el ser incorruptible, no obstante la composición de contrarios, por razón de que la materia del cuerpo humano estará sujeta totalmente en esto por virtud divina. Mas por la claridad del alma elevada a la visión de Dios, el cuerpo unido a ella alcanzará algo más. Pues estará totalmente sujeto a ella, por efecto de la virtud divina, no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a las acciones y pasiones, movimientos y cualidades corpóreas. Por lo tanto, así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia del alma en el cuerpo, se revestirá éste a su manera de la "claridad" de la gloria. Por eso dice el Apóstol: "Se siembra el cuerpo en ignominia y resucitará con gloria"; porque nuestro cuerpo, que ahora es opaco, entonces será transparente, según lo dicho por San Mateo: "Los justos brillarán como el sol en el reino del su Padre."

"Además, el alma que disfrutará de la visión divina, unida a su último fin, experimentará el cumplimiento total de su deseo en todo. Y como el cuerpo se mueve al deseo del alma, resultará que el cuerpo obedecerá absolutamente a la indicación del espíritu. Por eso los cuerpos que tendrán los bienaventurados resucitados serán "ágiles". Y esto es lo que dice el

Apóstol en el mismo lugar: "Se siembra en flaqueza y se resucita en poder." Pues experimentamos la flaqueza corporal porque el cuerpo se siente incapaz de responder a los deseos del alma en las acciones y movimientos que le impera; flaqueza que entonces desaparecerá totalmente por la virtud que redundará en el cuerpo de estar el alma unida a Dios. Por eso, en la *Sabiduría* se dice también de los justos que "discurrirán como centellas en cañaveral", no porque tengan que moverse necesariamente, puesto que teniendo a Dios de nada carecen, sino para demostrar su poder.

"Así como el alma que disfruta de Dios tendrá el deseo completo en cuanto a la adquisición de todo bien, así también lo tendrá en cuanto a la remoción de todo mal, porque donde está el sumo bien no cabe mal alguno. Luego también el cuerpo, perfeccionado por el alma y en proporción con ella, será inmune de todo mal, no sólo actual, sino incluso posible. Del actual, porque en ambos ni habrá corrupción, ni deformidad, ni defecto alguno. Del posible, porque nada podrán sufrir que les moleste. Y por esto serán "imposibles". Pero esta imposibilidad no excluirá en ellos las pasiones esencialmente sensibles, porque usarán de los sentidos para gozar de aquello que no repugnare al estado de incorrupción. Y para demostrar dicha imposibilidad dice el Apóstol: "Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción."

"Por otra parte, el alma que disfruta de Dios se unirá perfectísimamente a El y participará de su bondad en grado sumo conforme a su propia medida; y de igual modo, pues, el cuerpo se sujetará perfectamente al alma, participando de sus propiedades en cuanto es posible, en claridad de sentidos, ordenación del apetito corporal y "en todo género de perfección natural"; pues tanto más perfecta es una cosa en la naturaleza cuanto su materia se sujeta más perfectamente a la forma. Y por eso dice el Apóstol: "Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual." El cuerpo del resucitado será ciertamente espiritual no porque sea espíritu, como mal entendieron algunos, ya se tome por espíritu la sustancia espiritual, o bien el aire o el viento, sino porque estará totalmente sujeto al espíritu, tal como ahora decimos cuerpo animal; no porque sea animal, sino porque está sujeto a las pasiones y necesita alimentos.

"Se ve, pues, por lo dicho que así como el alma humana será elevada a la gloria de los espíritus celestes para que vea la esencia de Dios, según se demostró en el libro III (c. 57), así también su cuerpo será elevado a las propiedades de los cuerpos celestes, en cuanto que será transparente, impassible, móvil sin dificultad ni trabajo e incomparablemente perfecto en su forma. Y esta es la razón por la que el Apóstol dice que los cuerpos de los resucitados son "celestes", no en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a su gloria. Por eso cuando dijo que "hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres" añade que "una es la gloria de los celestes y otra la de los terrestres". Y así como la gloria a la que es elevada el alma humana excede la capacidad natural de los espíritus celestes, como se demostró en el libro III (c. 52), igualmente la gloria de los cuerpos de los resucitados excede la natural perfección de los cuerpos celestes, para que la claridad sea mayor, la impassibilidad más consistente, la agilidad más fácil y la dignidad de la naturaleza más perfecta." (Edic. BAC.)

V. *Identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno*

Por grande que sea la diferencia entre el cuerpo terreno y el transfigurado, hay entre ellos una estrecha *relación*. Es dogma de fe que *el cuerpo resucitado es específica y numéricamente idéntico al cuerpo terreno*. Cfr. D. 287; 427; 429; 464; 531.

a) *Doctrina de la Iglesia*

Primero vamos a citar los textos eclesiásticos más importantes. En la llamada *Fides Damasi*, de autor desconocido (hacia 500), está la afirmación: “Limpios nosotros por su muerte y sangre, creemos hemos de ser resucitados por El en el último día en esta carne en que ahora vivimos” (D. 16). En la profesión de fe del undécimo Concilio de Toledo se dice (675): “Ahora bien, por este ejemplo de nuestra cabeza confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en ésta en que vivimos, subsistimos y nos movemos. Cumplido el ejemplo de esta santa resurrección, el mismo Señor y salvador nuestro volvió por su ascensión al trono paterno, del que por la divinidad nunca se había separado. Sentado allí a la diestra del Padre, es esperado para el fin de los siglos como el juez de vivos y muertos. De allí vendrá con los santos ángeles, y los hombres, para celebrar el juicio y dar a cada uno la propia paga debida, según se hubiera portado, o bien o mal (*II Cor.* 5, 10), puesto en su cuerpo. Creemos que la santa Iglesia católica comprada al precio de su sangre ha de reinar con El para siempre. Puestos dentro de su seno, creemos y confesamos que hay un solo bautismo para remisión de todos los pecados. Bajo esta fe creemos verdaderamente la resurrección de los muertos y esperamos los gozos del siglo venidero. Sólo una cosa hemos de orar y pedir, y es que cuando, celebrado y terminado el juicio, el Hijo entregue el reino a Dios Padre (*I Cor.* 15, 24), nos haga partícipes de su reino, a fin de que por esta fe, por la que nos adherimos a El, con El reinemos sin fin” (D. 287). En el símbolo que León IX envió al obispo Pedro de Antioquía en 13 de abril de 1053 están las afirmaciones: “Creo que la Iglesia, Una, Santa, Católica y Apostólica, es la verdadera Iglesia en la que se nos concede el Bautismo y el verdadero perdón de todos los peca-

dos. Creo también en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo, y en la vida eterna.”

De modo parecido se expresa la profesión de fe que hizo suscribir Inocencio III el 18 de diciembre de 1208 a Durando de Osca y a sus partidarios waldenses (D. 427).

El IV Concilio de Letrán, del año 1215 (el XII Ecuménico), determina en nuestra cuestión lo siguiente: “Jesucristo, Unigénito Hijo de Dios..., ha de venir al fin del mundo, ha de juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, tanto a los réprobos como a los elegidos: todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan para recibir según sus obras, ora fueren buenas, ora fueren malas; aquéllos, con el diablo, castigo eterno, y éstos, con Cristo, gloria sempiterna” (D. 429).

En la profesión de fe propuesta el año 1267 por Clemente IV al emperador Miguel Paleólogo, y aceptada por los legados del emperador romano-oriental en la cuarta sesión del II Concilio de Lyon, se dice: “La misma sacrosanta Iglesia romana firmemente cree y firmemente afirma que, asimismo, comparecerán todos los hombres con sus cuerpos el día del juicio ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de sus propios hechos” (Rom. 14, 10) (D. 464).

Esta fórmula repite lo que había sido desarrollado en la Constitución *Benedictus Deus*, del año 1366.

En estos textos eclesiásticos se enseña no sólo la identidad genérica o específica del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno, sino su identidad numérica. Esta identidad representa una verdad revelada.

b) *Explicación teológica*

Sin embargo, no se explica la cuestión de cómo debe ser entendida esta identidad. Para explicarla hay que aducir reflexiones teológicas, filosóficas y científicas. Por lo que respecta a las últimas, tiene importancia el hecho de que dentro de la vida humana el cuerpo, cambiando la materia primitiva por otra, sustituye por medio del cambio de materia las sustancias primitivas (en el espacio de siete años), y tan a fondo, que en el cuerpo del anciano no queda ya nada de los elementos materiales del cuerpo del niño. A pesar de todo, el cuerpo cambiado no deja de ser el cuerpo del hombre a quien perteneció desde el principio. Aunque el hombre cambie corporalmente por la edad, por las privaciones y por la enfermedad, el yo conserva el cuerpo que le pertenece, que se expresa

en movimientos, gestos y posturas completamente determinados, individuales, característicos del hombre en cuestión y propios sólo de él. La razón teológica más profunda de que la identidad del hombre no sea destruída por el cambio total de los elementos materiales es que el alma espiritual constituye la *forma corporis* (véase vol. II, C). El hecho empírico del cambio de los elementos corporales y la verdad revelada de la perduración de la personalidad humana a través de todos los cambios del cuerpo pueden integrarse en síntesis mediante el dogma de que el alma espiritual es el principio configurador del cuerpo. Evidentemente basta la unidad del principio formal para garantizar la identidad del hombre consigo mismo dentro de la historia.

Surge, sin embargo, la cuestión de si hacemos justicia a la doctrina eclesiástica de la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno, suponiendo también para él una identidad del solo principio formal, es decir, del alma espiritual, pero no la identidad de los elementos materiales que representan el principio material. Quien crea que hay que aceptar también la identidad del principio material tiene que investigar la cuestión de si todos los elementos materiales unidos en otro tiempo al cuerpo humano vuelven al cuerpo resucitado, y en caso de que esto no pueda ser afirmado, qué corporalidad determinada interesa, la del niño, o la del anciano, o si basta para la identidad cualquier elemento material que haya existido alguna vez en el cuerpo humano.

Trató por primera vez este problema Orígenes. Sus ideas son ciertamente discutidas en nuestro problema; sin embargo, se podría decir que distinguió, entre el cuerpo material que vive en cambio ininterrumpido y la forma elevada sobre todo cambio que garantiza la identidad del individuo. Por lo demás, Orígenes aceptó en el cuerpo terreno una semilla de inmortalidad. Parece, por tanto, que acentuó tanto la continuidad como la discontinuidad, pero con más energía la segunda (véase Michel, *Fid. de theol. Gott.* XIII, 2, 25, 29). Su doctrina fué entendida más tarde, durante las polémicas origenistas, en el sentido de un espiritualismo exagerado. Frente a él se acentuó muchas veces la realidad corporal de la existencia resucitada (véanse los textos doctrinales citados). Sin embargo, la cuestión del tipo de esa corporalidad volvió a surgir en el siglo XIII. Tomás de Aquino y Buenaventura hablaron, sin duda, con gran realismo del cuerpo resucitado, pero debido a la relación del alma espiritual con el cuerpo, explicada por Tomás de Aquino con ayuda de la filosofía aristotélica, nuestra cuestión fué vista a nueva luz.

Según Tomás de Aquino el cuerpo se acerca en el proceso de corrupción de después de la muerte a la materia prima, pero no vuelve totalmente a ella. El cuerpo resucitado es tomado, según él, de la materia anterior del cuerpo. Sin embargo, Santo Tomás no tiene por absurdo que el cuerpo resucitado sea formado también de otra materia. Véanse los textos antes citados: Caps. 80 y 81 de la *Suma contra los Gentiles*; y además el *Compendium Theologiae*, cap. 154; *Comentario a I Cor.* 15, Lec. IX.

7 Durando de Pourçain aportó una nueva solución († 1334). Defendió la opinión de que bastaba la identidad del principio formal, es decir, del alma espiritual para garantizar la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno. Se sirvió para ello de la tesis tomista del *anima forma corporis*, pero hace de ella un uso que trasciende ampliamente la doctrina tomista. La doctrina de Durando no encontró defensores durante mucho tiempo. Sin embargo, en los siglos XIX y XX ha sido aceptada por varios teólogos con distintos matices. Unos consideran la tesis como posible, pero tienen por excepción que en el cuerpo resucitado no haya nada de materia terrena. Otros consideran esto como lo normal. Sin tener en cuenta esta distinción, vamos a citar los teólogos más importantes de esta dirección: Oswald, Laforêt, Hettinger, Schell, Billot, Huguenl, Krebs, Feuling, Michel, Van der Meersch, Parenté, Meric. Otros, en cambio están convencidos de que la identidad enseñada por la Iglesia implica necesariamente cierta identidad del principio material (Scheeben, Lepicier, D'Alès, Hugon, Zubizarreta, Lennerz, Daffara, Pionanti, Filograssi, De Broglie, Segarra). Los teólogos primero citados, es decir, los defensores de la opinión de que la identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno está suficientemente asegurada por la identidad del principio formal, aducen como razón que la materia sólo se convierte en cuerpo humano bajo la influencia configuradora del alma espiritual. Por tanto, si el alma, que es forma del cuerpo terreno, es también la forma del cuerpo resucitado en la vida futura, el cuerpo resucitado es el cuerpo que pertenece a esta alma, según estos teólogos, y en consecuencia es intrínsecamente el mismo cuerpo que junto con el alma constituyó en otro tiempo el ser anímico-corporal. Los defensores de esta opinión afirman, por tanto, que su doctrina es la más consecuente y estricta continuación del dogma de fe de que el alma es la forma sustancial del cuerpo.

La Iglesia no se ha manifestado todavía en contra de esa explicación de la resurrección de los muertos. Sin embargo, el sentido inmediato del testimonio de San Pablo parece no estar de acuerdo

con esa interpretación y afirmar también cierta identidad material. Antes de una decisión definitiva habría, pues, que investigar si el testimonio de San Pablo tiene que ser entendido al pie de la letra o si las palabras textuales deben ser entendidas como revestimiento o cuerpo de la doctrina dada. La interpretación de estos teólogos evitaría algunas objeciones. Sería, por ejemplo, completamente indiferente saber qué partes materiales han servido de elementos a varios organismos distintos. No habría ningún peligro de que varios hombres exigieran las mismas partes materiales, por el hecho de que fueron sus elementos materiales en el transcurso de los milenios. Este reparo también puede ser orillado por los defensores de la primera teoría, ya que para la formación del cuerpo resucitado basta la mínima cantidad de materia corporal. Pero frente a la explicación citada en segundo lugar, tales sospechas no pueden ser evitadas *a priori*.

Los cuerpos de los *condenados* también serán resucitados, pero existirán feos, informes y torpes. En ellos se expresará la vergüenza y desventura de su alma.

Véanse sobre este tema los trabajos siguientes: Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, 1932, 163-95; R. Grosche, *Auferstehung des Fleisches*, en *Ich glaube, Eine Auslegung, des apostolischen Glaubenbekenntnisses*, 1937, 199-222. L. Ciappi, O. P., *La risurrezione dei morti secondo la dottrina catholica*, en *Gregorianum* 39 (1958), 203-221.

§ 299

El Juicio final

APARTADO 1.º

HECHO DEL JUICIO

1. Reflexión previa

Al fin del mundo Cristo aparece no en figura de siervo, sino en la gloria de la Resurrección y Ascensión. La vuelta de Cristo significa, por tanto, la revelación total del amor divino aparecido en Cristo. Así se entiende el anhelo del primitivo Cristianismo por la

segunda venida o, mejor, por la pública venida del Señor. Pero esta definitiva manifestación de Cristo es a la vez juicio. Cristo viene como juez. El mundo será juzgado por El al fin de los tiempos. En este juicio final los juicios particulares no serán ni revisados, ni anulados, ni declarados definitivos; desde el primer momento son definitivos. En el juicio final serán confirmados.

Al juicio final están sometidos los malos y los buenos (*I Pet.* 4, 14). Pero tiene significación distinta para los pecadores y para los buenos. Para los buenos significa confirmación de su comunidad con Cristo, para los pecadores significa condena y condenación. Para unos es juicio de gracia y de salvación y para otros es juicio de maldición. Ningún acusador tendrán los buenos (*Rom.* 8, 31-34; *Io.* 5, 45; *Apoc.* 12, 10). San Juan dice en el Apocalipsis que a Satanás se le arrebatan para siempre los plenos poderes que le habían sido concedidos para acusar ante Dios a los "hermanos", a los cristianos mientras duraba la historia. Por ser hijos de Dios son conciudadanos de los santos y domésticos de Dios (*Eph.* 2, 19). Los elegidos de Dios no tienen por qué preocuparse de que un malvado los denuncie a Dios. San Juan oye el júbilo de los bienaventurados porque se ha puesto fin a las calumniosas acusaciones del diablo. Al fondo de esta descripción tal vez esté el hecho de las delaciones tan abundantes en tiempos del emperador Domiciano y que tantas víctimas cristianas tuvieron como consecuencia. La alusión del vidente sería así un consuelo para los cristianos. Cuando Cristo venga a juzgar no habrá por qué tener miedo a los delatores. Nadie los acusará (*Rom.* 8, 31-34). A los ateos, el juicio les acarreará desgracia y condenación, pero para los amigos de Dios será juicio de salvación y de gracia.

Mientras que en la antigüedad cristiana, al profesar la fe en el juicio final, el acento recae sobre el hecho de que el día del juicio traerá la salvación definitiva a los buenos y la esperanza está, por tanto, en el primer plano de la conciencia creyente, en la Edad Media se va destacando cada vez más la idea—también contenida en la fe en el juicio final—de que Cristo volverá y examinará nuestras vidas. La antigua confianza en el día del Señor fué desplazada por la angustia y el miedo a ese día. Cuanto más se multiplicaron los pecados dentro de la Iglesia, tanto más tuvo que acentuar la Iglesia la seriedad del juicio. Y así empezaron los creyentes a hacerse la angustiada pregunta: ¿Qué responderé yo, miserable? (Véase el himno *Dios irae*; la expresión más violenta de esta actitud son los frescos de Miguel Angel sobre el juicio final).

2. Doctrina de la Iglesia

Respecto al hecho del juicio universal, es dogma de fe que *después de la resurrección el mundo será juzgado*. La Iglesia profesa este dogma siempre que confiesa la vuelta de Cristo. Cfr. § 309. Hasta qué punto conforma la vida, se deduce del hecho de que la Iglesia ha recogido ese dogma en su oración diaria (*Símbolos apostólico y niceno-constantinopolitano*).

Muchos *juicios particulares* preceden al juicio final; en ellos son determinados definitivamente los destinos de los hombres en particular. Los juicios particulares no serán ni revisados ni corregidos en el juicio universal, sino que serán confirmados y dados a conocer públicamente. En este sentido, el juicio universal es llamado *juicio final*.

3. Testimonio de la Escritura en el AT

El juicio universal tiene una *larga prehistoria* que se extiende por toda la historia humana. El AT y NT dan testimonio de él.

a) El AT dice que el juicio de los pecados empezó el primer día de la historia humana, ya que los hombres pecadores fueron expulsados del Paraíso y un ángel con espada de fuego vigiló su entrada. Se continuó en el diluvio y a través de las catástrofes de los siglos. Cada vez se profetiza con más insistencia el día en que serán expiados todos los pecados. Es el "día del Señor"; atribulará a su pueblo y a todos los pueblos para vengar todas las injusticias; con estas palabras se alude en primer lugar a las catástrofes nacionales y caída de pueblos, estados, culturas y ciudades.

Como todas las profecías viejotestamentarias, las amenazas de juicio deben ser entendidas con perspectiva. El juicio de Dios se hará por grados sucesivos a través de los siglos. Cada juicio particular es una fase en la ejecución del juicio final. Cada uno de ellos alude al futuro. Todas las tribulaciones son transparentes y detrás de ellas se ve irrumpir y ascender una nueva. Detrás de cada catástrofe se adivina una más terrible, hasta que llegue el día aludido por todos los anteriores días al día del juicio.

Karl Barth describe estas relaciones de la manera siguiente:

“¿Qué significa “juicio” en el AT? El juicio se cumple primeramente de modo muy concreto y muy a menudo en forma de desgracias nacionales desde la plaga de serpientes en el desierto hasta la destrucción de Jerusalén. Sin el terrible primer plano de una concepción de esta especie, que, según el AT, a pocas generaciones de este pueblo va a poder ser ahorrada, sin la imagen realísima de una multitud de muertos y de las largas filas de exilados, no se sabe lo que es el juicio en el AT. Y, sin embargo, a la idea viejotestamentaria de juicio no le viene su seriedad y rigor de ahí. Pues detrás de todo eso hay algo más terrible: el fin del amor de Dios, el repudio y todavía más: la abrasadora ira de Dios sobre todos los pueblos, el juicio universal. Esto no es presente, es futuro en el más estricto sentido. Pero ese futuro es lo que importa justamente en el presente. Más allá de las llamas encendidas por los enemigos y que devastan Samaria y Jerusalén, pero también en definitiva Nínive y Babilonia, ven los profetas esta otra llama inapagable. Y de ese segundo plano, del juicio futuro, hablaron al hablar amenazadores y decididos de aquel primer plano.”

b) El “día del Señor” de que hablan los profetas viejotestamentarios es primariamente el día en que Dios mismo entra en la historia humana, el día de la encarnación. Juan Bautista le profetiza como día de juicio: “Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia, y no os forjéis ilusiones diciendo: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia, pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo a quien no soy digno de llevar las sandalias; El os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en el fuego inextinguible” (Mt. 3, 7-12).

En Cristo alcanzan, pues, su punto culminante los juicios viejotestamentarios. En El empezó la fase del juicio que es la introducción del discernimiento definitivo de los hombres. Pues Cristo fué puesto para caída de algunos y resurrección de muchos (Lc. 2, 34). Lo empezado por Cristo se completa en el juicio final. Su manifestación, su palabra y su obra preparan el juicio final y lo introducen en la historia realizándose en el juicio que Cristo significa durante su vida terrena y a través de los siglos.

4. Testimonio de la escritura en el NT

Ya hemos explicado en qué sentido es Cristo un juicio para la humanidad (§§ 156-57). Quien se acerca a Cristo en la fe y a través de El se dirige al Padre, es libre de la maldición del pecado. Pero quien lo rechaza, queda bajo la maldición; no necesita ya ser juzgado; ya está juzgado (*Io.* 5, 24; 12, 37-48; 16, 11).

Por feliz que sea el mensaje de la Cruz para los creyentes, para los que se cierran a él y lo rechazan es catastrófico. Ahora están doblemente perdidos y caen en un juicio mucho peor. Se enmarañan mucho más en su soberbia, porque cuanto más cerca viene Dios, tantos más esfuerzos tienen que hacer para perseverar en su orgullo e independencia.

Desde la muerte de Cristo irrumpen en el mundo que rechaza a Cristo juicios punitivos siempre nuevos y siempre crecientes por culpa del pecado. Cuanto más intenso se haga el apartamiento de Dios, tanto más fuertes serán los juicios de Dios. En las catástrofes de toda especie, en la caída de reinos y ciudades, empezando por la destrucción de Jerusalén hasta la aniquilación de Babilonia, en el fuego que devora hombres, casas y animales, en el mar que se traga campos y bosques, en las guerras que matan ejércitos y pueblos, Dios juzga al mundo que desprecia su amor y reniega de la Cruz de su Hijo.

El *sentido* de todos los juicios divinos anteriores al juicio universal es la revelación de la gloria de Dios, que no permite que nadie se burle de ella, pero a la vez es la salvación de los hombres. Los juicios de Dios llaman a reflexión y guardan de la condenación del último juicio. Pero los hombres no se convierten. Se endurecen en su vanidad, egoísmo y orgullo, cuando los juicios de Dios se hacen más duros. Sienten que es la mano de Dios que se posa sobre ellos, pero maldicen a quien quiere salvarlos y terminan con la maldición en los labios, mientras podían haberse salvado diciendo una sola palabra de adoración (*Apoc.* 16, 19-21).

El Apocalipsis de San Juan describe los últimos juicios de Dios, antes del juicio final, en imágenes llenas de pavor y terror.

La visión del capítulo 14 demuestra que las últimas tribulaciones deben ser interpretadas como juicios de Dios. San Juan la describe así: "Miré y vi una nube blanca, y sentado sobre la nube a uno semejante a un hijo de hombre, con una corona de oro sobre su cabeza y una hoz en su mano. Salió del templo otro ángel, y gritó con fuerte voz al que estaba

sentado sobre la nube. Arroja la hoz y siega, porque es llegada la hora de la siega, porque está seca la mies de la tierra. El que estaba sentado sobre la nube arrojó su hoz sobre la tierra, y la tierra quedó segada. Otro ángel salió del templo que está en el cielo, y tenía también en su mano una hoz afilada. Y salió del altar otro ángel que tenía poder sobre el fuego y clamó con fuerte voz al que tenía la hoz afilada, diciendo: Arroja la hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque sus uvas están maduras. El ángel arrojó su hoz sobre la tierra, y echó las uvas en la gran cuba del furor de Dios, y fué pisada la uva fuera de la ciudad y salió la sangre de la cuba hasta los frenos de los caballos por espacio de mil seiscientos estadios" (*Apoc.* 14, 14-20).

Como el cristiano sabe que a pesar de su comunidad con Cristo sigue siendo pecador, desea los juicios anteriores al final, para sustraerse a éste. Las tribulaciones de la vida son una forma de juicio. Pero hay otro espacio en que Dios hace sus juicios de amor; quienes los desprecian son condenados; es el ámbito del misterio, el mundo de los sacramentos.

El juicio final es, pues, preparado por múltiples y variados signos. Todos estamos suficientemente prevenidos de su implacable seriedad.

Durante su vida terrena Cristo ya aludió a esa su última palabra sobre la historia humana (*Mt.* 16, 27; *Lc.* 22, 30; *Io.* 5, 22). El juicio al fin de la historia humana concede su importancia y responsabilidad a la misma historia. Vale la pena hacer cualquier sacrificio por escapar al juicio del último día. La condenación cae tanto sobre quienes se cierran al mensaje del reino de Dios como sobre quienes no configuran su vida según ese mensaje. "No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor!, ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad" (*Mt.* 7, 21-23).

En las profecías del fin del mundo da Cristo una descripción metafórica de la ejecución del Juicio: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el rey a los que están a la derecha: Venid: benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; pe-

reginé y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? Y el rey les dirá: en verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; fui peregrino y no me alojasteis; estuve desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión y no te socorrimos? El les contestará diciendo: En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer esto con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo. E irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna" (*Mt.* 25, 31-46). Cfr. *Mt.* 13, 24-43.

La profecía de Cristo sobre el juicio final es una parte fundamental de la *predicación apostólica*. Los Apóstoles tenían—como dice San Pedro—la misión de predicar al pueblo que Cristo ha sido nombrado por Dios Juez de vivos y muertos (*Act.* 10, 42). También San Pablo predica en Atenas que Dios ha determinado un día para juzgar al mundo en justicia (*Act.* 17, 31; cfr. 24, 25; *II Cor.* 5, 10; *II Thess.* 1, 5-10; *Tim.* 4, 1, 8; *Hebr.* 6, 2; 9, 27; 10, 27; 12, 23; 14, 4; *I Pet.* 1, 17; *II Pet.* 2, 3; *Io.* 4, 17; *Sant.* 2, 13; *Jud.* 6, 15; *Apoc.* 6, 10; 11, 18).

Dios retarda el juicio para dejar a los hombres tiempo de hacer penitencia. El tiempo que transcurre hasta la vuelta de Cristo es tiempo de conversión y arrepentimiento. Es signo de la paciencia que Dios tiene con el hombre (*II Pet.* 3, 9). Cuando se pase ese tiempo, ya no habrá más plazos (*Apoc.* 10, 6). Quien pensando en la longanidad de Dios haya perseverado confiadamente en sus pecados, tendrá que oír: "¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? Pues conforme a la dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la vida eterna; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación" (*Rom.* 2, 4-8). Cfr. *II Pet.* 3, 9.

El día del Señor revelará las obras de todos ante todo el mundo (*I Cor.* 3, 12-15). Como antes dijimos, en la predicación apostólica

del juicio universal se acentúa el hecho de que los cristianos son liberados de las tribulaciones que el pecado les depara, mientras que los incrédulos y pecadores son condenados. San Pablo cuenta con la salvación de quienes se someten obedientemente a Cristo (*Rom.* 8, 31-32; *I Cor.* 5, 5; cfr. también *I Io.* 4, 17). Consuela a sus lectores diciendo que el Señor vendrá en su gloria y les aconseja que sufran de forma que se hagan dignos del Señor. Véase Hertrich y Büchsel, en *Diccionario Kittel del Nuevo Testamento*, III, 920-955; F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*. 1932, 201-264.

APARTADO 2."

ESENCIA DEL JUICIO

1. *Apocalipsis de San Juan*

El Anticristo espera asegurar su poder aniquilando la gran ciudad y matando a los secuaces poco dignos de confianza. En realidad está al servicio de las intenciones de Dios y se convierte en sepulturero de su reino. Su sabiduría resulta locura. De la ciudad cuya destrucción ha sido proclamada por el ángel, sólo queda un montón de ruinas y escombros. En las murallas que parecían construídas para milenios ya no habitan hombres orgullosos, sino espíritus impuros y horrendos animales. La ciudad, imagen de la plenitud de la vida y de la riqueza, de la seguridad y protección (*Geborgenheit*), se ha convertido en lugar de desolación y pobreza, de horror y vacío. Han desaparecido la luz, la vida y la alegría y en su lugar imperan las tinieblas, la tristeza y la muerte (cap. XVII).

Por grande que sea la seducción de los poderes antídvinos a través de los siglos y por destacados que sean sus éxitos, al fin de los tiempos Cristo, al volver, los desenmascarará como impotentes y vacíos. Su fin será *prologado*, según contempla San Juan en sus visiones, por la destrucción de la escatológica capital del reino mundial anticristiano. Muchas veces las imágenes describen la realización y ejecución del juicio. El vidente contempla en varias visiones la gran ciudad del Anticristo llena de poder y riqueza; la llama *Babilonia*; tal nombre no significa en el Apocalipsis la antigua ciudad del imperio babilónico, sino que la ciudad del Anticristo lleva ese nombre porque Babilonia era para los israelitas el ápice del poder ateo e idólatra, su enemigo mortal en el ámbito político y mucho más en el religioso. La Hy-

bris humana se construyó allí en remotísimos tiempos un monumento en forma de torre-espiral (*Gen.* 11, 1-8). Continuamente humilló Dios el orgullo titánico de esa ciudad (*Is.* 13-14; *Jer.* 50-51; *Dan.* 2, 31-32). Orgullosamente había llamado Nabucodonosor a su residencia Babilonia la grande; inmediatamente fué castigado por ello desde el cielo (*Dan.* 2, 31 s.). Esta Babilonia histórica yacía desde hacía mucho en ruinas, pero seguía siendo el símbolo de ciudad atea e inmoral. En el Apocalipsis, Babilonia es el nombre de la capital escatológica del mundo en el imperio del Anticristo, del centro de todo ateísmo e inmoralidad, del punto de partida de todo odio contra el reino de Dios y de Cristo. Es el revés del monte de Sión, sobre el que San Juan contempla al Cordero, invicto y poderoso (*Apoc.* 14, 1-2). Mientras que los poderes anticristianos proceden de la profundidad en que reinan las tinieblas y el caos, el Cordero viene del monte, de la altura, de los dominios de Dios. De Sión está prometida la salvación. (*Is.* 28, 16-17; 30, 19; 40, 9; 52, 7-8; 59, 20; 60; 62; *Joel.* 3, 5; *Mt.* 18, 20; *Jo.* 4, 18). El Salvador que viene de arriba y no de abajo impera en el monte santo de la cercanía de Dios (*Sal.* 2, 6; 48 [47], 2-3; 110 [109], 2). Es descrito como cordero, porque vive entregándose por el mundo. Mientras que el Anticristo oprime y destruye al mundo, Cristo se sacrifica por su salvación. Los cristianos forman su séquito. San Juan ve un gran número—144.000—en el séquito y guardia del Cordero; todos llevan su nombre. El número es símbolo de plenitud y perfección.

La ciudad anticristiana es vista por San Juan bajo la imagen de una ramera (17, 1-8). Está sentada sobre un animal rojo escarlata y sobrecargada de joyas. Es símbolo de la desvergüenza, idolatría y de la embriaguez de sangre (17, 18).

Antes de que la ciudad anticristiana sea destruída, Dios hace oír la última advertencia; un poderoso ángel le anuncia; tiene forma de un eterno mensaje de salvación. Su contenido dice: Dios es el rey. Quien se le someta, participará de su gloria. El mensaje se dirige a todos los pueblos, tribus, idiomas y naciones: a toda la Humanidad. El ángel que lo anuncia vuela por el espacio del cielo; está ante los ojos de todo el mundo. Con voz sonora clama: "Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio, y adorad al que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas" (14, 7). Quien no se someta al reinado de Dios, tendrá que caer. Su juicio está pronunciado (14, 8). Afecta también a todos los que han caído en el ateísmo de la ciudad anticristiana. Quien adore al animal o a su imagen y lleve su signo en la frente o en la mano derecha, deberá beber el vino de la ira de Dios, que está sin mezclar en el cáliz de su ira (14, 9). La decisión es definitiva (14, 11; 16, 19).

La caída de los poderes anticristianos es un acontecimiento tan increíble que es conveniente profetizarla varias veces y con creciente claridad y precisión. San Juan oye la segunda proclamación de la decisión celeste de destruir Babilonia. El heraldo es de nuevo un ángel poderoso; brilla reflejando la plenitud de la luz divina; su brillo y esplendor iluminan la tierra. Otro ángel da a conocer la destrucción de la ciudad con un gesto simbólico; levanta una piedra, pesada como la rueda de un molino, y la precipita en el mar clamando: "Con tal ímpetu será arrojada Babilonia, la gran ciudad, y no será hallada. Nunca más se oír en ella

la voz de las citaristas, de los músicos, de los flautistas, y de los trompeteros, ni artesanos de ningún arte será hallado jamás en ti, y la voz de la muela no se oírás ya más en ti, la luz de la lámpara no lucirá más en ti, ni se oírás más la voz del esposo y de la esposa, porque tus comerciantes eran magnates de la tierra, porque con tus maleficios se han extraviado todas las naciones, y en ella se halló la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados sobre la tierra" (18, 21-24). Los que piensan terrenamente cantan una lamentación a la caída de Babilonia; son los que habían caído en la embriaguez del poder y del dinero, en la inclinación al placer y a la glotonería. Al terminar la ciudad pierden todo lo que llenaba su corazón. En una hora todo se ha acabado, como si no hubiera existido. Pero los "celestiales" entonan un canto de júbilo, un himno de alabanza a Cristo vencedor, al amor, a la verdad y a la justicia.

La caída de los poderes anticristianos anunciada por el poderoso mensajero de Dios es provocada por las obras enemigas y destructoras del mundo hechas por el Anticristo mismo; sólo aparentemente es salvador; en realidad es el enemigo y corruptor del mundo por su misión diabólica. Los poderes anticristianos se destruyen a sí mismos. San Juan contempla la autodestrucción de los poderes anticristianos en una horrorosa visión. El Anticristo se enciende en celos y odio contra la ramera, que encarna su propia ciudad. La roba hasta dejarla desnuda y después la mata y junto con sus vasallos la descuartiza y la incinera (*Apoc.* 17, 16). La naturaleza diabólica y de animal de presa que tiene el Anticristo irrumpe en la locura de destruir por la destrucción misma. Su dominio no soporta competidor ni competidora y la ciudad debe perecer porque ha empezado a ser demasiado poderosa y peligrosa. En su ira no se da cuenta que al destruir la ciudad sepulta su propia existencia; corre desbocado y ciego hacia su perdición.

El primero que es arrastrado en la caída de la ciudad es el Anticristo mismo. Por un momento parece que al destruir la ciudad ha aumentado su poder; ya no hay rivales y puede emplear todo el poder político y militar de la tierra contra Cristo y los cristianos (*Apoc.* 16, 16). Lo reúne todo y hace sus planes. Pero su hora ha llegado. Su poder es sólo aparente. No necesita mucho esfuerzo para caer; basta la venida de Cristo. San Juan contempla a Cristo, vencedor, en una luminosa visión: "Vi el cielo abierto, y he aquí un caballo blanco, y el que le monta es llamado Fiel, Verdídico, y con justicia juzga y hace la guerra. Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito, que nadie conoce sino él mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios. Le siguen los ejércitos celestes sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones, y El las regirá con vara de hierro y El pisa el lagar del vino poderoso. Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes, Señor de señores.

Vi un ángel puesto de pie en el sol, que gritó con una gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan por lo alto del cielo: Venid, congregaos al gran festín de Dios, para comer las carnes de los reyes, las carnes de los tribunos, las carnes de los valientes, las carnes de los

caballos y de los que cabalgan en ellos, las carnes de todos los libres y de los esclavos, de los pequeños y de los grandes.

Y vi a la bestia, y a los reyes de la tierra, y a sus ejércitos, reunidos para hacer la guerra al que montaba el caballo y a su ejército. Y fué apriisionada la bestia, y con ella el falso profeta que hacía señales delante de ella, con las cuales extraviaba a los que habían recibido el carácter de la bestia y a los que adoraban su imagen; vivos fueron arrojados ambos al lago de fuego, que arde con azufre. Los demás fueron muertos por la espada, que le salía de la boca al que montaba el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes" (*Apoc.* 19, 11-21).

Mientras que de la destrucción de Babilonia sólo oye el tumulto, San Juan contempla en una serie de visiones la caída de la tríada infernal. Por tercera vez (cfr. 4, 1; 11, 19) se abre el cielo. San Juan ve a Cristo jinete en un caballo blanco, es decir, como vencedor y triunfador, a la cabeza de un gran ejército que viene de la ciudad celeste y entra en el mundo, donde no fué recibido la primera vez (*Jo.* 1, 11); pero ahora somete y destruye todo lo que se le opone y lleva a los suyos a la vida celestial. Lo que el vidente contempla no es todavía la profetizada vuelta de Cristo, sino su prólogo e introducción. San Juan contempla la destrucción de los poderes anticristianos en una gran visión; el triunfo del triunfador celestial. Contempla a Cristo entre el esplendor de numerosas diademas y con los símbolos de la dignidad regia. El dragón se había puesto siete diademas y diez el animal del abismo. Cristo tiene innumerables diademas. A El compete la máxima dignidad de dominador. Es Señor y Rey de todos los señores y reyes de la tierra. Por eso su ser es misterioso. Nadie puede entenderlo del todo. Por eso no existe tampoco un nombre con el que pueda llamársele perfectamente. Su verdadero nombre es conocido por el Padre solamente (*Mt.* 11, 27). Es un nombre sobre todo nombre (*Act.* 4, 2; *Philip.* 2, 9). En nombres distintos intenta la visión explicar al vidente el ser de Cristo; lleva el nombre de "fidelidad" y "verdad", "palabra de Dios", "rey de reyes" y "señor de los señores". Cada nombre revela un aspecto de su ser; Cristo ha permanecido fiel a los suyos. Antes de marchar del mundo, en que ellos tenían que seguir estando, prometió que volvería y que marchaba a preparar las moradas de los suyos en la ciudad celestial. Ahora cumple sus promesas.

Los orgullosos adoradores del animal habían gritado en otro tiempo: ¿quién puede compararse al animal?, ¿quién puede luchar con él? (*Apoc.* 13, 4). Ahora les alcanza la ira del Hijo del hombre. El fuego del juicio salta de sus ojos; nadie puede resistirlo. Los enemigos han hecho frente contra El (*Apoc.* 11, 18; 16, 14; 17, 14). Pero El es más fuerte, el que maniata a los fuertes de este mundo (*Mc.* 3, 27; *Lc.* 11, 21). Con majestad y sosiego divinos va a la lucha, que está decidida antes de que empiece. Basta una palabra de la boca de Cristo para arrojar al polvo a los enemigos orgullosos. Su palabra de juicio es como una espada afilada que pasa entre los enemigos y los aniquila (*Sab.* 18, 14-16). San Pablo escribe a los Tesalonicenses, que el Anticristo será matado por Cristo con el aliento de su boca (*II Thess.* 2, 8).

El Anticristo y su profeta serán arrojados al abismo de que salieron para dominar al mundo. Del infierno habían recibido su misión y sus

poderes y al infierno vuelven. El infierno es descrito en la imagen de un charco de fuego lleno de azufre mal oliente. En la escritura es descrita muchas veces con esa imagen la justicia punitiva de Dios (*Gen.* 19, 24; *Num.* 16, 30; *Is.* 34, 9; 66, 24; *Ez.* 38, 22; *Dan.* 7, 1; *Apoc.* 14, 10). Después estudiaremos el infierno más detenidamente.

La aniquilación de las fuerzas antidivinas ocurrirá en un momento.

Primero será vencido el dragón. Antes de su derrota definitiva estará atado mil años. "Vi un ángel que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Cogió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás, y le encadenó por mil años. Le arrojó al abismo y cerró, y encima de él puso un sello, para que no extraviase más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será soltado por poco tiempo. Vi tronos, y sentáronse en ellos, y fuéles dado el poder de juzgar, y vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y cuantos no habían adorado a la bestia, ni a su imagen, y no habían recibido la marca sobre su frente y sobre su mano; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los restantes muertos no vivieron hasta terminados los mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años. Cuando se hubieren acabado los mil años, será Satanás soltado de su prisión, y saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y Magog, y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será como las arenas del mar. Subirán sobre la anchura de la tierra, y cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descenderá fuego del cielo y los devorará. El diablo, que los extraviará, será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" (*Apoc.* 20, 1-10).

Este texto del Apocalipsis ha dado ocasión al milenarismo. Los quiliastas (de *chilioi*=100) o milenaristas suponen que antes de la venida de Cristo habrá un reinado de paz de mil años. Tales esperanzas fueron alimentadas también por los sueños de la edad de oro, tan difundidos entre la paganía y por la apocalíptica del judaísmo tardío, que interpretó las promesas viejotestamentarias como referidas a un estado paradisíaco de la tierra. Se suponen dos resurrecciones; una al principio del reino milenarista, concedida a los santos, y otra—al fin de los mil años—para todos los demás. El milenarismo ha vacilado entre esperanzas burdamente materialistas e ideas perespiritualizadas. Así, por ejemplo, algunos milenaristas suponen que se concederán cien mujeres a quien renuncie a su mujer en este mundo.

En la Antigüedad fué defendido el milenarismo por algunas sectas y por una serie de escritores cristianos. San Agustín rechazó decididamente la interpretación milenarista de forma que desapareció casi totalmente de la conciencia de su tiempo, hasta que volvió a renacer en la modernidad. San Agustín interpreta los mil años aludidos por el Apocalipsis no como determinación temporal, sino como definición cualitativa de la época que empieza con Cristo. Parte con razón del supuesto de que los números del Apocalipsis deben ser entendidos simbólicamente y de que la interpretación literal comete la grave falta metodológica de desco-

nocer el sentido de la visión y tomar al pie de la letra lo que debe interpretarse simbólicamente. Según San Agustín, el estar atado Satanás significa la superación fundamental de los demonios por la obra salvadora de Cristo. Los mil años significan la época empezada por Cristo y fundamentalmente liberada de Satán; se extiende desde la ascensión hasta la vuelta de Cristo. Antes de volver Cristo el diablo será puesto en libertad por corto tiempo y hará todo lo posible por perseguir a los cristianos. Por primera resurrección entiende San Agustín el tránsito de la vida mortal y pecadora a la vida libre de pecado y unida a Dios.

Recientemente algunos seguidores de San Agustín han añadido que las ataduras de Satanás son relativas: sólo frente a los creyentes (Allo, Karrer). Según el Apocalipsis (7, 3) llevan un signo en la frente para que el mal no pueda nada contra ellos. Para los mundanos no está atado el diablo. La palabra “después” de la expresión “después de mil años”, no debe ser entendida, según estos teólogos, temporalmente, sino como referida a un cambio de lugar. Quien abandone la comunidad de Cristo y se adscriba al mundo anticristiano, entra en el reino del diablo. Satanás está a la vez atado y suelto. Su libertad dura sólo un poco de tiempo, no en sentido de duración temporal, sino en el sentido de una determinación de rango. Apenas tiene importancia frente a la plenitud mesiánica de bendiciones. Temporalmente puede durar mucho tiempo.

En la *modernidad* ha sido aceptada la interpretación milenarista por por muchas sectas, por ejemplo, por los apocalípticos, los flagelantes, los taboritas, los hermanos bohemios, los anabaptistas, los pietistas—sobre todo A. Bengel—, los adventistas, los mormones, los “primeros investigadores de la Biblia”. Lo que San Agustín dijo contra los milenaristas de la antigüedad, se puede aplicar también a los modernos. A eso se añade que el Apocalipsis no promete textualmente un reinado de paz, sino sólo que Satanás será atado. No se promete, por tanto, que no habrá más pecados, necesidades, enfermedades o muertes. Sólo son excluidos los tormentos causados inmediatamente por el demonio. Pero la tierra seguirá siendo valle de lágrimas, porque seguirán las tribulaciones causadas por los hombres; es lo que los milenaristas pasan por alto.

Sin embargo, la interpretación de San Agustín podría no ajustarse al sentido del texto. San Agustín y los teólogos que le siguen infravaloran los ataques que el demonio puede dirigir contra los hombres. Da vueltas alrededor como un león rugiente buscando a quién devorar (*Il Pet.* 5, 8). Satanás ruge contra el descendiente de la mujer celestial, contra todos los que se aferran al testimonio de Cristo (*Apoc.* 12, 17). Pero antes del fin del mundo el diablo será atado durante algún tiempo. No sabemos cuánto durará. La expresión “mil años” alude a que será un tiempo relativamente perfecto. Se concederá a la Iglesia una posibilidad especial de desarrollo. Los cristianos tendrán que habérselas con los ataques humanos, pero no con las impugnaciones diabólicas. No es imposible que tengamos ya detrás ese momento de descanso.

Satanás ha encarcelado a muchos hombres durante la historia; al fin de los tiempos él mismo será atado. Pero poco antes de la segunda venida de Cristo al mundo se le concederá una corta libertad. Pero él abusará de ella hasta la última lucha contra la ciudad amada, contra la Igle-

sia, cuyo símbolo es Jerusalén. Empeña todas sus fuerzas en la lucha final. El vidente llama Gog y Magog al ejército de sus seguidores. Los nombres proceden de *Ezequiel* (cap. 37-39). Allí las hordas salvajes del príncipe Gog de Magog caen furiosamente sobre Israel. A pesar de su gran número serán aniquilados. A lo largo de los tiempos, Gog y Magog se han convertido en denominaciones simbólicas de los ejércitos ateos del fin de los tiempos. Todos sus esfuerzos son las últimas llamaradas del fuego que se apaga (Stauffer). El juicio de Dios irrumpe sobre los ateos guerreros con poder violento. "Cayó fuego del cielo y los devoró" (*Apoc.* 2, 9). El diablo, cabecilla de todo ateísmo desde el principio, es sometido definitivamente. Ya no se levantará más. Será arrojado para siempre de la comunidad humana a la que tiranizó y sedujo, atormentó y engañó durante tanto tiempo. Ya no habrá nada que temer de él. Ahora es aplastada la cabeza de la vieja serpiente, final y definitivamente. La promesa con que empezó la historia humana se cumple (*Gen.* 3, 15).

2. El Juez

En la Escritura es llamado *Juez* unas veces el Padre y otras Cristo. Aparece el Padre como Juez, por ejemplo, en *Rom.* 2, 5; 3, 6; 14, 10; *I Cor.* 5, 13; *Hebr.* 12, 13; *I Pet.* 1, 17; *Apoc.* 6, 10; 11, 18. Por otra parte, Cristo es llamado Juez en *Io.* 5, 22. 27-30; *Mt.* 7, 21-23; 13, 41; 25, 31-46; *Rom.* 2, 2. 3. 16; 3, 6; 14, 10; *I Cor.* 1, 8; 4, 4; 5, 13; *II Cor.* 5, 10; *II Thess.* 4, 6; 1, 5-9; *II Tim.* 4, 1; 8; 14. También en el "Credo" rezamos: "Y está sentado a la derecha del Padre y desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos." A primera vista parece que hay una contradicción. Se resuelve por el hecho de que Dios cumple y realiza sus obras por medio de Cristo y Cristo no hace más que las obras del Padre; el Padre le ha confiado el oficio de juez (*Io.* 5, 22; *Act.* 10, 42; 17, 31). Cristo al juzgar cumple la voluntad del Padre. "Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según lo oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió" (*Io.* 5, 30).

Es, pues, el Padre quien dice la última palabra sobre los destinos de los hombres, pero habla por medio de Cristo, que es el eterno Verbo encarnado del Padre. Por eso tiene El la palabra en aquella hora. Lo que habla es hablado por el Padre y, por tanto, decisivo. Ante esta Palabra todos tienen que callar. Durante la historia terrena los hombres pudieron decir muchas ruidosas palabras contra El y El se calló. A la hora del juicio hablará sólo El y toda la creación tendrá que oírle.

El cielo y la tierra pasan, según el Apocalipsis. De la nada fueron llamados por Dios y tenían que servir al hombre, que debía ser señor suyo y administrarlos según el mandato del Señor. El hombre se rebeló contra Dios al principio de la historia e incorporó la creación a su rebelión; ahora tiene que sentir lo que hizo en el mundo, que fué por su causa entregado a la caducidad (*Rom. 8, 7-13*). Como ahora se levanta el rostro de Dios desde su ocultamiento, el mundo, entregado a la caducidad, no puede subsistir en su forma actual. No puede soportar la santa faz del Omnipotente, que irrumpe como fuego devorador sobre el mundo. Ante la omnipotencia de Dios se revela su inseguridad y debilidad. De ello se deduce, para los que creen en el mundo y que ahora están ante el juicio de Dios, que ya jamás podrán encontrar sosiego y consuelo, protección y paz, porque les ha abandonado la tierra que lo era todo para ellos, que era para ellos lo que debía haber sido Dios. Y así, la derrota de la criatura es la privación de todas las posibilidades de existencia.

Pero también es un consuelo. La tierra no será testigo de la vergüenza y debilidad de su señor.

La tercera razón de la silenciosa huída de la tierra es el hecho de que ya no tienen ninguna razón de existir y, por tanto, no puede justificarse su existencia. Ya no puede prestar su servicio al hombre. Desde el día del juicio el hombre ya no puede ser su señor en la forma en que lo era antes. Los cristianos sufren una transformación, a consecuencia de la cual la tierra ya no es el lugar apropiado para ellos. Los enemigos de Cristo sufren también una transformación y se hacen tan informes, deformes y desfigurados, que tampoco se ajustan a la forma actual del mundo.

Después de la huída del cielo y de la tierra lo único que se ve en el espacio infinito—según la visión de San Juan—es el trono blanco y quien se sienta en él como juez de vivos y muertos, ante el que se reúnen, silenciosos, todos los muertos para oír su sentencia. Desnudos y sin protección deben resistir todos la mirada escrutadora de Dios; es la mirada de la verdad que todo lo traspasa; ilumina al hombre hasta los últimos rincones de su ser y nada quedará oscuro (*I Cor. 4, 3-5*). Entonces se revelará el amor y el egoísmo de los hombres. Nada será pasado por alto ni olvidado. Los “libros” que son abiertos son símbolos de la justicia de Dios que todo lo ilumina. Todo lo hecho, dicho, sucedido, faltado y omitido está ante Dios. Quien no esté en el libro de la vida, será condenado.

El libro de la vida es el libro del cordero degollado (*Apoc.* 13, 8). La inclusión en los demás libros no basta. Esto significa que de cualquier modo que se haya hecho una vida, ante el juicio de la verdad de Dios sólo tendrá consistencia si ha sido cumplida en comunidad (consciente o inconsciente) con Cristo. Pues sólo por Cristo llega el hombre al Padre (*Io.* 4, 6). La decencia y humanismo naturales—si es que pueden darse—no sirven para librarse de la condena; sin Cristo el hombre permanece en tinieblas (*Rom.* 13, 12); sin El la vida está muerta (*Hebr.* 6, 1; 9, 14).

Ante el Juez desaparecen las diferencias de rango. Los poderosos de la historia no serán más que los pequeños y desaparecidos.

3. *Medida del juicio*

La *medida del juicio*, su canon y ley, es el amor, pero no cualquier amor, sino el amor de Dios revelado en Cristo; un hombre se libra de la condenación en la medida en que se ha dejado configurar por ese amor. Cristo es la norma según la que el Juez dará la última sentencia; no serán norma ni el bien y mal en general, ni la idea del bien y del mal, ni un valor impersonal. La relación con la persona viva de Cristo, con el Señor histórico y glorificado, decidirá el último destino. El amor a Cristo se realiza en el amor a los hermanos. Viceversa: todo amor efectivo a un hermano es amor a Cristo y toda negación de ayuda a un hombre es en definitiva negación hecha al Señor.

Cristo es el prototipo y conjunto de todo lo verdadero y bueno (cfr. §§ 44 y 152); por esa razón esta definición personalista de la salvación y condenación da al principio del bien y del mal la última explicación y su seriedad absoluta.

El “sí” a Cristo es afirmación del bien, y el “no” a Cristo es negación del bien, del bien absoluto que es Dios mismo y no sólo de una imagen o principio abstracto. El hombre es bueno en la medida en que se asemeja a su modelo. Su medida es Cristo, Verbo de Dios, hecho hombre.

El juicio consiste, por tanto, en que el hombre es valorado según la norma absoluta que es Cristo. El amor, santidad, justicia y verdad que se revelaron en Cristo irrumpen sobre el hombre en el juicio. Ante esa irrupción, lo no santo y lo insincero no pueden subsistir. Mientras dura la historia, Dios se contiene el hombre pecador puede existir a pesar de su contradicción. Pero en el juicio

final la santidad y verdad de Dios se revelarán en su absoluto poder. Vendrán sobre los hombres como “fuego devorador”. En la imagen del fuego simboliza la Escritura la fuerza con que caen la santidad y verdad de Dios sobre el hombre pecador; tendrá que perecer. Si el hombre está dominado por la mentira hasta tal punto que ella es su principio vital, será condenado. Si lo no santo e insincero sólo llenan fugazmente algunos estratos del hombre, la verdad y santidad de Dios lo superarán.

Guardini describe el proceso de la manera siguiente:

“La verdad es el fundamento de la existencia y el pan del espíritu. Pero en el espacio de la historia humana está separada del poder. La verdad vale, el poder fuerza. A la verdad le falta el poder inmediato, tanto más cuanto más noble es. Las verdades pequeñas tienen todavía poder, porque confirman el impulso y la necesidad; pensamos, por ejemplo, en las que afectan a nuestras inmediatas necesidades de existencia. Cuanto más alto rango compete a una verdad, tanto más débil se hace su fuerza inmediatamente eficaz, con tanta mayor libertad debe abrirse a ella el espíritu. Cuanto más noble es la verdad, tanto más fácilmente es orillada por las grandes realidades, o ridiculizada, tanto más se atiene a la caballerosidad del espíritu. Esto vale de toda verdad, pero en sentido especial de la verdad santa. Corre el peligro de escandalizar. Tan pronto como entra en el mundo depone ante sus puertas la omnipotencia y llega en la debilidad de la figura de los siervos. No sólo porque es altísima en rango y según la ley que hemos dicho tiene que ser, por tanto, la menor en poder, sino porque viene de la gracia y amor de Dios, llama a conversión al hombre pecador y excita en él la rebelión precisamente por eso. Así pudo suceder lo que dice San Juan en su Evangelio: “En El estaba la Vida y la Vida era la Luz de los hombres, y la Luz alumbró en las tinieblas y las tinieblas no la aceptaron. Estaba en el mundo, y el mundo fué hecho por ella y el mundo no la reconoció” (Io 1, 4-5). Pero algún día la verdad y el poder se unificarán. La verdad tendrá tanto poder cuantos sean su validez y valor. Cuanto más alto sea el sentido de una verdad, tanto más poderosa será en su imperio. ¡Enorme suceso! ¡Cumplimiento de todos los anhelos del espíritu! La infinita verdad de Dios. Infinito poder. La santa verdad de Dios: santo, conmovedor, revolucionario, devorador poder. Estallará, fluirá a torrentes, dominará todo. ¿Y cómo ocurrirá eso? Por la palabra de Cristo. Por la palabra que hablará a la última hora de la historia y que después se mantendrá eternamente: como ley, espacio, aire, luz de la existencia definitiva. En su primera palabra la verdad era débil; débil como El mismo, hasta el punto que las tinieblas pudieron cerrarse a ella. En su segunda palabra la verdad será fuerte, como su sentido, y eso quiere decir omnipotente. Terrible suceso para quien no quiere la verdad. Todo lo nuestro que no quiere la verdad no tendrá ya espacio alguno. Ahora puede existir la falsedad, porque la verdad es débil; también el pecado puede existir porque Dios deja el incomprensible espacio que hace posible a la voluntad decidirse contra El. Ahora, por poco tiempo—tanto cuanto tarde volver Cristo hay libertad para errar y mentir. Pero cuando la verdad se haga poder la mentira no podrá ya existir, porque todo estará lleno de verdad. La

mentira será expulsada del sentido y sólo seguirá existiendo en una forma para la que no hay conceptos; en la forma de la condenación... Pero para quien quiere la verdad, para aquellos de nosotros que anhelan la verdad..., ¡qué liberación! Le ocurrirá como a un hombre que se está ahogando y llega de una vez al aire puro. Todo lo existente florecerá, será libre y bello. Bello, pues la belleza, como Santo Tomás de Aquino dice, es el esplendor de la verdad que se hace realidad."

La verdad omnipotente es la verdad del santo amor de Dios, aparecido en Cristo. Quien esté lleno de él, resistirá el golpe que dará contra todo lo real. Si no está lleno de él, caerá en el estado que la Escritura llama segunda muerte (*Apoc.* 20, 14).

Como a la luz de la verdad de Dios destacarán los verdaderos valores, el juicio incluye la revisión de las opiniones terrenas. Puede ocurrir que uno que fué muy ensalzado públicamente sea condenado y que uno que fué condenado por todos sea muy honrado. Ya no habrá encubrimientos. Con la mirada puesta en el juicio final el cristiano debe ser reservado y comedido en el juicio sobre sí mismo, ya que es el Señor quien dice la última palabra. El cristiano tampoco debe conmoverse ante la condenación del mundo, si su conciencia le declara inocente ante Dios. Dios defenderá su causa ante el mundo. El herido sentimiento de justicia, nunca satisfecho mientras dura la historia, puede mirar esperanzado hacia ese día del juicio final. Dios hará justicia perfecta. En el caos de injusticias culpables y disculpables surge así la confianza de que un día todas las cosas y todos los hombres tendrán su derecho.

4. Efecto del juicio

El juicio final hará separación de lo malo y lo bueno (*Hebr.* 4, 12). Ninguna criatura podrá ocultarse ante Cristo Juez. Todo estará patente y desnudo a los ojos del Señor, a quien tenemos que rendir cuentas (*Hebr.* 4, 13; cfr. *Sab.* 18, 14-16). Los buenos serán liberados para siempre de la compañía de los malos y los malos serán arrojados para siempre de la comunidad de los buenos (*Mt.* 10, 22; 25, 46; *Mc.* 13, 13; 13, 20, 27; *Phil.* 1, 28; *Thess.* 1, 5-10; *Apoc.* 21, 8, 27).

5. *Circunstancias del juicio*

Nada hay revelado sobre el *lugar* y *duración* del juicio. El profeta Joel dice que Dios juzgará a los pueblos paganos en el valle de Josafat (*Joel* 4, 2. 12). Por esa razón se dice muchas veces que el juicio final se hará en el valle de Josafat, junto a Jerusalén. Pero esa determinación local tiene significación simbólica.

Se puede suponer que Dios ilumina a cada hombre para que en un momento pueda ver el paso de la historia humana y la parte de cada hombre en el transcurso total del tiempo y para que juzgue según la medida de la justicia divina. En la luz de Dios recibe el auténtico conocimiento y el impulso de someterse a su juicio.

Los *ángeles* y *santos* toman parte en el juicio. San Pablo advierte a los Corintios que llevan sus disputas ante jueces paganos, que deberían ser capaces ellos mismos de poner orden en sus querrelas. Deberían ser capaces de arreglar sus asuntos terrenos sin ayuda de jueces paganos, ya que podrán hacer algo mucho más importante: tomar parte en el juicio final (*I Cor.* 6, 1-7). “¿Cómo debe entenderse esta participación en el juicio? Los “santos” serán juzgados. Pero si han podido oír de boca de Dios su sentencia de salvación, ya conocerán claramente las influencias funestas y las tentaciones de los malos espíritus en todo el pasado personal e histórico y así apartarse de ellas definitiva e irrevocablemente y arrojarlas de sí con la fuerza de la verdad y santidad divinas con que Dios mismo las arroja” (Kuss, *Comentario a I Cor.* 6, 1-7).

6. *Objeto del juicio*

Respecto al *objeto del juicio* podemos decir en general: todas las acciones y pensamientos de la criatura desde el principio hasta el fin. Pero surge una dificultad: Cada criatura en particular será juzgada por Dios—más tarde lo explicaremos—, según sus acciones y pensamientos, y será iluminada respecto al sentido de su vida particular y de la del universo. Parece, entonces, que el juicio final no tiene objeto propio.

Para resolver esa dificultad se puede decir lo siguiente: mientras que en el juicio particular el acento recae sobre la responsabilidad individual y en la balanza del juicio pesa su buena o mala

voluntad, en el juicio final pasa a primer plano el valor objetivo que hayan tenido las decisiones, pensamientos y tendencias del hombre individual. En el juicio universal también serán hechas públicas las luchas y peleas, las caídas y victorias, la obediencia y la rebelión de cada uno. Y así, todos podrán saber que la forma de existencia que Cristo manda es la verdadera y auténtica. La justicia de Dios se demuestra públicamente en su absoluto poder de recompensa. También será manifiesto, a los ojos de todos, el número de pecadores arrepentidos y perdonados. Pero no será para vergüenza suya, sino para alabanza de Dios, ya que en ellos se revelará que Dios perfecciona al hombre a través de todas sus negaciones y rebeliones. El agradecimiento a Dios y la alabanza a su misericordia crecerán con las dificultades que la voluntad salvífica de Dios haya tenido que vencer. Ante esa publicación habrá un gran asombro (*Mt.* 7, 2; 9, 11; 25, 37. 44; *Mc.* 10, 27. 31).

Pero por muy importante que sea esa publicación, lo esencial del juicio final frente al particular es la manifestación de la rectitud objetiva y de la importancia histórica de todos los acontecimientos de esta vida. Para entender esta afirmación es importante distinguir entre la disposición de ánimo en que se ejecuta una acción y su contenido objetivo; entre ambos elementos de la acción humana puede haber no sólo diferencia, sino tensión y hasta contradicción. Mientras que la cualidad de la disposición de ánimo depende de la pureza y sinceridad, de la buena voluntad del agente, el valor objetivo de la acción depende de su significación para el orden de la totalidad de la creación y, en definitiva, de su importancia para la realización del reino de Dios. Un hombre puede hacer lo malo con la mejor intención, y lo que otro hace por egoísmo puede ser rico en bendiciones.

En el juicio universal serán revelados, ante todo, la verdad y el valor de las obras culturales creadas por el hombre, con intención buena o mala, de las creaciones científicas y artísticas, de los sistemas y escuelas filosóficas, de las instituciones y leyes económicas, industriales y políticas; de las doctrinas y estructuras religiosas, del derecho y la injusticia, el poder histórico y la impotencia de las fuerzas intelectuales, éticas, religiosas y nacionales; la importancia de los encuentros de individuos y pueblos, de la lucha entre Iglesia y estado o de los grupos distintos dentro de la Iglesia, el sentido de las sectas y herejías, la significación de guerras y revoluciones. Y resultará que algo que ha parecido grande y poderoso, oportuno y lleno de bendición fué en realidad pequeño y corruptor, y mucho

de lo que pareció insignificante y sin valor, peligroso y fatal, o incluso destructor, fué en realidad poderoso e influyente, oportuno y salvador.

Se revelará también lo que de bueno y verdadero hubo en lo malo y falso y lo que de malo y falso hubo en lo bueno y verdadero. Se manifestará el sentido de los pecados permitidos por Dios y de los errores no impedidos por El, que tuvieron a veces fatales consecuencias incluso para los creyentes. Los absurdos que tanto entorpecieron la fe en Dios desaparecerán a los ojos de todos. La fe en el juicio universal es, por tanto, la fe en la definitiva aclaración e interpretación de todo lo sin sentido.

7. Juicio de los pueblos

Se hará juicio no sólo del individuo, sino también de los *pueblos*, porque también ellos son portadores de acciones e instituciones, de ideas y decisiones; porque son los agentes de la historia humana. El individuo puede dar a la totalidad de la historia bendición o desgracia, porque es miembro de una comunidad, su instrumento y configurador. Toda la historia es acercamiento o alejamiento de los pueblos respecto a Dios. En el juicio universal se revelará si los pueblos han cumplido la tarea que Dios les confió y en qué medida la cumplieron. Ante los ojos de todos se determinará el honor o deshonor, el valor o no-valor de cada pueblo para eterna memoria. Los pueblos, en cuanto tales, no van ni al cielo ni al infierno, pero supervivirán, honrosa o deshonrosamente, en los hombres que durante la historia pertenecieron a ellos. Puede ser que el honor de un justo sea mayor por haber pertenecido, o a pesar de haber pertenecido, a un determinado pueblo, y que la vergüenza de un condenado sea mayor por haber pertenecido, o a pesar de haber pertenecido, a un determinado pueblo.

§ 300

Plenitud total

APARTADO 1.º

LA NUEVA HUMANIDAD

1. *Su carácter cristológico*

Aludamos una vez más al motivo fundamental del NT: El individuo sólo llega a plenitud en la resurrección de los muertos y por la plenitud de la comunidad humana. Resurrección de los muertos y plenitud de la comunidad tienen significación causal para el hombre particular. La causalidad existente en estos dos acontecimientos obra por anticipado, pero sólo desarrolla sus energías últimas cuando ocurra tales sucesos. La resurrección de los muertos y la plenitud de la comunidad están además, por su parte, en estrecha relación, ya que sólo la resurrección de los muertos y el paso por el juicio final hacen que la historia humana y la humanidad en cuanto totalidad lleguen a su meta. Entonces a la comunidad de los que durante su vida histórica se dirigieron consciente e inconscientemente a Cristo y pertenecieron a la generación de los que buscan y aman a Dios, les será concedida por el Padre la forma existencial del cielo, y a la sociedad de los pecadores y renegados la forma existencial de la condenación. El individuo participará de su propia bienaventuranza o desventura individual como miembro de la comunidad. Mientras no hayan ocurrido la resurrección de los muertos y la plenitud de la comunidad la felicidad del individuo no tendrá su figura perfecta.

La razón de esta tesis está en que los hombres constituyen, según el testimonio de la Escritura, una unidad indestructible en la culpa y en la salvación. La causa y a la vez el símbolo de la comunidad en la culpa es Adán. La causa y forma figurativa de la comunidad en la salvación es Jesucristo. Según San Pablo, por un hombre vino el pecado al mundo y por el pecado la muerte; y por un hombre llegó la salvación para todos (*Rom. 5, 12-18*). La razón más profunda de esta unidad es, por tanto, cristológica. En Cristo fueron reunidos en unidad los hombres enemistados por el egoísmo

y el odio. En El fueron unidos los judíos y gentiles en un solo pueblo de Dios. Este existe como cuerpo de Cristo, según hemos visto en el *Tratado de la Iglesia*. Cristo es la Cabeza de este Cuerpo que se manifiesta en el pueblo de Dios. Aludamos aquí a un testimonio del Apóstol San Pablo sobre la función unificadora de Cristo y de su obra. En la *Epístola a los Efesios* escribe el Apóstol (2, 11-21): “Por lo cual, acordaos de que un tiempo vosotros, gentiles según la carne, llamados incircuncisos por la llamada circuncisión que se hace en la carne, estuvisteis entonces sin Cristo, alejados de la sociedad de Israel, extraños a la alianza de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; mientras que ahora por Cristo Jesús lo que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo, pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la Cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo les anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.” El Apóstol usa incluso la fuerte expresión de que los cristianos son uno en Cristo (*Gal.* 3, 28). Los cristianos están bajo la influencia de Cristo. Viven en su ámbito de acción. Su muerte y resurrección ejercen su poder sobre ellos. Pero también los no pertenecientes a la comunidad de la Iglesia son alcanzados por sus fuerzas de bendición. El vínculo unificador es el Espíritu Santo, amor personal de Dios. Cfr. vol. IV, § 169 a, y § 170.

Mientras dura la historia humana hay un espeso velo sobre la comunidad de los hombres con Cristo y su comunidad entre sí en ella fundada. Cristo es, en efecto, invisible. Vive en la gloria del Padre. La comunidad de los fieles tiende, sin embargo, a que su relación con Cristo y la relación de Cristo con ella se manifiesten públicamente algún día, a que salga visible a la luz y todos sepan quién es su Cabeza y de quién es Cuerpo. A ellos se dirige tam-

bién la actividad del Señor resucitado. La *dynamis* propia de su resurrección tiende a que los hombres unidos con Cristo sean transformados conforme al modelo de Cristo, a que la existencia resucitada de Cristo se extienda sobre los cristianos sin destruir por ello su individualidad. Sólo así se cumple el *leit-motiv* de la teología paulina: Como Cristo, así el Cristiano. El carácter de Cabeza de Cristo es, por tanto, la razón de la existencia resucitada de los cristianos. Sólo cuando esto ocurra, se integrará en cierto modo Cristo crucificado en el *Cristus totus* de que habla San Agustín. Sólo los resucitados son la anteplenitud de Cristo. Sólo en ellos llegan Cristo y su obra a la plenitud de su ser y sentido.

Si la resurrección representa el modo de la plenitud, el pueblo de Dios constituye el campo de esa plenitud. Sus miembros y todos los que están abiertos a la acción de Dios (§ 177 a) son la meta a la que se dirige la dinámica de la resurrección de Jesucristo. Sólo cuando el último de los predestinados sea configurado a imagen de Cristo, Señor del pueblo de Dios (*Rom.* 8, 29), se realizará el sentido de este pueblo en su figura definitiva. El pueblo de Dios entrado en la gloria por la resurrección se manifestará como pueblo de Cristo, como pueblo del Señor sellado por la muerte y la resurrección.

2. Testimonio de la liturgia

El carácter cristológico de la figura última de la plenitud del individuo, en cuanto miembro de la comunidad resucitada, es atestiguado de múltiples modos por la liturgia. En numerosos textos se expresa que la plenitud es un proceso y un estado social. Se dice, por ejemplo, en la misa de mártires durante el tiempo paschal: "Haz, Señor Dios nuestro, que, así como nos alegramos celebrando en el tiempo las fiestas de tus santos mártires, así nos regocijemos eternamente en su compañía." Al administrar la extremaunción reza la Iglesia sobre el enfermo: "Sal, alma cristiana, de este mundo, en nombre de Dios Padre Omnipotente que te creó; en nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por ti padeció; en nombre del Espíritu Santo, cuya gracia se derramó sobre ti; en nombre de la gloriosa y Santa Madre de Dios, María; en nombre de San José, ínclito esposo de la misma Virgen; en nombre de los ángeles y arcángeles, en nombre de los tronos y dominaciones, en nombre de los principados y potestades, en nombre de las virtudes, querubines y serafines, en nombre de los patriarcas y pro-

fetas, en nombre de los santos apóstoles y evangelistas, en nombre de los santos mártires y confesores, en nombre de los santos monjes y ermitaños, en nombre de las santas vírgenes y de todos los santos y santas de Dios.”

La Iglesia invita en su oración a los santos para que acompañen el alma del que pronto va a ser glorificado: “Te encomiendo, carísimo hermano, a Dios Omnipotente, al mismo que te ha creado, para que después que hayas pagado con la muerte la deuda común de los hombres, vuelvas a tu creador, que te formó del cieno de la tierra. Cuando tu alma se separe del cuerpo, sálganle al encuentro las brillantes jerarquías de los ángeles, venga a encontrarte el senado de los apóstoles, jueces de las tribus de Israel; salga a recibirte el triunfante ejército de los generosos mártires; esté alrededor de ti la resplandeciente multitud de los confesores; recíbase el alegre coro de las vírgenes, y en el seno del feliz descanso seas estrechamente abrazado de los patriarcas. San José, dulcísimo patrono de los moribundos, te anime con gran esperanza. La Santa Madre de Dios, María, vuelva benigna a ti sus ojos. El rostro de Jesucristo se te manifieste benigno y placentero, que te indique ser del número de los que continuamente asisten en su presencia. Nada sepas de cuánto horrorizan las tinieblas, de cuánto rechinan las llamas ni de cuánto afligen los tormentos. Ríndasete el ferocísimo Satanás con sus ministros; a tu llegada al juicio, viéndote acompañada de los ángeles, se estremezca y huya el insufrible caos de la noche eterna. Levántese Dios, y sean disipados sus enemigos, y huyan de su presencia los que le aborrecieron. Desvanézcense como el humo, como la cera se derrite al fuego, así perezcan los pecadores a la vista de Dios, y los justos se alegren como en un convite en la presencia de Dios. Sean, pues, confundidas y avergonzadas todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no se atrevan a impedirte tu camino. Librete de los tormentos Jesucristo, que se dignó padecer muerte por ti. Establécate Jesucristo, Hijo de Dios vivo, en los vergeles siempre amenos del Paraíso y como verdadero Pastor te reconozca entre sus ovejas. El te absuelva de todos tus pecados y te coloque a su diestra en la suerte de los escogidos. Veas cara a cara a tu redentor y, estando siempre en su presencia, mires con dichosos ojos la verdad manifiesta. Establecido, pues, entre el ejército de los bienaventurados goces de la dulzura de la contemplación divina por los siglos de los siglos.” Cuando el enfermo ha cerrado los ojos a este mundo para abrirlos al otro, reza la Iglesia: “Ayudad, santos de Dios; salid al encuentro, ángeles de

Dios, y recibid el alma de éste, presentándola ante Dios, el Altísimo.”

En la misa del día de Todos los Santos se reza: “Aplácate, Señor, por nuestra humilde imploración a favor de las almas de tus siervos y siervas, por quienes te ofrecemos este sacrificio de alabanza, para que te dignes recibirlo en la comunidad de los santos” (secreta); cosas semejantes se rezan en la oración de la misa del sepelio, en el sepelio mismo, en el ordinario de la misa de difuntos y sobre todo en las oraciones por obispos y presbíteros difuntos, por parientes y bienhechores. En el Oficio dice todos los días la Iglesia (2.º nocturno): “Llévenos el rey de los ángeles a la comunidad de los ciudadanos celestes.”

Sobre el derecho y los límites de las “pruebas” litúrgicas dió una explicación el Papa Pío XII en las encíclicas *Mediator Dei* y *Humani Generis*: La liturgia, como manifestación de la vida de la Iglesia, no se interpreta a sí misma, sino que necesita ser interpretada por el magisterio eclesiástico.

3. Testimonio de los Padres y de los teólogos

Este hecho era evidente para la antigüedad cristiana y para la Edad Media. Gregorio de Nyssa dice en su explicación de las palabras: “Después será sometido el Hijo mismo” (PG 44, 1316-1321):

“Cuando sea sometido el Hijo... Cuando seamos liberados del mal a imitación de nuestro fruto primero, Cristo, toda la naturaleza humana se mezclará con este fruto primero y constituirá con ella un cuerpo continuo; entonces sólo habrá bien. Y como todo el cuerpo de nuestra naturaleza se mezclará a la naturaleza divina e incorruptible, también por nosotros se cumplirá lo que la Escritura llama sometimiento del Hijo y lo que se cumple en su cuerpo y está referido a El mismo, porque es El quien obra en nosotros la gracia del sometimiento... Y así nuestro recibe a todos en sí mismo y los reúne en la comunidad de su cuerpo y los hace miembros de su cuerpo, de forma que son muchos miembros, pero un solo cuerpo. Al unírnos así con El y unirse así con nosotros y convertirse en uno con nosotros se concede a sí mismo como nuestro. Pero nuestro mayor bien será precisamente que nosotros seremos sometidos a lo divino. Esto ocurrirá cuando toda la creación constituya una armonía única..., cuando se haya convertido en un único cuerpo y todas las cosas se unan entre sí por el sometimiento. Entonces preferirá a sí mismo el sometimiento de su cuerpo al Padre..., pero este cuerpo, como ya hemos dicho muchas veces, es toda la naturaleza humana. Por esta razón el Señor es llamado por San Pablo mediador entre Dios y los hombres. Pues El, que permanece en el Padre y se hizo hombre cumple la mediación uniendo a todos en sí y por sí con el Padre,

como dice el Señor al Padre en el Evangelio: "Como Tú estás en Mí y Yo en Ti, que ellos sean uno en Nosotros." Con ello demuestra claramente que causa nuestra unión con el Padre uniéndonos a El, mientras El mismo es uno en el Padre. Pero también las siguientes palabras concuerdan con esto: "Yo les he dado la gloria que Tú me diste." Pero esta gloria, en mi opinión, no es más que el Espíritu Santo que El comunicó a los Apóstoles alentando sobre ellos. Pues lo que está separado no puede ser unido de otra manera que por la conjunción en la unidad del Espíritu. Pues quien no tiene el Espíritu de Cristo no es de El. Pero el Espíritu es la gloria, según dice Cristo al Padre en otro lugar: "Glorifícame con la gloria que tuve ante Ti desde el principio, antes de que existiese el mundo"... Y nada hay anterior al mundo, aparte del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y así dice: "Les he dado la gloria que Tú me diste, para que ellos por ella, el Espíritu, sean unidos conmigo y, a través de Mí, contigo." (Cfr. Gregorio Nacianceno, *IV homilía teológica*, cap. V (PG 36, 108.)

San Agustín nos ofrece textos amplísimos. Fueron citados abundantemente en el *Tratado sobre la Iglesia*. Vamos a ofrecer ahora algunas breves muestras. En la obra *Enchiridion* (cap. 57; PL 40, 258-59) escribe el Padre de la Iglesia: "El recto orden en la exposición de la fe exige que después de la Trinidad se trate de la Iglesia, lo mismo que se habla de la casa después de hablar de los habitantes y del templo después de hablar de Dios. Vamos a tomarla aquí en su totalidad; no sólo en la parte que peregrina sobre la tierra, alabando al Señor desde la salida hasta la puesta del sol y cantando el nuevo cántico después de la vieja prisión, sino también en la parte que desde el momento de su fundación está adherida a Dios en el cielo y que no estuvo implicada en su caída. En los santos ángeles persevera esta parte y asiste magnánimamente a su otra mitad que peregrina lejana, pues ambas deben formar juntas una sola en la común posesión de la eternidad, del mismo modo que ahora son una en el vínculo del amor y fueron fundadas como unidad para alabanza del Dios uno." Un texto de la *Explicación de la Epístola a los Gálatas* (PL 35, 2153) dice: "Todo somos uno en Cristo. Y si ya la fe por la que avanzamos por el camino de esta vida hace tal milagro, cuánto más perfectamente culminará esta unidad la contemplación cuando veamos a Dios cara a cara." Ya antes de San Agustín, San Hilario había explicado en su *Exposición del salmo 47* (núm. 4): "Los justos, unánimes en la alegría celeste, son bienaventurados en la comunidad del júbilo celestial." San Gregorio Magno dice en las *Homilias sobre Ezequiel* 11 (1, 5; PL 76, 978): "La ciudad celestial está constituida por la reunión de los santos ciudadanos." San Beda el Venerable, en su obra *De Tabernáculo et vasis eius* (II, 13; PL 190, 457), llama a

la vida eterna del futuro eón la alegría de la comunidad paternal. San Ildefonso de Toledo dice, como muchos antes y después de él, que la perfecta ciudad celestial es la familia redimida por el Señor Jesucristo y que representa un cuerpo único constituido por ángeles y hombres (*De cognitione baptismi*, prólogo (PL 96, 111). Balduino de Canterbury dice en el *Tratado sobre la vida monacal* (PL 204, 554-56, 562):

“Guárdame, Señor, del pecado mortal, ante el que tengo mucho miedo; del odio de tu amor, de que peque contra el Espíritu Santo que es el amor y la unión, la unidad, la paz y la concordia; que no me aparte de la unidad de tu espíritu, de la unidad de tu paz, ni cometa los pecados que no se perdonan ni en este mundo ni en el otro. ¡Guárdame, Señor, entre mis hermanos y entre mis amigos para que anuncie la paz que procede de Ti! ¡Consérvame, Señor, en medio de quienes conservan el espíritu en el vínculo de la paz!

“Amadísimos hermanos: quiero observar y explicar cuidadosamente todo lo que pertenece a la vocación de nuestra vida común; conservando la unidad del espíritu en el vínculo de la paz por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu Santo. Del amor de Dios procede la unidad del Espíritu; de la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el vínculo de la paz; de la comunidad del Espíritu Santo, la comunidad que es necesaria a los que viven unidos para la vida realmente comunitaria...

“Pero esta unidad que obra en nosotros el amor de Dios es conservada en el vínculo de la paz por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo. Pues Él es nuestra paz, que hizo de dos una sola cosa, en cuyo nacimiento cantaron los ángeles: “Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.” Y antes de su ascensión habló a sus discípulos: “Mi paz os dejo, mi paz os doy.” Pero ¿qué es esta paz que nos da Cristo en cuya noche de paz es concedida la unidad del espíritu? No es otra cosa que el amor recíproco, por el que nos amamos unos a otros y que no se destruye si todos hablamos el mismo lenguaje y no ocurren escisiones entre nosotros. A ello nos amonesta el bienaventurado Pedro: “Pero, sobre todo, amaos siempre unos a otros.” Y ¿qué es este amor recíproco, sino el amor que a la vez es mío y tuyo, de forma que yo tengo que hablar de él al otro que amo? Pues si yo te amo y tú no me amas, o si tú me amas y yo no te amo no es amor recíproco, ya que éste es común y no carece de la comunión del amor. Y si este amor es recíproco tiene que ser también permanente, porque de lo contrario no es el vínculo de la paz.

“Esta es, pues, la ley de la vida común; la unidad del espíritu en el amor de Dios, el vínculo de la paz en el recíproco y continuo amor a todos los hermanos, comunidad en todos los bienes comunicables, con lo que toda ocasión de tener algo para sí sólo está muy alejada de nuestro santo estado. Para que realicemos esto y permanezca en nosotros, que somos un solo corazón y una sola alma y poseemos en común todas las cosas, sea con nosotros la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y el amor y la comunidad del Espíritu Santo. Amén.

"Creo, Señor, en el Espíritu Santo, creo en la Santa Iglesia Católica y en la Comunión de los Santos. En esto está mi esperanza, en esto mi confianza, en esto está mi seguridad, aunque todavía pequeña al profesar mi fe: En la bondad del Espíritu Santo, en la unidad de la Iglesia Católica y en la Comunidad de los Santos. Si se me concedió desde arriba la gracia de amarte y amar a mis prójimos, aunque mis méritos son pequeños, llevo una gran esperanza en mí que trasciende mis méritos; confío en razón de la comunidad del amor, en que los méritos de los Santos redunden en mi provecho por la Comunidad de los Santos, para contrapesar mis insuficiencias y mi imperfección. Me consuela el profeta con sus palabras: "Vi el fin de toda plenitud y tu precepto era infinitamente amplio. ¡Oh amplio y amplificador amor, cuán grande es tu casa y cuán enormes los dominios de tu posesión!"

"No nos hagamos estrechos y asustadizos en nuestro interior. No nos limitemos a los límites de nuestra tan pequeña justicia. El amor amplifica nuestra esperanza hasta la Comunión de los Santos como comunión de méritos y de recompensa. Pero esta comunidad de recompensa pertenece al mundo futuro, es la comunidad de la gloria que se revelará en nosotros.

"Hay, pues, tres comunidades: la comunidad de la naturaleza, en la que nos ha reunido la comunidad de culpa y la comunidad de ira; la segunda, la comunidad de gracia; la tercera, la de la gloria. Por la comunidad de gracia empieza ahora a ser restablecida la comunidad de naturaleza y excluida la comunidad de culpa; pero por la comunidad de gloria será totalmente restablecida la comunidad de naturaleza y plenamente excluida la comunidad de ira, cuando Dios seque todas las lágrimas de los ojos de los Santos. Entonces todos los Santos harán un solo corazón y una sola alma y todo será común a todos cuando Dios sea todo en todas las cosas. Y para que lleguemos a esta comunidad y todos nos reunamos en uno, sea con nosotros la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunidad del Espíritu. Amén."

Poco antes (*PL* 240-550) llama a los salvados "la más feliz comunidad de los superiores ciudadanos que viven unos con otros". En la misma dirección apunta una carta de Adelman de Brescia a Berengario sobre el crecimiento del cuerpo de Cristo (edit. por R. Heurtevent, 1912, 298-302, en Lubac, *o. c.*, 376-79):

"Creemos en el corazón y confesamos con la boca que el invisible poder de Cristo, actuando por medio del oficio visible del sacerdote, constituye del pan material el verdadero cuerpo de Cristo. Creemos también que todos los renacidos del agua y del Espíritu Santo al recibir este manjar son incorporados a Cristo mismo..., pues el Apóstol dice: "Lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros y todos los miembros del cuerpo, a pesar de su pluralidad, constituyen un solo cuerpo, así ocurre también con Cristo." Y éste es evidentemente el varón de que San Pablo habla en alguna parte cuando dice: "Hasta que alcancemos la plenitud del varón adulto." No dice, en efecto, "los varones perfectos", sino "el varón perfecto". En este varón está la cabeza del que nació de la Virgen María y murió y resucitó; y los miembros son los elegidos desde el comienzo del mundo hasta su final.

"Ahora bien, lo mismo que en la cabeza de nuestro cuerpo tienen su asiento todos los sentidos y la razón misma, mientras que el cuerpo restante sólo tiene el sentido del tacto y cada miembro tiene que desempeñar su propio oficio, del mismo modo habla también el Apóstol del que es nuestra cabeza. "En El—dice—están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia." Y otra vez: "En El habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad." Y como para corroborar esta comparación, había escrito poco antes: "El mismo es la Cabeza del cuerpo de la Iglesia." De modo análogo habla San Pablo de los miembros: "A cada uno de nosotros le fué concedida la gracia según la medida de los dones de Cristo." Y sobre sí mismo, que ciertamente era auténtico miembro de esta Cabeza, dice: "Para cumplir en mi carne lo que reste todavía a la pasión de Cristo", llamando pasión de Cristo a la que él mismo tiene que sufrir. Cristo padeció, por tanto, en Pablo; Cristo fué crucificado en Pedro, y Pedro y Pablo fueron en Cristo ciudadanos del cielo. "Nuestra patria—dice San Pablo—está en el cielo." Y en otro lugar, con esperanza todavía más manifiesta: "A todos nosotros nos ha resucitado y hecho sentar en el cielo con Cristo." Es admirable. Todavía es castigado sobre la tierra por el ángel de Satanás, y, sin embargo, se gloria de haber resucitado y estar sentado con Cristo en el cielo. Pero dice esta en razón de la unidad que hay entre todos los miembros unidos, tal como explica con más claridad en otro texto: "Si un miembro padece todos los miembros padecen con él y si un miembro es glorificado todos los miembros participan de su alegría."

"El Señor ha dado la misma doctrina en el Evangelio. De hecho cuando dice: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos", o: "Si el grano de trigo no cae en tierra y muere se queda solo, pero si muere da mucho fruto", ¿qué quiere expresar con esas parábolas, sino la unión de todos los miembros? El mismo se dignó dársela por una bondad tan grande, que les hizo partícipes de su propia gloria...

"Al mismo objeto parece referirse también la visión del rey Nabucodonosor: vió una piedra pequeña—era Cristo—que se desgarró de un monte sin intervención de mano humana—pues Cristo fué engendrado sin semen humano—y creció hasta convertirse en un gran monte que cubría toda la tierra. Separada del monte, creció esta piedra hasta convertirse ella misma en un monte, porque este cuerpo, que primero fué sólo una parte pequeñísima del género humano, creció gracias al número de los creyentes que afluyen hacia ellos de todas las partes hasta llegar a dimensiones enormes y no deja de crecer hasta el fin del mundo, hasta que llene toda la tierra.

"Este cuerpo está, por tanto, glorificado plena y totalmente en su cabeza. Está también en algunos miembros, de los que está escrito: "Se levantaron muchos cuerpos de los Santos que estaban dormidos y que ahora descansan bienaventurados en el cielo." Pero en otros de sus miembros padece todavía, a saber, en aquellos que se mantienen aún en esta vida mortal, que moran en este cuerpo como en una cárcel, gimiendo y anhelando ser liberados para estar con Cristo. Y entre los miembros de este cuerpo enorme y verdaderamente gigantesco—pues con razón se canta de él en el salmo: "Se levantó como un gigante"—se encuentran lejos los que después de haberles sido borrada toda mancha moran en la bienaventuranza celestial y, sin embargo, viven todavía con una esperanza segura en que su bienaventuranza sea aumentada, cuando al fin de los tiempos

sus cuerpos sean finalmente resucitados y sean reformados después para una vida inmortal.

"Tal vez cante el salmista a esta multitud de partes que componen maravillosamente este cuerpo, cuando dice estas palabras en el Espíritu: "La reina está sentada en el trono, a tu derecha, con vestidos de oro, rodeada de muchas joyas." ¿Pues quién otra es esta reina sino la esposa del rey, de la que poco después se dice: "Y el rey deseará tu belleza, pues es el Señor tu Dios?"

"Este rey es su Dios, es su esposo, es su cabeza. Pero ella es su Iglesia. Esclava por naturaleza, fué convertida por la gracia en esposa y cuerpo suyos y ahora se cumple el misterio prometido al comienzo del mundo: serán dos en una sola carne. Está rodeada de la multitud de sus diversos miembros, unos imperando y alegrándose, otros sufriendo, suspirando, en lágrimas y esperando la salvación de su cuerpo. Pero este estado no durará eternamente: sería la más triste suerte. ¿Por cuánto tiempo y hasta cuándo? Mientras el rey esté tendido en su lecho, y ahora vacila, es cierto, pero vendrá seguramente algún día. Cuando aparezca entonces como la vida de la reina, aparecerá también ella junto con él en la gloria. Entonces, finalmente, será recogida por ella su multitud; cuando la muerte sea devorada como en una victoria todo este cuerpo será revestido con la feliz inmortalidad y todos los miembros, configurados a imagen de su cabeza, se alegrarán unánimemente de su honor, que será de cada uno e irradiará de todos a todos. Entonces el Señor Jesucristo entregará el reino a Dios Padre y después de aniquilar todos los príncipes y poderes hará atraer a su presencia a su Iglesia sin mancha y sin arruga ni cosa parecida, y Dios será todo en todas las cosas."

Tomás de Aquino explica en la *Suma contra los gentiles* (libro IV, cap. 50): "El último fin de toda criatura racional consiste en conseguir la gloria que no puede existir si no es en el reino de Dios. Esto no es más que la comunidad ordenada de los que gozan la contemplación de Dios. En ella consiste la verdadera felicidad." Según la *Suma Teológica* (III, q. 8 a. 3 ad 2^{um}), el último fin al que somos conducidos por la Pasión de Cristo consiste en que la Iglesia sea gloriosa, sin falta y sin mancha. Esto sólo ocurrirá *in statu patriae*, no *in statu viae*.

4. *El Espíritu Santo y la plenitud*

Lo mismo que dentro de la historia, también en el estado de plenitud la unidad de los bienaventurados, con Cristo y entre sí, será causada y conservada por el Espíritu Santo, amor intradivino y personal, atmósfera amorosa personal o clima personal y celeste de amor. La comunidad de los bienaventurados no puede ser, por tanto, entendida desde el mero punto de vista ético y psicológico,

sino ontológicamente (en sentido accidental). El Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia dentro de la historia, es también el alma de la comunidad de los bienaventurados. Gregorio de Nyssa dice en una *Homilía sobre el Cantar de los Cantares* (15; PG 44, 1116 y siguiente): “Permaneciendo alejados y separados, se convertirán todos en una realidad única, ya que están unidos al único Dios. Todos serán, por tanto, según las palabras del Apóstol, abrazados por el vínculo de la paz, todos serán un cuerpo y un espíritu en la unidad del Espíritu Santo gracias a la única esperanza a la que han sido llamados. Y el vínculo de esta gloria es precisamente la gloria celestial.” Lo mismo que dentro de la historia la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia no puede ser separada de la actuación de Cristo, hay que repetir muchas veces que Cristo obra en la Iglesia por medio del Espíritu Santo, también la actividad del Espíritu Santo en la bienaventuranza celestial es una obra que Cristo hace por medio de El. Cristo sigue siendo el mediador entre Dios y los hombres por toda la eternidad. Ejercita su actividad mediadora en el Espíritu Santo.

La comunidad celestial es, por tanto, una comunidad en la que el Espíritu Santo está presente y actuando. Pero esto significa que el Dios trinitario está presente y actúa en ella. La comunidad de los salvados es el lugar en que Dios realiza su vida. Es la unidad de aquellos a quienes Dios ha llamado a participar de su vida trinitaria. Con ello se cumple el ruego de Cristo por la unidad de los que creen en El, al decir: “Que sean uno como nosotros somos uno” (Io. 17, 22).

En su *Explicación de la Epístola a los Romanos* (IV, 9; PG 14, 997), Orígenes explica esta estructura trinitaria de los salvados: “San Pablo llama al Espíritu Santo espíritu de amor. Dios mismo es llamado amor, y su Hijo, el Hijo del amor. Si es así, tenemos que suponer como seguro que de la única fuente de la divinidad paterna proceden tanto el Hijo como el Espíritu y que de la sobreabundancia de esta divinidad es dimanada la sobreabundancia del amor en los corazones de los Santos, para hacerlos partícipes de la naturaleza divina, como enseñó el Apóstol Pedro, a fin de que, por estos dones del Espíritu Santo se cumplan las palabras del Señor: Como Tú, Padre, estás en mí y Yo en ti, sean ellos uno en Nosotros, es decir, sean partícipes de la naturaleza divina en la sobreabundancia del amor derramada por el Espíritu Santo.”

5. *La comunidad celestial como plenitud del reino de Dios*

El hecho de que los salvados del cielo sean penetrados por Dios Trinitario, es decir, por el Padre y por medio de Cristo en el Espíritu Santo, y de que, a la inversa, participen en la vida trinitaria de Dios, es decir, en el intercambio vital del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, indica que la figura plena de la comunidad humana es a la vez la figura perfecta del reino de Dios. Dentro de la historia la Iglesia es, como hemos visto (vol. IV, §§ 174 y 175), el órgano y la manifestación análoga y velada del reino de Dios. Es el instrumento y el lugar del reino de Dios en las formas transitorias de este mundo, en la palabra humana, en el signo sacramental, en los modos de la comunidad humana. Estas formas de existencia son los vasos tomados del mundo para la vida divina destinada por Cristo a los hombres y regalada en el Espíritu Santo. Están en oposición a las formas definitivas del reino de Dios. Estas son definidas por el Cuerpo glorificado de Cristo. Mientras dura el actual eón, la Iglesia está bajo la ley del pecado, del dolor y de la muerte. La profunda transformación que tendrá que ocurrir al fin, tendrá como consecuencia que la Iglesia pierda las formas de existencia pertenecientes a este mundo y sea configurada a imagen del Cuerpo de Cristo, y que sean eliminados de ella el dolor, el pecado y la muerte.

Como esta transformación implica a la vez el fin de los elementos propios y esenciales de la Iglesia—predicación, sacramentos, jerarquía—, surge la cuestión de si la Iglesia no termina al fin de los tiempos. ¿No pertenecen esos elementos tan necesariamente a ella, que al cesar de existir deje de existir la Iglesia? Entonces existiría sólo durante el intervalo que transcurre entre la Ascensión y la vuelta de Cristo. Su existencia acabaría al lograr plenitud el reino de Dios, a cuya realización sirvió. Sin embargo, puede hablarse en cierto sentido de la pervivencia ultrahistórica de la Iglesia, si por Iglesia se entiende la comunidad de los hombres reunidos por Cristo en el Espíritu Santo y llevados hasta el Padre. Si se interpreta así, la Iglesia no sólo no termina al volver Cristo, sino que con la resurrección de los muertos logra su verdadero ser, ya que se revela su ser oculto y se hace plenamente consciente de sí misma.

Sea como sea, es seguro que la comunidad salvada por Cristo es la que logra los fines establecidos por Dios al fin de los tiempos.

La comunidad terrena de la Iglesia que vive hasta el fin de la historia logra, pues, su perfección y plenitud en la comunidad celestial del eón posthistórico. La comunidad terrena es la raíz de la celestial, y ésta la coronación de la terrena. En la plenitud de la comunidad de los cristianos logra su meta toda la comunidad humana, porque toda la humanidad está ordenada a Cristo, su Cabeza, de forma que la Iglesia es importante en el destino de todos: salvadora para quienes orientan a Dios el anhelo y obediencia de su espíritu y condenadora para quienes viven orgullosa y ateamente.

6. *La ciudad de Dios como símbolo de la comunidad celestial*

I. *La ciudad como símbolo.*

En la imagen de la *ciudad celestial* a la que entra la humanidad unida a Dios, testifica expresamente la Escritura que las promesas se refieren primariamente a la comunidad, y al individuo a través de ella. Pertenecen a la ciudad celestial los llevados al Padre por Cristo en el Espíritu Santo durante la vida terrena. Por eso la Iglesia es también simbolizada en la imagen de la ciudad, como antes vimos. La imagen se refiere tanto a la Iglesia peregrinante como a la Iglesia triunfante. Por eso están ya incluidos en los libros de ciudadanos del cielo los nombres de los que todavía son peregrinos (*Eph.* 2, 19; *Phil.* 4, 30; *Lc.* 10, 20; *Apoc.* 3, 5; 3, 12; 13, 8; 17, 8; 20, 9; 20, 12, 15; 21, 2; *Ex.* 32, 32; *Ps.* 69, 29; *Is.* 4, 3; *Dan.* 12, 1). En el cielo está el Estado de los cristianos (*Phil.* 3, 20). Mientras dura la vida peregrina no se ve esa ciudad; por eso muchos, incluso de los que pertenecen a ella, caminan por esta vida como si no pertenecieran. Construyen sobre lo visible y no sobre lo invisible (*II Cor.* 4, 18). Por eso se dejan seducir cuando les dicen: "Aquí en la tierra está el verdadero Mesías, el auténtico salvador" (*Mt.* 24, 23). Desean un salvador visible. Los verdaderos creyentes construyen para la patria invisible; creer significa dejarse poseer por lo invisible (*Hebr.* 12, 3). Pero la verdadera patria dejará de ser invisible algún día.

La ciudad santa prometida tiene un nombre familiar, el nombre ya conocido de Jerusalén (*Hebr.* 12, 22-24),.

II. *La ciudad santa de Jerusalén.*

No es casual que el monte sea llamado morada de Dios (*Hebr.* 12, 22-24). El monte de Dios desempeña un gran papel en la historia de las religiones. El monte es el símbolo de la sublimidad e inaccesibilidad de Dios. Sobre el monte está, por tanto, el templo, la morada de Dios (*Is.* 8, 15). Véase Stommel, art. "Berg", en *Reallexikon f. Antike u. Christentum* II, 1954, 135-38.

El monte Sión está en la ciudad santa de Jerusalén (Cfr. *Apoc.* 2, 2). Esta es la ciudad prometida por Dios. La ciudad es el resumen de todas las promesas divinas. En la esperanza en la ciudad encuentra el creyente viejotestamentario los ideales de ciudad que tiene la humanidad no cristiana. "Para el hombre antiguo la imagen de la ciudad era expresión de algo supremo. Sobre todo para la mentalidad griega, significaba lo claramente delimitado más que lo infinito y desmesurado. Incluso la totalidad de la existencia no se expresa en el concepto del universo infinito, sino en el de cosmos, que significaba lo bellamente ordenado y formado. Para el griego, la ciudad era más que los países y masas infinitos. La ciudad, en medio del territorio por ella dominado, con sus múltiples construcciones y limitada por la clara línea de las murallas, fuerte y llena de vida; rica en bienes y actividades humanas y a la vez ordenada por una ley justa y sabia..., esta imagen se convierte aquí en expresión del concepto de lo que importa a la fe sagrada: la existencia redimida" (Romano Guardini, *El Señor*, Rialp, 1961, 4.^a edición).

El hecho de que la ciudad lleve el nombre de Jerusalén es una alusión simbólica al hecho de que es Dios quien llena las esperanzas últimas del hombre. En el Apocalipsis San Juan contempla ese cumplimiento en una gran visión. "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande, que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado.

Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque estas son las palabras fieles y verdaderas. Díjome: Hecho está. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida. El que venciera heredará estas cosas y será su Dios, y él será mi hijo.

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.

Vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete últimas plagas, y habló conmigo y dijo: Ven y te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de parte de Dios, que tenía la gloria de Dios. Su brillo era semejante a la piedra más preciosa, como la piedra de jaspe pulimentado. Tenía un muro grande y alto y doce puertas, y sobre las doce puertas doce ángeles y nombres escritos, que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel: De la parte de Oriente, tres puertas; de la parte del Norte, tres puertas; de la parte del Mediodía, tres puertas, y de la parte del Poniente tres puertas. El muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del Cordero.

El que hablaba conmigo tenía una medida, una caña de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muro. La ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular y su longitud era tanta como su anchura. Midió con la caña la ciudad, y tenía doce mil estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su anchura. Midió su muro, que tenía ciento cuarenta y cuatro codos, medida humana que era la del ángel. Su macero era de jaspe, y la ciudad, de oro puro, semejante al vidrio puro; y las hiladas del muro de la ciudad eran de todo género de piedras preciosas: La primera de jaspe, la segunda de zafiro, la tercera de calcedonia, la cuarta de esmeralda, la quinta de sardónica, la sexta de cornalina, la séptima de crisólito, la octava de berilo, la novena de topacio, la décima de crisoprasa, la undécima de jacinto y la duodécima de amatista. Las doce puertas eran doce perlas, cada una de las puertas era de una perla, y la plaza de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente. Pero templo no vi en ella, pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo. La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero. A su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria. Sus puertas no se cerrarán de día, pues noche allí no habrá, y llevarán a ella la gloria y el honor de las naciones. En ella no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero.

Y se mostró un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. En medio de la calle y a un lado y otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos, cada fruto en su mes, y las hojas del árbol eran saludables para las naciones. No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente. No habrá ya noche, ni tendrán necesidad de luz de antorcha, ni de luz de sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos" (*Apoc.* 21, 1-22, 5).

III. *La promesa hecha a Abraham.*

La ciudad contemplada por San Juan es el revés de la ciudad de Babilonia construída por el orgullo, ateísmo y vanidad de los hombres. Babilonia, a su vez, es el recuerdo de la ciudad que quisieron edificar los hombres al principio de su historia para liberar su vida de Dios y como signo de su autonomía (*Gen. 11, 1-9*). Pero los hombres no pudieron construir la ciudad que habían planeado en su rebelde voluntad, sino que fueron dispersados por Dios, y la ciudad inacabada de Babel quedó como símbolo de la desunión y dispersión en que cae la humanidad siempre que se rebela contra Dios; en lugar de la plenitud surge la necesidad; en lugar de la seguridad, la inseguridad; en lugar de la comunidad, la dispersión y soledad, y en lugar de la firme construcción, el montón de ruinas (*Apoc. 18*). Pero el anhelo humano de la ciudad, es decir, de plenitud y seguridad, de sosiego y protección, de comunidad y orden, no es ninguna ilusión; Dios mismo ha prometido tal ciudad.

Hizo la promesa al patriarca Abraham, y Abraham abandonó su patria para buscar lo prometido por Dios, que para él era totalmente desconocido. "Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba. Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra extraña, habitando en tierras, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Porque esperaba él ciudad asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor sería Dios" (*Hebr. 11, 8-10*). Abraham esperó una ciudad símbolo de todo lo seguro, perduradero y protector. Pero el cumplimiento de la promesa se retardó. La ciudad prometida no apareció; Abraham murió sin verla. También sus hijos y sus nietos bajaron al sepulcro sin poder vivir en ella. Pero no abandonaron su fe. Dejaron que Dios cumpliera sus promesas cuando quisiera. Cada vez se hizo más evidente que Dios no pensaba en su cumplimiento cercano, sino en un tardío cumplimiento, que el último cumplimiento trascendía todas las ciudades e incluso posibilidades de este mundo. "En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido,

tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad" (*Hebr.* 11, 13-16).

IV. *La Jerusalén terrena, como Antecumplimiento.*

Pero a la vez Dios concedió a los que no habían dudado de sus promesas, a pesar del aplazamiento, un precumplimiento, una prenda del cumplimiento definitivo; eso eran el templo y ciudad de Jerusalén. Por eso era Jerusalén la ciudad "amada"; era símbolo de la promesa divina (*Ps.* 78 [77], 68; 87 [86], 2; *Apoc.* 4, 1-2). Pero Sión y Jerusalén no eran más que un cumplimiento prometededor; por encima de sí mismas aludían a una ciudad que debía ser resumen de la vida y la riqueza; a una ciudad que está más allá de la tierra. Será una ciudad nueva, invisible, celestial; en ella serán acogidos los pueblos de la tierra (*Is.* 2, 2-5; 11, 5; 14, 32; 18, 7). Su fundamento y piedra angular será el mismo Hijo de Dios encarnado (*Is.* 28, 16; *I Cor.* 3, 10; *I Pet.* 2, 4). Será la Jerusalén "superior", la madre de la verdadera vida libre (*Gal.* 4, 26); de ella viene la luz y la salvación. Isaías pinta esta Jerusalén celestial en vivos colores (*Is.* 60):

"Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz y la gloria de Yavé alborea para ti, mientras está cubierta de sombras la tierra y los pueblos yacen en tinieblas. Sobre ti viene la aurora de Yavé y en ti se manifiesta su gloria. Las gentes andarán a tu luz, y los reyes, a la claridad de tu aurora. Alza los ojos y mira en torno tuyo: todos se reúnen y vienen a ti; llegan de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancás. Cuando esto veas resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a ti los tesoros del mar, llegarán a ti las riquezas de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madian y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro e incienso y pregonando las glorias de Yavé. En ti se reunirán los ganados de Cedar, y los carneros de Nebayot estarán a tu disposición. Serán víctimas gratas sobre mi altar, y yo glorificaré la casa de mi gloria. ¿Quiénes son aquellos que vienen volando, como nube, como bandada de palomas que vuelan a su palomar? Sí, se reúnen las naves para mí, y los navíos de Tarsis abren la marcha para traer de lejos a tus hijos con su oro y su plata para el nombre de Yavé, tu Dios, para el santo de Israel que te glorifica. Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servi-

cio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti. Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente; porque las naciones y los reinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados. Vendrá a ti la gloria del Líbano, los cipreses, los olmos y los alerces juntamente. Para embellecer mi santuario, para decorar el lugar en que se asientan mis pies. A ti vendrán humillados los hijos de los tiranos, y se postrarán a tus pies todos cuantos te infamaron. Ya te llamarán la ciudad de Yavé, la Sión del santo de Israel. De abandonada que eras, odiada y detestada, yo te haré eterno prodigio, delicia de los siglos. Mamarás la leche de las gentes, los pechos de los reyes, y sabrás que yo, Yavé, soy tu salvador, tu redentor, el fuerte de Jacob. En vez de cobre pondré en ti oro; en vez de hierro, plata; bronce en vez de madera, y hierro en vez de piedras. Te daré por magistrado la paz, y por soberano la justicia. No se hablará ya de injusticia en tu tierra, de saqueo y de ruina en tu territorio. Tus muros los llamarás “salud”, y a tus puertas “gloria”. Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la luna. Yavé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu luz. Tu sol no se pondrá jamás, y tu luna nunca se esconderá, porque será Yavé tu eterna luz; acabáronse los días de tu luto. Tu pueblo será un pueblo de justos y poseerá la tierra para siempre. Renuevos del plantío de Yavé, obra de mis manos, hecha para resplandecer. Del más pequeño saldrá un millar; del menor, una inmensa nación. Yo, Yavé, lo he resuelto, y a su tiempo yo lo cumpliré.”

V. *La Jerusalén terrena como promesa real.*

En esta promesa la Jerusalén terrena es símbolo de una ciudad celestial. El cumplimiento es descrito en imágenes que en su inmediato sentido valen de la Jerusalén terrena, pero que su sentido último no conviene a lo terreno. Entre el antecumplimiento de la divina promesa en Sión y su cumplimiento último está la caída de Jerusalén terrena. Su habitantes, y sobre todo sus círculos dirigentes, olvidaron que ella no podía ser una ciudad como las demás ciudades, que su tarea no era ganar riqueza y poder terrenos, sino proclamar la gloria de Dios en el mundo. Buscaron su propio honor y gloria y vieron en Dios el mero garante de su seguridad terrena en lugar de ver el Señor que podía disponer de ellos. Fueron, por

tanto, infieles al sentido de su existencia. Con su piadosa autocomplacencia y vanidad mataron al que debía traer la plenitud de la vida a la ciudad, porque intranquilizaba la autonomía de ella. Cristo murió fuera de la ciudad. Esto tiene una profunda significación simbólica. La muerte de Cristo no sirvió para mantener la ciudad que quiso dominar como los emperadores del mundo, que se encontró satisfecha de sí misma. Matando al Hijo del Hombre, Jerusalén mereció la muerte. Tenía que perecer como todos los enemigos de Dios. Debido al asesinato del Hijo del Hombre, Jerusalén se convirtió en lugar de salvación, pero a la vez se hizo patria del ateísmo. Ya no es la ciudad santa, sino una nueva Sodoma, un nuevo Egipto. Sodoma es el símbolo de la depravación, Egipto es el modelo del ateísmo (*Is.* 1, 9; 3, 9; *Ezq.* 16, 44-49; *Sab.* 19, 13-17; *Apoc.* 11, 8). El peso de depravación y odio a Dios que cargaron sobre sí estas dos ciudades, llegó al punto culminante en Jerusalén. La ciudad no cayó por casualidad, sino según leyes ineludibles.

Sin embargo, aunque la Jerusalén terrena desapareció, porque fué infiel a la misión que Dios le había asignado, las promesas que Dios vinculó a la ciudad no desaparecieron. Fueron conservadas en el cielo, y desde allí es regalado a la hora determinada por Dios lo que la Jerusalén terrena desaparecida ya no puede dar. Dios mismo satisfará el anhelo humano de ciudad, es decir, de plenitud y seguridad vital, de orden y poder, de luz y sosiego. Los hombres serán hechos partícipes de estos bienes no desde la tierra, sino desde el cielo. San Juan contempla todo esto en la visión de la Jerusalén celestial que desciende sobre la tierra (*Apoc.* 21, 2. 10). De la Jerusalén celestial, cuyo símbolo era la terrena, vendrá la salvación (*Apoc.* 14, 1; *Ioel* 3, 5; *Mat.* 18, 20; 28, 20; *Io.* 14, 18; *Ps.* 2, 6; 48 [47], 2 y sigs.; 110 [109], 2 y sigs.).

VI. La Jerusalén celeste presente y futura.

Quienes creen en Cristo participan, como vimos, veladamente de la vida de esa Jerusalén celestial, de la ciudad santa fundada por Dios mismo. Tanto pertenecen a la ciudad celeste que el cielo es su verdadera patria y la tierra es un lugar extraño para ellos. En el cielo están sus moradas (*Io.* 14, 2-3); mientras viven en la tierra viven los años de viaje (*Apoc.* 21, 4); son extraños entre los habitantes de la tierra, es decir, entre quienes sólo conocen y desean la vida de la tierra (*Apoc.* 6, 10; 8, 13; 11, 10; 13, 12. 14).

Siempre sentirán dolorosamente su suerte de extranjeros, mientras vivan esta vida terrena (*I Pet.* 1, 1; 1, 17).

Durante la vida terrena viven como en tiendas, en moradas ligeramente construidas y frágiles. La tienda sólo ofrece una escasa protección contra los peligros y el mal tiempo. Pero la morada en tiendas será algún día sustituida por una casa sólidamente construida en la ciudad celestial. Este cambio es un acontecer doloroso, pues se llama muerte. En ella el hombre es despojado de la vida terrena y revestido de la celestial. San Pablo escribe a los corintios (*II Cor.* 5, 1-4): "Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelamos sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en nuestra tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida" (confróntese *II Pet.* 1, 13-14).

Cuando la Jerusalén celeste descienda sobre la tierra, toda la tierra se convertirá en la ciudad prometida por Dios, cuya llegada satisfará todos los anhelos del hombre; entonces se acabarán los dolores humanos, porque se habrá acabado la vida de peregrinación. Entonces se cumplirá lo que Isaías profetizó (40, 1-2): "Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios; animad a Jerusalén y gritadle que se acabó su servidumbre y han sido expiados sus pecados."

La razón más profunda de que pase el dolor de toda la humanidad, su habitar en tiendas, es la unión con Dios. San Juan contempla esta unión bajo la imagen de la esposa (*Apoc.* 21, 2. 9). La ciudad que San Juan ve bajar del cielo a la tierra volando lentamente aparece en el *Apocalipsis* como la esposa del Cordero. El vidente recoge aquí un viejo símbolo que expresa la intimidad con que la humanidad se unirá a Dios al fin de los tiempos. Expresa la estructura personal de la ciudad. Le conviene una subjetividad transindividual. Véase vol. IV, § 170.

VII. *La ciudad como esposa.*

Según los Padres y la liturgia, la Iglesia es la Esposa de Cristo. Se la adquirió como esposa por su muerte. En la muerte se entregó

por ella (Cfr. también *Gal.* 2, 20; 1, 4; *I Tim.* 2, 6; *Tito* 2, 13; *Act.* 20, 28). Pero al ofrecer su vida por ella la regaló eterna vida imperecedera. Le concedió parte en su propia gloria. La Iglesia aceptó esta vida para protegerla y cuidarla. La entrega de Cristo a su esposa no es un proceso transitorio ocurrido una sola vez; jamás acaba porque jamás se cansa su amor que se regala a sí mismo. Vive siempre para su esposa, la alimenta con la fuerza de su palabra y, sobre todo, con su propia carne y sangre en la Eucaristía. (*Io* 6, 58; *Eph.* 4, 6; *I Thes.* 2, 7; *I Cor.* 10, 2). Cuando Cristo da a la Iglesia su carne y sangre en el modo de existencia eucarístico, se hace realmente con ella un solo cuerpo. La unidad entre Cristo y la Iglesia trasciende incluso la comunidad matrimonial entre varón y mujer por su intimidad, fuerza y duración. Pues aquí no se intercambia vida caduca, débil y mortal, sino vida imperecedera, indestructible y plena, pues se comunica la energía y plenitud de la vida divina. La unidad que corresponde a este intercambio de vida no está amenazada por muerte alguna ni por ningún aburrimiento. La vida de Dios se apodera con infinita energía de toda la Iglesia. Lo que significa la comunidad matrimonial, a saber, la unidad de varón y mujer, se realiza de modo perfecto en la unión de Cristo con la Iglesia, cierto que en otras formas, ya que las formas fisiológicas condicionan la deficiencia de la unificación, pero con una fuerza que supera todo lo terreno.

Mientras dure el eón actual, la gloria regalada por Cristo a su esposa, la Iglesia, permanece oculta por la figura caduca de la edad presente, por los pecados y errores de sus miembros; esa situación durará mientras el Esposo esté ausente. La Iglesia sabe que un día vendrá para llevarla a casa y anhela esa hora. Llena del Espíritu Santo clama la esposa—San Juan oye su grito—: “Ven” (*Apoc.* 22, 17). Cuando venga se celebrarán los eternos esponsales del Cordero, que adornará a su esposa de gloria y magnificencia, sin mancha ni arruga (*Eph.* 5, 27); es la gloria de su propia vida glorificada lo que le regalará. Bienaventurados los que están invitados al banquete nupcial del Cordero (*Apoc.* 19, 6-9).

San Juan ve como acontecimiento decisivo de la ciudad celeste el hecho de que no tenga ningún templo, ya que no lo necesita porque Dios está presente en todas partes. En la Jerusalén terrena, el templo era el centro de la vida. Ezequiel profetizó la reconstrucción del templo después de la primera destrucción de la ciudad (*Ez.* 40, 43). Pero lo describió bajo imágenes y símbolos que no tienen correlato en este mundo. Aluden, por encima de la historia, a una

época más allá de ella. El templo tendrá su verdadera y definitiva estructura después que acabe la historia. Pero no será un templo de madera o de piedra. Habrá todavía culto y un lugar de culto, pero ya no será un lugar escogido y entresacado de este mundo.

En la Jerusalén destruída, el templo y el tabernáculo eran los lugares de la presencia de Dios, del sacrificio y de la oración; su destino fué sellado como el de la ciudad y el del pueblo. Al caer la ciudad, el templo es condenado a la destrucción. Cristo había profetizado que de la construcción magnífica en que los judíos veían la garantía y signo de la benevolencia de Dios y de la consistencia de este mundo, no quedaría piedra sobre piedra (*Mc.* 13, 2). La destrucción del templo no fué un suceso casual. Al terminar la antigua Alianza no tenía ya ninguna razón de existir. Para el pueblo judío era una blasfemia toda alusión a la destrucción del templo; el diácono Esteban fué apedreado por predicar el fin del templo construído por Salomón (*Act.* 7, 48). Parece una continuación de las palabras de Cristo la advertencia de San Pablo a sus lectores: vosotros sois el templo de Dios (*I Cor.* 6, 19; 3, 16; *II Cor.* 6, 16). Ya no está en Jerusalén el verdadero templo de Dios, sino que lo que era el templo os ha sido confiado a vosotros, comunidad de creyentes. Por eso sois vosotros el verdadero templo.

VIII. *Sentido de la construcción de templos dentro de la historia.*

Después de la caída del templo viejotestamentario, también los que fueron reformados por Cristo en el Espíritu Santo para constituir una nueva comunidad, caracterizada por la presencia de Dios, construyeron por su parte una casa que iba a ser símbolo de su unión, lugar de su reunión, de su sacrificio y de su oración. Se puede entender este proceso de la manera siguiente: la comunidad de los hombres que creen en Cristo viven en este mundo, sienten la oposición en que están frente al mundo y la contradicción que el mundo levanta contra ellos. El mundo tiene que contradecirlos porque se cierra frente a Dios, se diviniza a sí mismo y cae así bajo el poder de los demonios. Los hombres que viven en su ateo orgullo arrastran las cosas a su propio ateísmo, de forma que manan en cierto modo ateísmo. En el mundo caído bajo el poder de los demonios, edifica la comunidad de los cristianos una casa en la que quieren servir a Dios. Elevan esta casa desde un espacio

sustraído al mundo, sustraído al ateísmo. Se expresa esto visiblemente en la consagración de los templos. Por la consagración del templo se sustrae al poder de los demonios un determinado espacio y es entregado a Dios. La liturgia de la consagración de los templos aparece como una acción que quiere arrebatar a los poderes diabólicos un espacio en el que no imperen ya los dioses, sino que esté presente la gloria de Dios. Esta lucha contra los demonios se continúa más allá de la consagración del templo en toda la acción cultural que se desarrolla en el templo consagrado por medio de la proclamación de la palabra y de la administración de los sacramentos. Se ve con especial claridad cuando el templo es construido en un lugar en el que los hombres han servido y sacrificado a los dioses de su patria. También después de que los hombres han vuelto hacia Cristo, intentan los viejos dioses mantener su poder sobre las almas. Pero los cristianos deben liberarse cada vez con más intensidad del poder de los dioses o de los demonios. Símbolo de esto es la entrega del espacio visible del templo a Dios. La triple procesión alrededor y la aspersion con agua bendita aparecen como una lucha en la que se simboliza el esfuerzo por liberar al hombre de los poderes diabólicos. La triple procesión, la triple aspersion con agua bendita, la invocación de Dios, revelan una urgencia enorme y casi desesperada. Es como si la casa estuviera al borde de un abismo y éste amenazara devorarla de nuevo, apenas haya sido arrebatada a los poderes de la profundidad. Se necesita una fuerte energía para que la casa se asegure contra los embates de los demonios. Sus muros tienen que tener más solidez que la que pueden darles el mortero y la cal para que el contradictor no pueda entrar y caer sobre las almas de los orantes.

Los textos litúrgicos manifiestan este sentido de la consagración del templo con gran claridad. Después de cada procesión el obispo avanza hasta el umbral y dice con las palabras del salmo un poco reformadas: "Abrid vuestras puertas, abrid vuestras puertas eternas. Quiere entrar el rey de la gloria." El diácono pregunta: "¿Quién es el rey de la gloria?" La respuesta dice: "Es el Señor, fuerte y poderoso, el Señor poderoso en la lucha." La tercera vez gritan todos: "Abrid, abrid, abrid." El obispo dibuja con su báculo el signo de la cruz sobre el umbral y dice: "Ved el signo de la Cruz, huyan todos los fantasmas del contradictor." Entonces el lugar se convierte en sitio sagrado en que Dios actúa sobre los hombres. El proceso se parece al acontecimiento que narra el AT: Se ha levantado el tabernáculo de la alianza. Entonces se dice: "La nube

cubrió el tabernáculo de la reunión y la gloria de Yavé llenó el habitáculo" (*Ex.* 40, 34). En este lugar se proclama ahora el evangelio y se celebra la memoria de la Pasión de Cristo. Es el lugar del sacrificio, pero también el campo de batalla del Espíritu Santo contra el espíritu del mundo. Desde este lugar debe ser incorporado el mundo egoísta, cada vez con más energía, a la vida de Cristo. Así, por ejemplo, las campanas bendecidas llenan con su sonido el campo sobre el que suenan y lo introducen en la obra salvadora de Cristo, que es actualizada en el lugar consagrado. Por la proclamación de la palabra y por la celebración del sacrificio de la cruz es instaurada la gloria de Dios y el mundo es conducido al Padre.

IX. *Ausencia de templos en la ciudad celestial.*

El sentido de los templos e iglesias—lugar de instauración del reino de Dios, entrega del mundo al Padre—se cumplirá definitivamente cuando venga Dios al fin de los tiempos. Desde aquella hora ya no serán necesarios más templos de madera o de piedra, ni lugares apartados del mundo, para que Dios sea servido y vencidos los demonios. La gloria de Dios estará entonces presente en toda la tierra y no sólo en este lugar o en el otro; y estará presente en su forma plena y revelada, no como antes, velada y ocultamente; ya no necesitará el testimonio de la palabra, porque todos le verán; ya no serán necesarias las conmemoraciones de la Pasión y Resurrección del Señor, porque el Señor mismo estará presente; no será necesario separar unos lugares de otros para consagrarlos a Dios, porque toda la tierra será espacio del reino de Dios para siempre (*I Cor.* 15, 24-28).

La adoración no cesará en aquella hora; símbolo de ella es el hecho de que San Juan ve un templo en el cielo nuevo y en la tierra nueva (*Apoc.* 6, 9; 7, 15; 9, 13; 11, 19; 14, 15. 17; 15, 5; 16, 1). Pero este templo no es una construcción de materiales creados, sino Dios mismo. La adoración pertenece al ser del hombre tan ineludiblemente que cuando no adora a Dios adora a los ídolos. El hombre es necesariamente adorador. Cuando deja de adorar se dedica a destruir su propio ser, porque entra en contradicción consigo mismo. Y viceversa: la adoración perfecciona su propio ser; en el mundo transfigurado alcanzará esa perfección su máxima intensidad. San Juan oye el eterno canto de alabanza de los celestiales (*Apoc.* 4, 8-11; 5, 11-14; 9, 1-6). Pero para eso no

se necesita ya ningún lugar especial apartado del mundo, porque Dios mismo estará presente en la Jerusalén nueva y los habitantes de ella podrán encontrarle y adorarle en todas partes.

Los hombres vivirán en comunidad de habitación con Dios. Vivirán tan cerca y estarán tan estrechamente unidos como los habitantes de una tienda. Trasciende la imaginación humana lo que dice San Juan: "Del mismo modo que los visitantes del templo terreno se mueven en el santuario, los habitantes de la ciudad celestial viven y se mueven en Dios" (*Apoc.* 17, 18; *I Cor.* 15, 28). Los hombres no necesitarán recogerse ante Dios ni necesitarán ir desde los distintos lugares para reunirse al Espíritu Santo ante la faz del Padre; estarán siempre reunidos en el Espíritu Santo ante el rostro de Dios.

La unión de Cristo y los cristianos y de los cristianos entre sí expresada, asegurada y profundizada continuamente en la comunidad eucarística, alcanzará entonces su perfección y plenitud. Ininterrumpidamente fluirá de sus corazones y de su espíritu la adoración a Dios.

Y Cristo seguirá siendo el camino hacia el Padre por toda la eternidad. En su muerte se entregó al Padre y le entregó el mundo representado y recapitulado en El. A este acto de ofrecimiento y entrega ha sido incorporada parte de la humanidad y del cosmos por la celebración eucarística y por el dolor; logra su sentido definitivo en el acto de entrega que Cristo realiza al fin de los tiempos (*I Cor.* 15, 21); en ese acto entrega al Padre todo el cosmos, cuya Cabeza es, y el movimiento de entrega alcanza su plenitud, aunque no por eso termina, porque Cristo lo realizará desde aquel momento con suma intensidad y para siempre. La comunidad de justos participará en ese acto, porque será incorporada a la entrega del Señor. La ciudad celestial vive así en continuo movimiento hacia Cristo en el Espíritu Santo y a través de Cristo hacia el Padre. Este movimiento hacia el Padre es esencial a la ciudad celestial y de él recibe su nombre. Así se entiende que Ezequiel profetice que el nombre de la ciudad futura será: Dios está aquí (*Ez.* 48, 35).

X. *Vida y alegría en la ciudad celestial.*

La presencia de Dios elimina la oposición que domina el eón presente, la oposición entre cielo y tierra, mundo de Dios y mundo de los hombres. Así será satisfecha la necesidad de Dios con que empezó la historia humana y la acompañó hasta su fin. Mientras

dura la historia, los paganos pueden reírse de los cristianos diciéndoles: ¿Dónde está vuestro Dios? (*Ps.* 73 [72], 11). Los creyentes no pueden contestar a esa pregunta diciendo que Dios se revela en tal o cual hecho histórico, ya que Dios permanecerá escondido mientras dure la historia humana. Ellos mismos tienen que preguntar: “¿Dónde está nuestro Dios?” (*Ps.* 42 [41], 11; 74-80). Pero ahora enmudece para siempre el grito de sarcasmo y el tormento de esa pregunta y dan paso al himno de alabanza con que los justos glorifican y dan gracias al Padre. San Juan oye voces poderosas que claman desde el cielo: “Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo, y reinará por los siglos de los siglos” (*Apoc.* 11, 15). Este himno es acogido por los veinticuatro ancianos, que representan a toda la humanidad: “Dámoste gracias, Señor, Dios Todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino” (*Apoc.* 11, 17).

La presencia de Dios destierra el dolor de la ciudad celestial. La lejanía de Dios era la raíz de todas las miserias, lágrimas y dolores del hombre; al ser vencidas las lágrimas, se secan y se curan las heridas. El hambre y la sed del cuerpo y del alma serán satisfechos. Durante su vida terrena Cristo llamó a sí a los hambrientos y cansados (*Mt.* 11, 28; cfr. *Mt.* 5, 5). Rechazó a los satisfechos. El mismo se llamó pan de vida y prometió el agua de vida a los que creyeran en El (*Io.* 6; 4, 10-14). Mientras dure la historia, los hombres no podrán calmar su hambre y sed últimas. El anhelo de plenitud vital no será satisfecho en esta vida terrena. Incluso ese anhelo es una gracia (*Mt.* 5, 6; *Io.* 4, 10, 14; 7, 37-38; *Apoc.* 7, 17; 22, 17; *Is.* 12, 3). El hambre y la sed de vida serán calmadas para siempre en la ciudad celestial, y no porque los justos ya no tendrán alegría en el comer y beber, sino porque—así lo ve San Juan en la visión (*Apoc.* 21, 9; 22, 1-2)—podrán incorporarse ininterrumpidamente todo lo que es necesario a la plenitud de su vida. El vidente lo describe bajo el símbolo de continuo comer y beber.

La plenitud de vida significa, en particular, la liberación de la muerte y de la angustia de la muerte. Los justos han dejado detrás la angustia de la muerte; de ellos puede decirse, lo que dice San Juan: “Tomó la palabra uno de los ancianos, y me dijo: Estos vestidos de túnicas blancas, ¿quiénes son y de dónde vinieron? La respondí: Señor mío, eso tú lo sabes. Y me replicó: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo, y el que está

sentado en el trono extiende sobre ellos su tabernáculo. Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno, porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (*Apoc.* 7, 13-17). La muerte es el enemigo más poderoso del hombre; es el pago del pecado (*Rom.* 6, 23; *cfr.* 5, 12). Es el último que abandona su poder, pero al fin también será aniquilado y los hombres nada tendrán que temer de ella (*I Cor.* 15, 26-27; *Apoc.* 20, 14). Entonces se cumple lo que profetizó Isaías (65, 16-25): "Todo el que en la tierra quiera bendecirse, se bendecirá en el Dios fiel. Todo el que en la tierra jure, jurará por el nombre del Dios verdadero; y las angustias pasadas se darán al olvido y estarán lejos de mis ojos. Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria. Sino que se gozará en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo, porque voy a crear a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo. Y será Jerusalén mi alegría, y su pueblo mi gozo, y en adelante no se oirán más en ella llantos ni clamores. No habrá allí niño que muera de pocos días, ni viejo que no cumpla los suyos. Morir a los cien años será morir niño, y no llegar a los cien años será tenido por maldición. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que habite otro, no plantarán para que recoja otro. Porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos. No trabajarán en vano, ni parirán para una muerte prematura, sino que serán la progenie bendita de Yavé ellos y sus descendientes. Antes que ellos me llamen les responderé yo; todavía no habrán acabado de hablar y ya los habré escuchado. El lobo y el cordero pacerán juntos, el león, como el buey, comerá paja, y la serpiente comerá el polvo. No habrá mal ni aflicción en todo mi monte santo, dice Yavé."

Según este texto, en la ciudad celestial de Jerusalén no hay esfuerzo ni trabajo inútil, ni ley de caducidad, ni colisión de intereses. De modo parecido describe Isaías la vida futura en otro texto: "Y destruirá a la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra" (25, 8). En la nueva Jerusalén reinará la alegría; traer la alegría era la tarea del Mesías (*Mt.* 25, 21-23; *Lc.* 4, 18; *Io.* 15, 11; 16, 20; 17, 13; *Rom.* 14, 17). Mientras dura la historia puede parecer que no se ha logrado. Pues la historia está llena de lamentaciones y tristezas. Pero la ciudad celeste de

Jerusalén revelará que la promesa de Cristo no era ilusión; en ella reinará la alegría de modo perfecto. Dice Isaías: “Vendrán a Sión cantando cantos triunfales, alegría eterna coronará sus frentes. Los llenará el gozo y la alegría y huirán las tristezas y los llantos.”

La consecuencia de la presencia de Dios en la Jerusalén celestial es la irradiación de una luz que lo ilumina todo. La gloria de Dios se representa a los habitantes de la ciudad como el más claro resplandor. No necesita, para que siga siendo día en ella, ni el sol ni la luna. Lo que es el sol para este mundo es Dios para la ciudad celeste. Sol y luna son metáforas de Dios. La luz terrena en sus diversos grados es símbolo de la gloria divina. Lo que ella significa y quiere esté realizado en Dios perfectamente. La luz terrena, incluso la más brillante, es sólo una sombra que proyecta la gloria de Dios. Dios es luz y no hay tiniebla alguna en El (*I Io.* 1, 5).

La luminosidad de Dios se concentra en Cristo como en un foco. El es el portador de la luz y el que trae la luz. Metáfora de ello fué el hecho de dar vista a los ciegos (*Io.* 9). El es la luz misma, la verdadera, auténtica, real y propia luz (*Io.* 1, 7-9; 3, 19; 8, 12; véase la bendición de la luz el día de sábado santo). Toda luz terrena alude a El. En El se hizo presente la eterna luz de Dios dentro de la historia humana. Pero lució tan escondida que los hombres pudieron no verla. En la nueva Jerusalén celestial irrumpe con poder manifiesto desde su cuerpo glorificado. Su brillo ilumina la ciudad celeste. La luz que ilumina desde el Señor es distinta de toda luz terrena. Aunque ésta ilumine al mundo con tanta claridad, el mundo con su indigencia y sus pecados puede parecer, sin embargo, oscuro al hombre. En este sentido dice San Buenaventura que el mundo está lleno de noches. En el mismo sentido, en el drama de Claudel *El padre humillado*, pregunta el ciego pensamiento al deber que le va a abrir los ojos: “¿Puedes asegurarme que vale la pena abrir los ojos? ¿Puedo ver la justicia si los abro?” Aunque el sol parezca tan claro, no puede expulsar la noche de la injusticia y de la vulgaridad. La luz de Cristo no sólo ilumina de otra manera, sino que transforma el mundo de forma que en él no queda ya ni desgracia ni miseria. Por eso es la verdadera luz. Comparada con su fuerza luminosa, toda luz terrena es una turbia apariencia. La luz de Cristo no conoce puesta de sol. Por eso la ciudad celestial no conoce la noche, sino sólo un día eterno. Sus habitantes son transfigurados por la luz procedente de Cristo glorificado. Se hacen lu-

minosos. Se cumple lo prometido en *II Cor.* 3, 18: "Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor."

XI. *Los pueblos en la ciudad celeste.*

Los habitantes de la ciudad celestial constituyen una comunidad viviente. Los hombres han buscado siempre la unidad. Pero quisieron conseguirla por caminos torcidos, por sus propias fuerzas y prescindiendo de Dios. Por eso fueron dispersados por Dios al comienzo de la historia (*Gen.* 11). La formación de pueblos procede, por tanto, de la voluntad divina. Dios ha dado a cada pueblo una tarea terrena. Si no la acepta se revela contra Dios. Cristo, cabeza de la creación, ha redimido también a los pueblos. Lo mismo que todo el cosmos, también los pueblos han recibido una consagración y bendición de Cristo. Desde los pueblos, razas y naciones así bendecidos son llamados los hombres a formar la nueva comunidad formada por Cristo. También ella es llamada pueblo. Pero es pueblo de modo distinto de todos los pueblos de la tierra. A éstos les ha sido encargado configurar el mundo. Su tarea termina con el fin de la historia. Los pueblos no pueden dar la salvación. Nadie se hace feliz o desgraciado por el hecho de pertenecer a un pueblo. Cada uno anhela la salvación como perteneciente a un pueblo, pero no por pertenecer a él. La salvación debe ser predicada a todos los pueblos (*Isa.* 2, 4; 55, 4 y sigs.; *Mt.* 24, 9, 14; 25, 32; 28, 19; *Mc.* 11, 17; 13, 10; *Lc.* 21, 24; 23, 47; *Rom.* 15, 10; *Gal.* 3, 8; *Apoc.* 5, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6). La predicación entre los pueblos significa una llamada de Dios a los reyes, a los dirigentes y a los dirigidos. Los así llamados son situados ante la decisión de agotarse y perecer en la vida de su pueblo, es decir, en la vida de este mundo, o convertirse a Cristo por encima de este mundo. Los que se confían a Cristo son llamados desde la existencia intramundana y nacional, y sin perder la pertenencia a su pueblo ni suscribirse a sus tareas, a una comunidad formada por el cielo en la tierra, a la Iglesia, neotestamentario pueblo de Dios. Los pueblos no entran en la Iglesia en cuanto pueblos, sino en sus miembros convertidos. La Iglesia no es la comunidad de pueblos, idiomas, familias y naciones, sino de los creyentes de todos los pueblos, idiomas, familias y naciones. El pueblo de Dios así formado no tiene que con-

figurar lo terreno inmediatamente. Le incumbe la tarea de predicar el reino de Dios y servir así a la salvación.

Si a los pueblos les ha sido confiado el servicio histórico a la tierra, perderán su razón de existir tan pronto como se acabe la historia. No vivirán como tales en el futuro eón. Los pueblos no van en cuanto tales ni al cielo ni al infierno. Sin embargo, se puede hablar en algún sentido de su pervivencia. Perduran en la ciudad celestial aquellos de sus miembros que fueron recibidos en ella. Pues éstos tendrán para siempre el sello de la pertenencia a un determinado pueblo. Así habría que entender el hecho de que San Juan vea que los pueblos entran al fin de los tiempos en la ciudad celestial y llevan consigo su gloria. Lo valioso de sus características será para siempre conservado en la ciudad celeste, aunque de manera transformada (*Apoc.* 21, 24). Nada se perderá. Los pueblos se reunirán por medio de sus miembros salvados en un solo pueblo de Dios. Todas las tensiones y oposiciones serán desterradas de en medio de ellos para siempre. Sus características se estructurarán en una feliz armonía. En la forma cuadrada de la ciudad celeste se simboliza la armonía. Allí desaparecerán todos los privilegios de raza. Pues la comunidad de los habitantes de la ciudad no funda en la carne ni en la sangre, sino en el Espíritu Santo. Allí encontrarán su definitiva acogida las oraciones que la Iglesia hace la noche de Pascua. “Oh Dios, vemos de nuevo brillar tu anterior milagro en nuestro tiempo. Pues lo que diste con tu poderosa diestra a un pueblo liberándolo de los perseguidores egipcios lo obras para salvación de los pueblos por medio del agua del renacimiento; haz que todo el mundo entre con su plenitud en la filiación de Abraham y en la filiación de Israel.” “Oh Dios, Tú has conducido a la pluralidad de los pueblos a alabar tu nombre y a la unidad; danos voluntad y poder de hacer lo que mandas, para que el pueblo llamado a la eternidad se haga uno con creyente disposición de ánimo y piadoso obrar.” Véase la disertación de J. Eger en la Universidad de München: *Salus gentium. Eine patrist. Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand* (1948).

XII. Grandeza y gloria de la ciudad celeste.

El número de los que forman esa comunidad es incalculable. Esto se expresa en la grandeza de la ciudad representada en dimensiones sobrehumanas. En la misma dirección apunta el número 144.000

(*Apoc.* 7, 4, 14, 1). Es el número de la perfección. "Contiene como factores el número perfecto de 12 al cuadrado y la cifra mil, que por sí sola y en sus múltiplos simboliza una gran cantidad; el ejército de los elegidos alcanza, por tanto, la perfección determinada por Dios" (Ed. Schick, *Die Apocalypse*, en *Das Neue Testament*, edit. por K. Staab [1952] 36). Sobre el simbolismo de los números del Apocalipsis. Cfr. J. Sauer, art. *Zahlensymbolik*, en *Les. f. Theol. u. Kirche X* (1938), 1025-30; A. Heller, *Biblische Zahlensymbolik*, Reutlingen, 1936; O. Rühle, en *Theol. Wörterb. zum NT I* (1933), 461-64; Jos. Freundorger, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie*, Freiburg/Br., 1929.

La comunidad de la ciudad celestial está fundada sobre el fundamento de los profetas y de los apóstoles. Lo que prometieron los profetas en el AT y predicaron los apóstoles en el NT se cumple en ella.

La ciudad posee gloria y dignidad. Signos de ello son sus murallas. No las necesita para protección. San Juan contempla muchas veces las murallas porque en ellas está simbolizada la dignidad de la ciudad según la idea antigua. Los habitantes de la ciudad viven en plenitud y seguridad de vida. La plenitud se expresa en que todo lo que nos podemos imaginar de costoso y glorioso está incluido en ella. La seguridad de vida encuentra su expresión en el hecho de que sus guardianes son ángeles. Como una alegre comunidad festiva, caminan los pueblos por sus resplandecientes calles y plazas.

Habría que caracterizar como un fanatismo el hecho de que esperaríamos de los esfuerzos humanos un paraíso futuro. Ciertamente que es esperado y prometido por todos los fanáticos y revolucionarios, pero tales esperanzas siempre resultan ilusiones. Tales promesas exigen siempre un precio demasiado alto. Sangre y sudor, desesperación y tormento son los caminos por los que los hombres tienen que pasar para llegar al paraíso terreno. El sabio no se deja engañar por los hombres. Sin embargo, espera un estado de paz definitiva, no como resultado de los esfuerzos humanos, sino como regalo de Dios. Las que El acaricia son esperanzas prudentes. Sólo porque tiene una garantía fidedigna de ellas, puede entregarse a ellas en este mundo, en que por todas partes imperan los signos de la muerte y de la catástrofe, que está lleno de melancolía y lágrimas.

Como si Dios tuviera preocupación de que tal imagen del futuro nos parezca increíble, a mitad de la descripción de la ciudad de Jerusalén se dirige inmediatamente al vidente con las palabras:

“Estas son las palabras fieles y verdaderas.” La promesa de Dios es tan cierta que San Juan ve ya su cumplimiento. Dios habla: “Ha ocurrido. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin.” Es como si Dios no pudiera darse por satisfecho asegurando que no se trata de vacía palabrería, sino de realidad. Al hombre que vive continuamente la muerte, el peligro y la indignancia, nunca se le puede meter en la conciencia con suficiente energía que estos poderes no durarán eternamente. Por eso Dios al final de la gran visión de la ciudad celestial hace que un ángel anuncie la verdad de lo que Juan ha contemplado y tiene que comunicar al mundo: “Y me dijo: Estas son las palabras fieles y verdaderas, y el Señor, Dios de los espíritus de los profetas, envió su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que están para suceder pronto” (*Apoc.* 22, 6). Véase Ed. Schick, *o. c.*, 94-102.

7. *¿Anhelan los bienaventurados la resurrección de los muertos y la plenitud en la comunidad?*

Una mirada a la doctrina de los Padres y de los teólogos medievales indica que se fijaron primero en la salvación social y sólo después en la individual. Surgió el problema de qué forma de vida convenía a los que se habían apartado ya de esta vida terrena, pero no participaban todavía de la resurrección de los muertos. Trataremos con más detenimiento esta cuestión en el § 302. Aquí sólo vamos a observar que la acentuación de la plenitud total en la época de los Padres y en parte también en la teología medieval tuvo como consecuencia ciertas inseguridades y dudas. Ciertamente que éstas fueron ya superadas plenamente en el siglo XIII, de tal forma que según Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura es completamente claro que el hombre participa de la vida de la bienaventuranza o de la condenación inmediatamente después de su muerte; de la vida de bienaventuranza, cuando ha sido plenamente purificado. Por eso es tanto más de extrañar que en la primera mitad del siglo XIV el Papa Juan XXII cayera en las viejas dudas. En dos sermones (1331 y 1332) explicó con insistencia que el hombre individual sólo consigue la bienaventuranza el día del juicio final, y que por tanto hasta entonces vive en un estado parecido al sueño. Juan XXII mantuvo también esta opinión en el Consistorio del 3 de enero de 1334. Véase Noël Valois, *Jacques Duèse (Pape Jean XXII)*, en *Histoire littéraire de la France* (34), 551-617. Le Bachelet, *Benoît XII*, en *Dictionnaire de théologie catholique* 11 (1932), 677-93.

Esta opinión de Juan XXII era sin duda falsa, e incluso herética; sin embargo, era la conclusión, exagerada y por tanto injustificada, de una premisa mayor correcta. Al estudiar el destino de los individuos expondremos más exactamente y criticaremos la doctrina de Juan XXII. Dió ocasión a una declaración del magisterio oficial sobre el destino del individuo y representa, por tanto, un cambio en la explicación del problema escatológico. El Papa no defendió su opinión como definición oficial, sino que la enseñó como convencimiento personal y finalmente se convenció de otra opinión mejor: los individuos alcanzan la felicidad o la condenación antes del juicio final inmediatamente después de su muerte. Sigue siendo cierto, sin embargo, que la forma perfecta de la bienaventuranza, de cualquier modo que se explique, sólo se alcanza al resucitar los muertos y llegar a la plenitud de la comunidad humana. Si es así, los bienaventurados en el cielo siguen teniendo alguna espera, un anhelo de la figura perfecta de la felicidad, pues no han alcanzado la figura plena de la bienaventuranza, pero viven con la seguridad de que la alcanzarán. Por otra parte, esta espera no puede ser llamada esperanza, pues a la esperanza pertenece, en caso de que la palabra se entienda en su verdadero sentido, el miedo de que no se puede alcanzar lo esperado. 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. En tal estado desaparece el sentimiento del tiempo y de la duración. No se puede, por tanto, suponer que ven ante sí un largo futuro incalculable. Las ideas del tiempo en que nosotros vivimos les son ajenas. Sus existencia transcurre más allá de la línea temporal. Su vida no es ni temporal ni eterna. Tampoco se mueve en una línea media entre el tiempo y la eternidad. Les conviene un modo de existencia que no es ni el ahora estante de la eternidad ni el flujo continuo de nuestro tiempo. Es una vida de tipo especial. Tiene crecimiento, intensificación y enriquecimiento, pero no de un modo continuo, sino como a golpes. Trataremos de este problema más extensamente en el § 302.

El hecho de que también los bienaventurados del cielo tengan un anhelo, porque viven todavía en la anteplenitud y no en la plenitud definitiva, fué muchas veces tratado en la teología. Dice por ejemplo Orígenes en una larga explicación en su *Séptima homilía sobre el Levítico* (n. 2, Lubac, o. c., 368-73).

“Habló el Señor a Aarón: “No debéis beber vino ni bebidas embriagadoras, tú y tus hijos contigo, cuando os acercáis al tabernáculo de la alianza o camináis hacia el altar”... Quiere, por tanto, la divina Palabra que los sacerdotes sean sobrios en todo, porque se tienen que acercar al altar de Dios para rezar por el pueblo y expiar por los demás... Ahora bien, si nos preguntamos de cuántos modos puede embriagarse el sentido humano veremos que también beben los que se encuentran a sí mismos sobrios. La ira emborracha el alma. El furor la sobre-embriaga, si puede haber algo superior a la borrachera. La concupiscencia y la ambición no sólo emborrachan al hombre, sino que lo hacen rabioso. El deseo impuro obnubila el alma, como, al contrario, también los deseos santos la emborrachan, pero con aquella santa embriaguez de la que uno de los santos dijo: “¡Y tu embriagante cáliz, qué glorioso es!”...

“Nuestro Señor y Salvador es llamado por San Pablo Sumo Sacerdote de los bienes futuros. El mismo es, por tanto, Aarón, y sus hijos son los Apóstoles, a quienes El mismo dijo: “Hijitos míos, todavía estoy algún tiempo con vosotros.” ¿Y qué prescribe la Ley a Aarón y a sus hijos? No deben beber vino ni bebidas embriagadoras cuando se acercan al altar. Veamos cómo se puede aplicar a Nuestro Señor Jesucristo, que es el verdadero Apóstol. Primero hay que tener en cuenta cómo este verdadero Sumo Sacerdote y sus sacerdotes, antes de acercarse al altar beben vino, pero cuando empiezan a acercarse al altar y entran en el tabernáculo de la alianza se contienen del vino... Antes de sacrificarse, Cristo bebió vino en el tiempo de la historia sagrada terrena. Finalmente fué llamado comedor y bebedor, amigo de publicanos y pecadores; pero cuando se aproximaba el tiempo de su cruz y tenía que acercarse al altar donde quería ofrecer el sacrificio de su carne tomó, se dice, un cáliz, lo bendijo y lo dió a sus discípulos con las palabras: “Tomad y bebed. Vosotros—dijo El—podéis beber todavía, porque no estáis cerca del altar.” Pero El, como quien se acerca al altar, dijo: “En verdad os digo que no beberé del producto de esta viña hasta que no lo beba en el reino de mi Padre.”

“Si alguien de vosotros se acerca con oído puro contemplará un misterio inefable. ¿Qué significa cuando dice “no beberé más..?” Dijimos arriba que a los santos se les ha hecho la promesa de una santa embriaguez... Como hemos visto qué es la embriaguez de los Santos... dejádnos ahora ver de qué modo 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. El está triste mientras nosotros perseveramos en el error. Pues si su Apóstol se entristecía por algunos que pecaron y no hicieron penitencia por su comportamiento, ¿qué debo decir del que es llamado Hijo del amor, que se enajenó a sí mismo por el amor que

nos tenía y no buscó lo que era suyo porque era igual a Dios, sino que buscó lo nuestro y por eso se enajenó? Quien buscó de esa manera lo nuestro ¿no va a buscar ahora lo que es nuestro, no va a pensar lo que es nuestro, no va a entristecerse por nuestro error y llorar por nuestra perdición y tribulación quien lloró sobre Jerusalén y dijo: "Cuántas veces quise reunir a tus hijos como la gallina congrega a sus polluelos y tú no quisiste"? Quien, por tanto, tomó sobre sí nuestras heridas y padeció por nosotros como un médico de las almas y de los cuerpos ¿no iba a volverse ya a preocupar de nuestras ulcerosas heridas?... Espera, por tanto, que nos convirtamos, que sigamos su ejemplo, que sigamos sus pisadas y que El se alegre con nosotros y beba con nosotros en el reino de su Padre... Nosotros somos, por tanto, quienes descuidando nuestra vida aplazamos su alegría. Nos espera para beber el producto de esta viña. ¿De qué viña? De la que El mismo era modelo: "Yo soy la viña, vosotros los sarmientos." Y así pudo decir también: "Mi sangre es verdaderamente una bebida y mi carne es verdaderamente un comida." Pues en verdad lavó su vestido en la sangre de los racimos. ¿Qué es eso, pues? 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. No porque El mismo necesite someterse al Padre, sino que en consideración a mí, en quien no ha acabado todavía su obra, El mismo no será llamado sometido. Pues leemos: "Que nosotros somos el cuerpo de Cristo y sus miembros en parte." Consideremos qué significa "en parte". Estoy, por ejemplo, sometido a Dios según el espíritu, es decir, el propósito y voluntad, pero mientras la carne desee en mí contra el espíritu y el espíritu contra la carne y no pueda someter la carne al espíritu estoy ciertamente sometido a Dios, pero no del todo, sino en parte. Cuando pueda poner mi carne y todos mis miembros en concordancia con el espíritu estaré plenamente sometido. Ahora que has entendido qué significa "en parte" y qué es estar sometido totalmente, vuelve a lo que dijimos sobre el sometimiento del Señor y ve: como se dice de todos nosotros que somos su 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. Pero no pasemos por alto tampoco que no sólo se dijo a Aarón: "No bebas vino", sino también a sus hijos, cuando se acercaban al santuario. Tampoco los Apóstoles han recibido todavía su alegría, sino que también esperan que les sea concedida. Pues tampoco los Santos apartados de aquí abajo reciben inmediatamente la plena recompensa de sus méritos, sino que nos esperan, aunque vacilemos, aunque permanezcamos perezosos. Pues 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; no puede decir el ojo a la mano: “No te necesito.” Aunque el ojo esté sano y sea capaz de ver, ¿qué alegría tendría el ojo si le faltaran los demás miembros? ¿O qué clase de perfección tendría si no tuviera manos, si le faltaran los pies y no existieran los demás miembros? Pues hay una gloria destacada del ojo, sugerida, por ejemplo, en la visión del profeta Ezequiel, que dice: “Los huesos tienen que encontrarse con los huesos y los nervios con los nervios, y las venas y la piel tienen que estar cada una en su sitio... Pues cada uno de aquellos huesos estaba débil y padecía bajo la mano del poderoso. Pues les faltaba el nervio del amor, el tendón de la paciencia, las venas del espíritu de vida y la fuerza de la fe. Pero cuando llegó el que reúne lo disperso y juntó lo dispersado uniendo hueso a hueso y nervio a nervio, empezó a edificar el santo cuerpo de la Iglesia... Ve finalmente lo que añade el profeta: “Estos huesos—no dice todos los hombres, sino estos huesos—son la casa de Israel.” Tendrás, por tanto, alegría si te apartas de este mundo como santo; pero tu alegría sólo será completa cuando no te falte ningún miembro. Tú esperarás, como has sido esperado. Pero si a ti, que eres un miembro, te parece no tener alegría completa mientras te falta un miembro, ¿cuánto más le tiene que parecer a nuestro Señor y Salvador, que es la Cabeza y autor de este cuerpo, la alegría no completa, cuando está privado todavía de alguno de los miembros de su cuerpo?... No quiere, pues, recibir su gloria completa sin ti, es decir, sin su pueblo, que es su cuerpo y sus miembros. Pues quiere vivir en este cuerpo de su Iglesia y en estos miembros de su cuerpo como alma para que todos mis movimientos y acciones procedan de su voluntad y se cumpla en nosotros las palabras: “Viviré y habitaré en ellos.” Ahora, mientras no todos somos perfectos, sino todavía en pecado, está en nosotros “en parte” y por eso sabemos en parte y profetizamos en parte hasta que cada uno merezca alcanzar la medida que describe el Apóstol: “Vivo yo, pero no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí.” En parte, pues, como dice el Apóstol, somos ahora miembros suyos y en parte somos huesos suyos. Pero cuando se junte hueso a hueso y nervio a nervio, en el sentido que hemos descrito arriba, El dirá también sobre nosotros aquellas palabras proféticas: “Todos mis huesos dicen: Señor, ¿quién es igual a Ti? Pues entonces hablarán todos los huesos y aiabarán y darán gracias a Dios.”

San Bernardo de Claraval dice en el *Tercer sermón de la fiesta de Todos los Santos* (PL 183, 468-73; cfr. *De diligendo deo*, 29-33, PL 182, 992-95: “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.” Bossuet (*Elévations sur les mystères*, 18, 6) explica en el mismo sentido: “Jesucristo sólo estará completo cuando se cumpla el número de los santos.” Vamos a citar todavía un texto de Juliana de Norwich sobre la esencia espiritual de Jesús (*Offenbarungen der göttlichen Liebe*, cap. 13; edit. por O. Karrer, Paderborn, 1926, 87-89):

“Algún día tendrá fin la sed espiritual de Jesús. Este enorme anhelo de amor dura, por tanto, todavía y durará hasta que seamos testigos del último juicio; pues los elegidos, que serán la alegría y la dicha de Jesús por toda la eternidad, están en parte todavía aquí abajo, y después de nosotros vendrán otros todavía. Siente, por tanto, una ardiente sed de terneros a nosotros en sí, para ser feliz. Así, al menos, me parece a mí..., ya que Dios es la perfecta e infinita bienaventuranza que no puede ser ni aumentada ni perjudicada, pero por su humanidad ha querido padecer toda especie de dolores y la muerte... Actualmente, como Cabeza nuestra que ha sido glorificada, no puede padecer ya. Pero en su cuerpo místico no ha sido glorificado todavía perfectamente. Por eso siente siempre el anhelo y la sed que padeció en la Cruz y que, a mi parecer, presintió ya desde la eternidad. Y así será hasta que la última alma salvada haya entrado en la eterna bienaventuranza. Mientras estemos en necesidad durará en Jesús esta sed espiritual y nos arrastrará hacia su bienaventuranza.” (Véase U. Ranke-Heinemann, *Die innere Herrlichkeit der Kirche*, en “Der katholische Gedanke 12” (1957), 3945; Ant. Piolanti, *Il mistero della comunione dei Santi nella rivelazione e nella teologia*, Roma, 1957.)

APARTADO 2.º

CIELO NUEVO Y TIERRA NUEVA

1. *El hombre, señor de la creación*

La plenitud de la humanidad se manifiesta también en la plenitud de toda la creación. La razón de ello está en la relación de mundo humano y extrahumano. La vida del hombre es una vida en el mundo y con el mundo y está unido a él por numerosas y profundas relaciones. Fuera de él no puede encontrar ni alcanzar un punto de Arquímedes para sacarlo de quicio. Sin embargo, el hombre es cabeza y señor de la creación. Fué llamado por Dios a la existencia cuando ya habían sido creadas las demás cosas, las estrellas, las rocas, las plantas, los animales, la luz, el agua, la tie-

rra. Necesitaba todas estas cosas para existir. Por él y por amor a él fueron creadas todas ellas por Dios. Dios habló a los dos primeros hombres: "Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla, dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra" (*Gen.* 1, 28). Con estas palabras se entregó al hombre el dominio sobre la tierra. Debe considerar su dominio como un feudo de Dios y realizarlo sometido a Dios. Lo que Dios dice es a la vez indicativo e imperativo.

Una forma especial del dominio del hombre sobre la creación es el hecho de dar nombres. Se narra en el *Génesis*: "Y se dijo Yavé, Dios: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él. Y Yavé, Dios, trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dió el hombre nombre a todos los ganados y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo" (*Gen.* 2, 18-20). En el hecho de poner nombres se expresa la unión del hombre con la naturaleza y su superioridad sobre ella. Dar nombre significa tanto como definir el ser. El hombre determina el ser de las cosas. Lo define válidamente. Lo define con sus palabras humanas, con su medida humana. Introduce su propia medida en las cosas y ella tiene validez para ellas. Al poner nombres crea orden entre las cosas. Al darles nombre determina su rango y su puesto en la eternidad. El mundo es confiado al hombre para que lo administre (*Lc.* 16, 1-13). Entre el hombre y el cosmos hay, por tanto, una estrecha relación. En la unidad total que surge entre él y la creación restante el hombre es el superior. Desde el punto de vista meramente cuantitativo, el fuego y el agua y el hierro son ciertamente más poderosos que el hombre. Pueden aniquilarlo. Pero en el hombre hay una fuerza que lo eleva sobre todas las cosas: el espíritu. Dice Pascal: "No tengo que buscar mi dignidad en lo espacial, sino en orden de mi pensamiento; poseer países no me servirá de nada. Por la magnitud espacial el universo es lo que me rodea y me devora como a un punto. Pero por el pensamiento soy yo quien lo abarca" (Vol. 2, § 127).

El hombre realiza su unión con el mundo y su puesto dominante en él de múltiples modos; por ejemplo, en la respiración, en el comer, en el vestido, en la vivienda, en el conocimiento, en la configuración artística y en el trabajo cultural de cualquier tipo. En todas las formas de su dominio sobre el mundo configura la tierra.

La profundidad de este proceso se expresa ya en el hecho de que el cosmos, tanto en el microcosmos como en el macrocosmos, se hace tanto más abigarrado y variado cuanto más se aproxima el hombre. Y a la inversa se hace tanto más monótono y uniforme cuanto más se aleja del hombre. En el universo hay distancias inimaginablemente grandes. Pero los acontecimientos cósmicos se mueven en un transcurso vacío y desolado. Donde el hombre no llega, impera el desierto y la soledad (Ph. Dessauer).

Este hecho significa que el hombre está en el centro del cosmos y a la vez es superior a todo el resto de la creación. La misma situación resulta del hecho de que la creación está abierta a las preguntas del hombre. El hombre hace a la creación las preguntas que ascienden de su propio ser. Lleva consigo su medida. Sólo cuando la creación está ordenada al hombre y lleva de algún modo la imagen del hombre en sí puede ser alcanzada por las cuestiones humanas y dar respuesta a ellas. En la misma dirección apunta una observación de la actual teoría del conocimiento. El conocimiento humano significa trato con el mundo, participación en su ser y en su vida. Los ensayos que la actual ciencia de la naturaleza ha hecho en los procesos atómicos aclaran esta importancia del conocimiento. Mientras que, según la concepción aristotélico-escolástica, el mundo se enfrenta como objeto al sujeto cognoscente, de forma que el hombre, en el proceso del conocimiento, no añade nada al ser de las cosas conocidas, mientras que, según Kant, el hombre imprime al ser desconocido de las cosas sus formas de intuición; según las concepciones de la actual ciencia de la naturaleza, el proceso del conocimiento ocurre cuando tanto el objeto como el sujeto contribuyen a la figura de lo conocido. Según la física atómica actual, los últimos elementos estructurales de la materia (ondas o partículas) se cambian cuando el hombre se dirige a ellos con sus aparatos de observación. El hombre sólo puede conocer la materia cambiada y configurada por el proceso de observación. El es, por tanto, quien da configuración al mundo material. Por esa actividad configuradora del hombre es ordenado el mundo. Si las cosas aparecieran a los ojos del hombre en su ser primitivo, despojadas de la forma que el hombre les da, darían la impresión de una complicación caótica. El mundo está, por tanto, creado de tal forma para el hombre, que puede recibir de él forma y orden. En esto se ve que el comportamiento del hombre tiene significación decisiva para el mundo.

Donde más claro se ve la ordenación recíproca de hombre y

naturaleza es en la relación del animal con el hombre. Por una parte, el hombre presiente en el animal una extrañeza y cerrazón inevitables. Tiene una posesión inaccesible para el hombre. Por otra parte, el animal está abierto al hombre, lo mismo que él está abierto al animal. Esta recíproca patencia es importante para ambos. Ante el animal, el hombre puede hacerse consciente de sí mismo al darse cuenta de su parentesco y de su diversidad. El placer del hombre en contemplar al animal significa que el hombre ve en el animal algo significativo para él. Los animales tienen análogo simbolismo para los hombres. El hombre debe contemplarlos para recordar su propio ser. No es indiferente el tipo de imágenes que el hombre tenga. Determinan y alimentan su vida. Cumplen esta función, aunque el hombre no sea claramente consciente de su sentido. Cuanto más grande sea el simbolismo de las imágenes que viven en su interior para su propia vida, tanto más fecunda será la actividad que desarrollen. Las imágenes que el hombre se apropia al contemplar a los animales tienen un efecto de especiales características. Ello ocurre aunque no se explique reflejamente en su espíritu el simbolismo de los animales. Cuando el animal tiene fuerza simbólica para él, al contemplarlo se apropia de imágenes que tienen su fecundidad inconscientemente y sin análisis racionales.

Más importante que para el hombre es para el animal esta relación recíproca. Lo mismo que el hombre recuerda su propio ser por medio del animal, el animal es llevado a su verdadera forma de ser por el hombre. Al encontrarse con el hombre se realizan las diversas y opuestas posibilidades del animal. Vamos a aclararlo con algunos ejemplos. Si un niño sin malicia entra sin miedo en la caseta de un mastín y se echa a dormir, puede ocurrir que el perro no le haga daño alguno. El niño ha despertado las posibilidades buenas en el perro. Lo que puede sentir así, está contenido en el primitivo saber de Laotsé, sabio de la antigüedad china, que enseña: "Quien sabe dirigir bien su vida camina por el país y no necesita esquivar ni al tigre ni al rinoceronte... El rinoceronte no tiene en él dónde meter su cuerno; el tigre no tiene dónde hacer presa con sus garras..." Tal hombre no tiene sitios vulnerables ni mortales. El miedo es vulnerabilidad. El hombre puede, con su ser, poner al animal en buen orden con él. El ser del animal está abierto a este orden, no es para él una violencia extraña, es la plenitud última de la naturaleza animal. La misma comprensión de los animales encontramos entre los hindúes.

La contraprueba aparece en la siguiente narración: "Un buen

hombre se había empobrecido y vivía como guarda de una viña. Todas sus posesiones consistían en diez perros pastores con los que compartía su cabaña. Estaban pendientes de él y obedecían su palabra. Una noche se emborrachó hasta perder el sentido. Cuando al día siguiente no apareció en el servicio, se abrió su cabaña y fué encontrado muerto y destrozado por sus perros. El hombre borracho no era señor de los animales. Los animales no lo reconocieron. Bastó una falsa acción del borracho para excitar la animalidad, para despertar el instinto del animal. La posibilidad más general por que yacía en sus profundidades. La decisión estuvo en el hombre, no en el animal." El hombre se convierte en destino del animal (Ph. Dessauer).

Esto suele ocurrir no raras veces, como si el animal tuviera un oscuro presentimiento de estas relaciones, como si esperara del hombre su verdadero ser, como si pusiera en él ciertas indeterminadas esperanzas. Algo parecido parece estar en juego cuando el animal no sólo mira y observa al hombre, sino que lo examina. De esto se puede deducir que el animal no sólo ve en el hombre al cuidador que le da comida, sino otra cosa y mucho más. Así puede ocurrir que un animal cuando tiene que ser operado no deje acercarse a sí a ningún hombre. Pero cuando está presente su dueño, soporta paciente y sosegadamente cualquier dolor hasta que todo se acaba. Este ejemplo indica que el animal necesita de lo que el hombre hace.

2. *El hombre, destino de la creación*

Tales conocimientos nos dan un acceso a la comprensión del testimonio de la Escritura, según el cual el comportamiento del hombre tiene significación pancósmica, tanto en lo bueno como en lo malo.

Según la Sagrada Escritura, el pecado del hombre trasciende el marco de la historia universal. Obra destructoramente sobre toda la creación.

La maldición que Dios pronunció sobre el hombre cae también sobre la creación de la que él es rey. En el *Génesis* se cuenta (*Gen. 3, 14-19*): "Dijo luego Yavé, Dios, a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los ganados y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo perpetua enemistad entre

ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal. A la mujer le dijo: multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará. Al hombre le dijo: por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote: no comas de él, por ti será maldita la tierra, con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás.”

Según estas palabras, la caída del hombre significa una catástrofe para toda la vida de la creación. Con esto no se dice que antes del pecado del hombre hubiera imperado la libertad de la muerte y del dolor. Sólo el hombre tenía la promesa de no tener que morir. También para él debía terminar la forma de vida anterior al pecado y comenzar una nueva forma de vida celestial. Pero este fin no debía ocurrir como ahora nos ocurre en la muerte, sino en un proceso de transformación sin dolor. Sin embargo, no está revelado que el resto de la creación estuviera completamente libre de la muerte y del dolor. También en el estado anterior al pecado los animales tenían que vivir unos de otros y unos para otros. No se puede suponer que por el pecado padecieran los animales un cambio de estructura y se convirtieran, por ejemplo, de herbívoros en carnívoros. Es para nosotros un misterio impenetrable el aspecto de la vida antes del pecado para la creación no humana. Sin embargo, aunque la Escritura no atestigua para esa creación no humana la libertad del dolor y de la muerte, la rebelión del hombre contra Dios significa desgracia para toda la creación. En su apartamiento de Dios el hombre arrastró consigo a toda la creación unida con él. Se podría explicar este proceso de la manera siguiente: el cambio ocurrido por el pecado afecta primariamente al hombre, no a la naturaleza. La naturaleza produjo también antes del pecado cardos y espinas. Pero no eran cardos y espinas para el hombre. Sólo por el pecado se convirtieron en cardos y espinas para él. Por la rebelión contra Dios el hombre cayó en el egoísmo y obstinación. Su pecado era *a priori* egoísmo y orgullo. Estas actitudes son corroboradas continuamente por el apartamiento del hombre respecto a Dios. El egoísta y orgulloso no se dirige ya a la naturaleza del modo objetivo y lleno de amor que Dios había dispuesto, sino que en su administración del mundo es cómodo, caprichoso e inte-

resado. La naturaleza no recibe, por tanto, de él lo que necesita para prestarle el servicio que él a su vez necesita. La tierra, la realidad objetiva, fué creada por Dios para que sirviera al hombre. El sentido más íntimo de la materia es servicio al hombre. Pero supuesto que las cosas realicen su ser y cumplan las funciones que resultan de él, es decir, de que presten al hombre los justos servicios, es el recto comportamiento del hombre frente a la materia. Esto implica amor y objetividad a la vez. El amor a la creación está condicionado por el amor a Dios creador. Donde muere el último muere también el primero. Cuando el hombre administra la tierra no con celo, sino con pereza, cuando la trata no según las leyes que Dios le dió, sino según su capricho egoísta, ella no puede producir ni dar lo que según la voluntad de Dios debía producir y dar. Entonces nace el hambre y la falta de protección y de orientación. La tierra se manifiesta como enemiga del hombre. Sin embargo, es claro que la enemistad de la tierra contra el hombre está fundada en la enemistad del hombre contra la tierra. Cfr. vol. II, § 134. Por tanto, el apartamiento de Dios significa apartamiento de la alegría, de la vida, del orden, de la luz. Con el hombre cayó, por tanto, toda la creación en la tristeza, en la oscuridad, en el desorden, en la lucha y en la muerte. La muerte adquiere ahora otra profundidad y una gravedad antes no existente. Está unida a un tormento no existente en el paraíso. A menudo aparece, sobre todo si es prematura, como sin sentido y sin relación con la totalidad de la naturaleza. Los animales fueron expulsados, junto con el hombre, del paraíso. Dolor y muerte se convirtieron en suerte de la naturaleza. La caducidad, la vanidad, es el signo de la nueva situación del mundo. El orden del cosmos está entorpecido. La lluvia no llega ya oportunamente, el crecimiento se interrumpe, la tierra tiembla. Se lamenta de la crueldad y violencia que ocurren sobre ella. El canto de alabanza de la criatura es superado en fuerza por el grito de la tierra debido a la sangre que tiene que beber (*Gen.* 4, 10; *Iob* 38, 41; *Ps.* 146 [145], 9). Grita a Dios pidiendo ayuda y misericordia. Dios la oye. Oye los gritos del cuervo pequeño lo mismo que el grito de la sangre de Abel. La contradictoriedad introducida en la creación por el pecado del hombre se convierte, del modo que acabamos de describir, en enemistad contra el hombre mismo. La naturaleza ya no sirve al hombre, señor suyo, con entrega evidente, porque no lo ve ya como señor de modo evidente y auténtico. Está llena de resistencia contra su trabajo y con frecuencia lo condena al fracaso. El mundo está lleno de crueldad e

inquietud, lleno de perfidia y absurdos, lleno de mentiras y engaños. Los antiguos cuentos de los malos espíritus del bosque y del aire, que encantan y hacen daño a los hombres, manifiestan una oscura conciencia de esta primitiva fatalidad.

También Cristo ve en el estado de guerra entre el hombre y la creación, en las destrucciones del cosmos y en el crecimiento de la cizaña la obra del pecado humano (*Mt.* 13, 25-30; *Mc.* 4, 39).

Quien con más claridad ha descrito la relación entre el destino del cosmos y la decisión del hombre es el Apóstol San Pablo. Escribe a los Romanos (8, 18-22): “Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto.”

Cuando San Pablo dice “sabemos” alude a que la corrupción introducida en el cosmos por el pecado es un hecho bien conocido y reconocido. La criatura está sometida a un oscuro destino por una voluntad extraña, por la voluntad del hombre. El es el responsable. Lo ocurrido a la creación por el comportamiento pecador del hombre, es el destino de la caducidad. Esto no significa —ya lo hemos acentuado, pero hay que decirlo de nuevo para que se mantengan lejos del paraíso todas las ideas fantásticas— que antes del primer pecado no existiera la muerte en toda la creación de Dios. Sólo al hombre le fué prometida la libertad de la muerte, pero no al resto de la creación, que estaba, por tanto, sometida a la ley de la muerte. Pero la muerte tenía otra significación. Era el modo en que una cosa servía con evidente entrega a otra hasta la destrucción de su propio ser y vida. Por el pecado, en cambio, se introdujo en la creación la muerte, que es una imagen del pecado, que, por tanto, es absurda para el hombre superficial que no tiene en cuenta el pecado (*Rom.* 5, 12). Esta muerte impera en la naturaleza como una ley omnipresente. La caducidad es representativa para la creación. A cualquier parte que se mire se encuentra caducidad y corrupción. La creación ofrece el aspecto de la melancolía. También lo bello morirá (Schiller). La creación no puede representar simbólicamente la futura vida de gloria.

La creación, corrompida por el pecado, tiene que servir a la de-

bilidad y caducidad a consecuencia del pecado humano. No es imagen de la vida imperecedera ni es capaz de dar al hombre vida inmortal. Sólo puede producir vida mortal. En todas las obras humanas hechas con material del cosmos está metida la muerte. También las obras amenazadas de caducidad, y al fin continuamente presas de ella, tienen que ser robadas a la naturaleza con los esfuerzos del hombre. La naturaleza presta incluso su servicio mortal contra su voluntad. Por eso al hombre que mira hacia la naturaleza y vive en ella le sale desde todas partes al paso la nada que amenaza arrastrar de nuevo a su abismo las cosas creadas por Dios. Quien se abandona exclusivamente a la dirección de la naturaleza está, por tanto, en peligro de caer en el nihilismo. Algún día la creación se levantará por mandato de Dios contra los hombres y completará su servicio de muerte en la aniquilación a que será entregada por su ateísmo (*Apoc.* 6; 8; 9; 11; 15; 16). Sin embargo, el destino de muerte no es el destino definitivo de la naturaleza. Lo soporta con repugnancia y hace muchos esfuerzos para liberarse de él. Continuamente trata de alcanzar su figura definitiva. Todo su florecer y madurar, todos sus desarrollos en el transcurso de su propia historia son ensayos continuamente emprendidos de formar en sí el modo de ser que dé solución a la maldición que pesa sobre ella. Todas las empresas culturales humanas son también ensayos de la figura definitiva de la tierra. No pueden alcanzar en definitiva los que desearían alcanzar; sólo tienen significación transitoria, pero incluso así tienen gran importancia. Son imágenes de la figura del cosmos que Dios mismo creará. La tierra y todo esfuerzo por ella tienen, por tanto, carácter escatológico. Desde el momento de su creación, fué destinada la tierra a su plenitud como a su fin. Como la historia y el cosmos están orientados a esa figura de la tierra, ni el hombre ni la naturaleza pueden ahorrarse a pesar del continuo fracaso los intentos de dar a la creación su figura definitiva. Esto es lo que quiere decir San Pablo cuando habla de que la naturaleza gime por su salvación.

3. *Cristo y la plenitud de la naturaleza*

Sin embargo, aunque al hombre no le es posible liberarse por sus propias fuerzas de su perdición, tampoco la naturaleza logrará librarse de su caducidad por sus propias fuerzas. A pesar de todo, sus esfuerzos no son absurdos ni desesperados intentos. Tam-

bién a ella se le ha prometido que algún día logrará librarse de la caducidad, no como resultado de su evolución inmanente, sino como regalo de Dios. La creación será librada de la corrupción también por Cristo. San Pablo llama gemido a la ordenación hacia este estado. Del mismo modo que la naturaleza fué incorporada a la historia del pecado humano, también ha sido incorporada a la historia de la salvación humana. La criatura alcanzará su fin por medio del hombre. Cuando la historia humana alcance su meta, llegará a su fin también todo el mundo material. La relación entre el destino de la creación y la época de la salvación humana iniciada por Cristo se hace comprensible si pensamos que Cristo es el centro de la creación. Lo que antes dijimos de la significación del hombre en cuanto culminación de la obra creadora de Dios, logra su pleno sentido y su verdad completa, si consideramos a Cristo como compendio de todo lo humano. Si el hombre es cabeza y señor de la creación, ello vale de Cristo en el sentido más pleno.

Pues, en primer lugar, Cristo es el *logos* (*Jo.* 1, 1 y sigs.), el Verbo eterno del Padre, por el que fué creado el mundo. La significación creadora y conservadora del *logos* implica dos cosas: primero, el *logos* es el poder creador por el que Dios llama al mundo a la existencia y lo conserva en ella. Es en cierto modo el poder existencial del cosmos. Además, en el *logos* están configuradas y compendiadas las ideas divinas sobre el mundo, de forma que el mundo es la manifestación del *logos*. El mundo está, por tanto, referido al *logos* en su esencia y en su existencia, en su ser y en su facticidad.

Sin embargo, la relación del mundo a Cristo tiene otro aspecto; le compete por haberse encarnado. San Pablo escribe a los Colosenses (1, 13-17): “El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fué creado por El y para El. El es antes que todo y todo subsiste en El.” En la *Epístola a los Hebreos* se dice (1, 1-3): “Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia, y El que con su pode-

rosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la majestad en las alturas" (cfr. H. Schlier, *Der Epheserbrief*, Düsseldorf, 1958).

Habría que interpretar estos textos de la manera siguiente: lo mismo si el Hijo de Dios sólo hubiera querido hacerse hombre en un mundo caído en pecado para redimirlo, que si hubiera querido hacerse hombre también en un mundo que no conociera el pecado, la encarnación sería de todas las formas la coronación de todas las obras de Dios, porque Dios, en el orden real, quiso la encarnación de su Hijo desde la eternidad. Muchas palabras habló Dios al mundo. La encarnación es la última y más luminosa palabra que ha pronunciado dentro de la historia humana y de todo el cosmos. Todas las palabras anteriores que el Padre había dicho en la revelación natural o sobrenatural, fueron recapituladas y explicadas en Cristo como en un epílogo. Todas fueron habladas por esta palabra final. Todas las anteriores palabras fueron pronunciadas en el mundo por el Padre y a través del Hijo en el Espíritu Santo. Como todas estaban orientadas a la palabra final, no habrían sido pronunciadas si esta palabra final hubiera quedado callada. Todas las cosas y también nosotros tenemos la existencia por Nuestro Señor Jesucristo y para El (*I Cor.* 8, 6). El hecho de que existamos tiene su razón en Cristo porque nosotros existimos como los llamados por Cristo a la salvación y santificación. Por El y para El existe todo el cosmos. Scheeben ve bien estas relaciones cuando dice: "Como el sol en medio de los planetas, así está Cristo en medio de las criaturas como corazón de la creación, del que fluyen luz, vida y movimiento a todos los miembros del mismo, y hacia el que gravitan todos, para descansar en Dios en El y por El. A primera vista y en la vida práctica vemos el sol como una fuente de energía para bien de la tierra, y también solemos comprender a Cristo como liberador y auxiliador enviado por Dios, como nuestro Jesús de quien tenemos que esperar todas las cosas. Pero lo mismo que a lo largo del tiempo la ciencia ha demostrado que no es la tierra la que atrae al sol, sino el sol a la tierra, la teología científica tiene que penetrar para comprender a Cristo en toda su significación hasta considerarlo como centro de gravedad de todo el orden del universo" (*Die Mysterien des Christentums*, edit. por Josef Höfer, Freiburg, 1941, 371).

En el mismo sentido llama San Pablo a Cristo segundo Adán (*I Cor.* 15, 45). Lo mismo que la vida del primer Adán fué decisiva para el destino de la creación, lo fué también la vida del se-

gundo Adán. La rebelión del primer Adán fué una catástrofe para el cosmos y la obediencia del segundo iba a traer salvación al universo. Cristo tuvo significación no sólo panhistórica, sino también pancósmica. Cristo pone un nuevo comienzo a la humanidad y al cosmos.

Este nuevo comienzo fué fundado por El sobre todo con su muerte y su resurrección. Por la muerte y resurrección fué transformada la creación de Dios. Del mismo modo que la creación tuvo que tomar parte en la perdición del hombre causada por el pecado, pudo tener parte en el nuevo modo de existencia creado por la muerte y resurrección. La nueva situación del mundo está, por tanto, caracterizada por la muerte y la resurrección. Estos dos acontecimientos sellan todos los sucesos del mundo.

Por una parte, por la caída de Cristo ocurrida en la muerte se confirma la caducidad del mundo en grado sumo. Si el mismo Hijo de Dios entrado en la historia humana, y que en su núcleo personal más íntimo no tenía ninguna parte en la muerte, se sometió al destino de muerte en la naturaleza humana asumida por El, que estaba formada de la materia de la tierra caída en maldición, la creación no puede tener ninguna esperanza de sustraerse al destino de la muerte. Por la Cruz fué confirmado de nuevo su destino de muerte, que reveló en la Cruz de Cristo su última validez y su ineludible seriedad. Desde la Cruz de Cristo se subraya la caducidad del mundo. Desde que fué levantada en el mundo la Cruz de Cristo, la caducidad del mundo se manifiesta como propiedad esencial mucho más aún que antes. La Cruz de Cristo es el centro del mundo que atrae hacia sí a todo el cosmos parte a parte. Expresión de esta situación son todas las catástrofes. En la destrucción de ciudades y casas, en la catástrofe de países y reinos se revela continuamente que el cosmos está bajo la ley de la Cruz. El moribundo cuerpo de Cristo se dibuja en la destrucción a que han sido condenadas las cosas de este mundo. La Cruz de Cristo confirma, por tanto, con claridad definitiva, que todos los intentos del cosmos para alcanzar su figura definitiva con sus fuerzas immanentes tienen que estar en definitiva condenados al fracaso. El cosmos existe en estado de decadencia. Es una realidad en demolición.

Sin embargo, lo mismo que la muerte de Cristo fué para El un paso hacia la vida imperecedera, cualquier caída y destrucción en el cosmos es también un paso hacia una nueva forma de existencia. Porque el cosmos participa en la muerte de Cristo y participa también, por ser Cristo su cabeza, en la vida gloriosa de Cristo. Esta

participación ocurrirá en su forma definitiva en el futuro, en el nuevo eón desarrollado al fin de la historia. Entonces alcanzará el cosmos su modo de existencia definitiva intentado por él mismo en esfuerzos siempre repetidos, pero fracasados. Lo llamamos cielo nuevo y tierra nueva.

Esta forma de existencia definitiva dada por Dios al fin de los tiempos le ha sido infundida al cosmos ocultamente desde el momento de la resurrección de Cristo. Al cosmos le han sido dadas, en cierto modo, fuerzas de resurrección. Está traspasado por la vida gloriosa de Cristo. Los Padres de la Iglesia expresan a veces la idea de que en la resurrección de Cristo resucitaron no sólo los hombres, sino también las cosas e incluso todo el cosmos, es decir, que la caducidad y la muerte fueron superadas desde la raíz. Dice por ejemplo San Ambrosio: "En El (Cristo) resucitó el mundo, en El resucitó el cielo, en El resucitó la tierra" (*De excessu fratris Satyri* I. II = *De fide resurrectionis*). Por Cristo se hizo una nueva creación (*II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15). El es el primogénito de la creación (*Col.* 1, 15).

Las fuerzas de resurrección y transformación infundidas en el mundo desarrollan actividad viva desde la venida del Espíritu Santo. Con el Espíritu Santo, que es el aliento amoroso que va del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, se hizo presente en la comunidad de los cristianos, y, a través de ella en todo el cosmos, el amor creador que flotaba sobre las aguas al comienzo de la creación y configuró el caos en cosmos (*Gen.* 1, 2), que formó el cuerpo del logos encarnado, que lo consagró para el sacrificio de la Cruz, que lo resucitó de entre los muertos y le dió vida gloriosa y mortal. El Espíritu Santo apareció en todos estos procesos como fuerza vital inagotable y todopoderosa y como poder ordenador. Cuando el Padre lo hizo descender sobre el cuerpo muerto de Cristo, éste revivió y fué penetrado por el Espíritu divino de forma que alcanzó existencia inmortal. De la naturaleza humana glorificada del Señor fluye el Espíritu, según la voluntad del Padre el día de Pentecostés, hasta la tierra para transformarla a imagen del resucitado. Desde entonces actúa el Espíritu Santo, el Espíritu del amor, de la vida y de la alegría, en la configuración de la tierra. En la liturgia es comparado al fuego. Su actividad tiende de hecho a abrasar en el fuego de su amor las actuales formas del mundo en que se revelan la caducidad, la insuficiencia, la indigencia del mundo, a la que inhieren las lágrimas y gemidos de los hombres, y a crear una existencia de inmortalidad y alegría; el Espíritu Santo hace muchos

intentos para crear esta nueva forma de existencia antes de darle su figura definitiva. La palabra de la predicación, en la que hace oír el amor de Dios, los signos de los sacramentos, en los que se hace visible su amor son comienzos continuamente repetidos. Incluso de cualquier ensayo consentido de configurar el mundo, desde la transformación de la materia en comida humana hasta las obras supremas del arte, podemos decir que están de algún modo bajo la influencia transformadora del Espíritu Santo. En todas estas configuraciones y figuras actúa con diverso poder el Espíritu Santo, que dará al mundo su figura definitiva cuando suene la hora determinada por el Padre. Entonces al golpe de su verdad y de su amor perderá el mundo su figura actual y alcanzará la figura nueva pensada desde el principio, anhelada a través de los siglos y emprendida repetidas veces, aunque no lograda. Estará caracterizada por el hecho de ser causada por el Espíritu Santo, espíritu de amor y de alegría. La figura y orden definitivos del mundo serán por tanto una figura y un orden del amor. En ellos imperarán el amor y la verdad. Será por tanto lugar y manifestación del pleno reino de Dios.

La transformación de la creación fué profetizada en el AT. En Isaias (65, 17) se dice: "Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria." "Porque así como subsistirán ante mí los cielos nuevos y la tierra nueva que voy a crear, dice Yavé, así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre" (Is. 66, 22).

El nuevo estado del mundo iniciado por Cristo fué simbolizado, como antes dijimos, por algunos sucesos de su vida terrena. Cuando convirtió el agua en vino, o con unos pocos panes calmó el hambre de millares, o apaciguó la tormenta, o caminó sobre el mar, o hizo caer la presa en las redes de los discípulos en la pesca milagrosa, se trataba de signos expresos del estado en que el mundo ya no será opuesto al hombre, sino que se entregará servicial a él como a su señor. Lo que hizo Cristo durante su vida terrena en algunos lugares de la tierra, lo hizo radicalmente para todo el cosmos en su muerte y en su resurrección, aunque al principio solo ocultamente. Pero la transformación oculta del mundo se hará algún día visible. Se revelará al fin de la historia cuando todo el mundo se transforme. Actúa ya en la figura del mundo del eón presente cuantas veces se realiza un sacramento, sobre todo en la Eucaristía. La transformación que ocurre en ella anticipa en cierto modo la futura transformación universal. La transformación implica la caída de todas

las formas actuales de existencia de este mundo. En esta catástrofe final se compendian todas las desgracias y catástrofes particulares del eón presente. En la transformación de la creación a ella unida se resumen también todas las transformaciones parciales anteriores y son llevadas a su fin último.

Cuando Cristo profetiza en su discurso del juicio la catástrofe final, promete a la vez un cielo nuevo y una tierra nueva. La relación entre la caída y la nueva configuración se expresa claramente en la segunda *Epístola de San Pedro*. En ella se dice (3, 10-13): "Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay. Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversación y en vuestra piedad, en la espectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán y los elementos en llamas se derretirán? Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia." Según el *Apocalipsis* de San Juan, el cielo y la tierra huyen (*Apoc.* 20, 11). Huyen al abismo, que para ellos es una caída creadora. Su actual forma de existencia desaparece de forma que San Juan no puede verlos ya en el nuevo eón. Desaparece todo lo que pertenece al actual modo de existir del cielo y de la tierra. Cuando San Juan usa las palabras cielo nuevo y tierra nueva, significa con ello toda la creación. La creación causada por la acción de Dios, según el primer capítulo del *Génesis*, serán transformadas al final de la Historia. Cielo y tierra tienden, desde el primer momento de su existencia, hacia ese estado definitivo. A través de todos los acontecimientos de la historia, a través de todos los sucesos del mundo, la creación camina desde su primera hora hacia esa figura final. Será alcanzada cuando Cristo vuelva a entregar al Padre la creación que se la había huído en cierto modo por el pecado del hombre. Al final de los tiempos Cristo volverá a poner en manos del Padre el mundo, que es su propiedad y herencia. Durante su vida terrena, durante todo el transcurso de la historia humana se entregó a sí mismo y por tanto el mundo unido y perteneciente a El, al Padre. Esta entrega alcanza su plenitud cuando El sale de su ocultamiento y cumple su propia obra (*I Cor.* 15; 24-28).

Dentro de la historia Cristo cumple su función transformadora del mundo por medio de los hombres, sobre todo por medio de los hombres unidos a El en la fe, esperanza y caridad. Todo lo que los hombres hacen por la configuración del mundo con esfuerzo y

amor, sea en lo político, en lo económico, en lo social, en lo científico o cultural, es, según su sentido último, acción de Cristo por medio de los hombres. Sólo está en contradicción con la actividad de Cristo lo que se omite por pereza o se echa a perder con odio y orgullo. Ciertamente que los esfuerzos transfiguradores del hombre no pueden producir jamás la figura definitiva; sólo puede hacerlo Dios creador; pero tales esfuerzos tienen significación precursora. No desaparecerán en el cielo nuevo y en la tierra nueva, sino que allí serán sublimados en el doble sentido de que pasará sus formas intrahistóricas y de que entrará en la figura definitiva del mundo un contenido permanente. El cielo nuevo y la tierra nueva son por tanto sellados por los esfuerzos humanos a favor de la creación, y ello en doble sentido: por una parte, el contenido objetivo de lo creado por el hombre pervivirá por toda la eternidad en el cielo nuevo y tierra nueva con figuras apropiadas; además, el nuevo cielo y la tierra nueva resplandecerán del amor que el hombre dedicó a la creación. Todo lo que el hombre hace dentro de la historia tiene, por tanto, un aspecto perecedero y temporal y otro inmortal. De nuevo se ve aquí que el mundo es escatológico tanto en sus figuras objetivas como en los esfuerzos humanos subjetivos en él ocurridos. Todo lo que nace en la creación y todo lo hecho por el hombre tiene carácter escatológico.

4. *Transfiguración de la creación*

Mediante la entrega del mundo al Padre éste alcanza la forma de existencia que Cristo alcanzó como modelo en su glorificación, la forma de existencia de la transfiguración. Se puede caracterizar de modo semejante a como es caracterizado el cuerpo glorificado de Cristo o los cuerpos de los resucitados. Isidoro de Sevilla (*De ordine creaturarum*, Cap. 11, n.º 6; *PL* 83, 943) explica: "Para los nuevos cuerpos será creada una tierra nueva, es decir, el ser de nuestra tierra será transformado; pasará a un estado espiritual y después no estará sometida a cambio alguno." El mundo así transformado tendrá persistencia, fuerza y belleza. Será configurado a imagen del cuerpo glorificado de Cristo. El cuerpo de Cristo sella toda la creación. Como antes hemos visto, el mundo lleva la imagen del hombre. Si Cristo resume y eleva lo humano, la mirada de hombre que nos contempla desde el mundo se convierte en mirada de Cristo. Sin embargo, mientras dura la historia terrena sólo es perceptible para

los creyentes. Cuando el mundo tenga su modo definitivo de existencia, la mirada de Cristo glorificado acuñará todo el cosmos de forma que pueda ser vista por todos los habitantes de la nueva Jerusalén celestial. Como el cuerpo glorificado de Cristo está penetrado de la luz y fuego de la verdad y del amor al Padre, el cosmos configurado a su imagen estará también lleno de la luz y fuego de la verdad y amor del Padre. De todas las partes del mundo glorificado saldrá al encuentro la mirada de la verdad y amor personales. Dios será todo en todas las cosas (*I Cor.* 15, 28). El mundo glorificado no carecerá, como hemos visto, de los valores que le pertenecieron en otro tiempo. Es atestiguado por el *Apocalipsis* de San Juan. Esto significa el hecho de que sean conservados en el cielo nuevo y en la tierra nueva todos los tesoros del Poderoso (*Apoc.* 21, 24). Se expresa esto especialmente en la metáfora de las piedras preciosas de las que está edificada la futura ciudad celestial. Aunque, como hemos visto, la visión de la Jerusalén celeste tiene que ser primariamente referida a la nueva humanidad, también debe ser entendida del cielo y de la tierra transformados.

La fe en el cielo nuevo y en la tierra nueva es una confesión de la máxima dignidad de la materia. La materia será puesta algún día en un estado capaz de dar expresión no sólo al espíritu humano, sino también al espíritu divino. Esto será lo que le dé su máxima dignidad y belleza. Quien espera a este estado del cosmos puede rezar: Que pase la figura de este mundo (*Apoc.* 21, 1). En boca de quien tiene tal esperanza tal oración no es una palabra de desprecio al mundo, sino del amor más íntimo y poderoso al mundo. Quien reza así conoce un orden en el que el mundo está libre del peso de la caducidad y existe en pura perfección. Comparada con tal esperanza, la concepción materialista del mundo, que no conoce más que la materia y sus leyes, se manifiesta como una desesperada visión del mundo. Aunque el hombre que piensa así del mundo se entregue a él con todas las fibras de su corazón, no logrará liberar al mundo y a su propia vida del poder omnipotente de la muerte. En definitiva, ha apostado por nada. Pero también la huída espiritualista del mundo está en contradicción con la esperanza del cristiano, ya que ésta se refiere a la corporalidad. La salvación en que cree el cristiano es, en su última figura todoabarcadora, el cielo y la tierra transfigurados, sobre los que se reúne la humanidad salvada en torno a Cristo glorificado y canta al Padre en el Espíritu Santo su eterno himno de alabanza y de acción de gracias. Aparte de éste no hay ningún otro camino. El tiempo se detendrá. El mun-

do y la historia habrán llegado para siempre y definitivamente a su meta.

Este estado del mundo no significa un reposo eterno del que haya que temer hastío y aburrimiento. Pues la luz y fuego de Dios fluyen en eterna corriente por todas las venas de la naturaleza hasta los hombres glorificados. Estos acogen en sí el esplendor y la gloria de Dios en un proceso continuado. En el cielo nuevo y en la tierra nueva hay por tanto un continuo acontecer de la máxima intensidad. Como la fuerza del esplendor y fuego divinos tienen una intensidad ante la cual todos los acontecimientos del mundo, incluso los astronómicos, no son más que lejanos rumores, el dinamismo futuro del mundo que se nos ha prometido trasciende todas las imágenes que podemos tener por la experiencia. Podemos suponer que la luz y fuego divinos traspasarán con más intensidad cada vez la creación transformada, de forma que la humanidad que vive en tal creación pueda comer y beber cada vez con más claridad y energía la misma gloria de Dios que se manifiesta en el mundo transformado.

Entonces alcanzará su máxima plenitud el sentido de todas las obras de Dios. Mientras que en el presente eón el mundo vela muchas veces la gloria de Dios, entonces brillará por el esplendor de esa gloria. Será un perfecto espejo de Dios y la forma máxima de la revelación divina. Entonces alcanzará su plena validez el valor que Dios concedió a la obra de su creación. La creación se revelará como buena e incluso como muy buena (*Gen. 1, 1-26*).

Este estado será la forma final del reino de Dios, si el reino de Dios consiste en la imposición de su señorío en este mundo, el cielo nuevo y la tierra nueva son la máxima realización de tal reino dentro de las posibilidades de la creación. Ciertamente que tampoco el cielo nuevo y la tierra nueva serán representación exhaustiva de la gloria de Dios; es imposible para la criatura; expresar la gloria de Dios Padre exhaustivamente sólo le es posible al Hijo, porque tiene el mismo ser y vida que el Padre. Pero la creación transformada expresa la gloria de Dios del modo supremo concedido por Dios a las criaturas. El cielo nuevo y la tierra nueva se integran así en un cántico todoabarcador de alabanza a Dios.

Schell describe así la vida del futuro eón: “Cuando haya entrado el número perfecto de los elegidos en la contemplación de Dios; cuando el cuerpo de Cristo haya alcanzado la edad perfecta de la Cabeza; cuando la naturaleza transformada se haya desposado con el Espíritu lleno de Dios en viva alianza de paz y para toda la

eternidad; cuando la muerte y el pecado hayan sido vencidos y Dios sea todo en todas las cosas, toda la comunidad de los bienaventurados ángeles y hombres, del mundo de los espíritus y de los cuerpos, cantará unánime y llena de animación, inflamada de Dios, el salmo de acción de gracias en que toda virtud, todo mérito y todo carácter es un acorde; todo talento, todo arte y toda ciencia, una palabra; todo estado, todo destino, todo orden, un sonido; todo pueblo, toda época y todo el mundo, un tono; y todos juntos un canto animado de alabanza en honor del misericordioso, que sale al encuentro desde el pasado y el futuro al asombrado espíritu, un canto de alabanza tan potente como el mundo de Dios, tan rico como el tiempo y la eternidad, y tan íntimo como el amor divino: un salmo en el que la Palabra infinita resuena con el fuego y energía del Espíritu Santo de cielo a cielo, de generación en generación, de eternidad en eternidad (*Apoc.* 4, 8). Santo, Santo, Santo, es Dios el Señor, Todopoderoso que existía, que existe y que viene. Aleluya.”

El carácter cristológico de la plenitud total de la creación se hace especialmente comprensible si se acepta la tesis del proyecto fundamentalmente cristológico de la creación. Ciertamente también se puede explicar si se ve en el pecado humano la razón de la encarnación del logos. Sin embargo, se eleva sobre todos los abusos de la libertad humana al ser considerado como un elemento del eterno plan divino de la creación. En este caso la evolución del cosmos y de la historia se mueve *a priori* y en todas las circunstancias hacia Cristo. El movimiento ocurrido en la más amplia abundancia de figuras se estrecha y se concentra a través de los milenios cada vez más en un único punto de relación: en el Logos encarnado. El fundamento ontológico-real del plan divino sobre la historia y la salvación es la relación material que Cristo tiene con toda la humanidad debido a su naturaleza humana. Pues sólo hay materia corporal humana de relación físico-orgánica con Adán, que es el primer hombre. La evolución ocurrida antes de su evolución es un prólogo y preparación para el nacimiento del hombre, sea que su procedencia del reino animal se suponga como muy probable o no. La evolución total que converge en el Cristo histórico se divide desde Él en cierto modo por grados y penetra por toda la anchura del cosmos y de la historia para alcanzar toda la realidad, a fin de que ésta sea configurada a imagen de Cristo resucitado.

SEGUNDA PARTE
ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

La revelación divina acentúa sobre todo el estado final de la historia humana y del universo. Sin embargo, está lejos de dejar perecer al individuo en el universo. Concede más bien, en contraste con todas las antropologías panteístas, una ineludible importancia y un rango insustituible al individuo. El individuo tiene un ser y derecho indestructibles, un sentido y un valor insustituibles. Esta característica puede describirse con la palabra "persona" (vol. 2, § 130). La personalidad del hombre está garantizada en el orden de la creación. Tiene, por tanto, su fundamento en la acción creadora de Dios. Sin embargo, alcanza una seguridad que trasciende ampliamente el orden de la creación en la encarnación del Hijo de Dios. Gracias a ésta le fué concedida al hombre de modo potenciado e incluso de un modo que trasciende hasta una dimensión nueva, una dignidad y valor que no puede ser alcanzada ni superada por ninguna otra criatura (cfr. el texto que se dice sobre el agua en la misa). Dios mismo manifiesta en la Encarnación un respeto y alta estima del hombre que descubren de una vez para siempre la intangible soberanía del hombre que supera a todas las cosas.

Esta función profundizadora, reveladora y garantizadora de la dignidad del individuo es desempeñada tanto por el hecho de la Encarnación como por la obra del Encarnado. De la función del acto de Encarnación acabamos de hablar. Por lo que respecta a la

obra de Cristo, Dios hizo por la salvación del individuo el dispendio que se hace visible en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Al cielo llegan los individuos, no las comunidades en cuanto tales. Cierto que los individuos participan de la plenitud como miembros de las comunidades fundadas por Dios; pero alcanzan su salvación en su existencia individual. Pues sólo el individuo es llamado por Dios con su nombre, con un nombre que a El solo le conviene y que El solo conoce y entiende (*Apoc.* 2, 17; *Is.* 43, 1). Pero el individuo salvado alcanza la salvación en la comunidad y por ella. La existencia individual es la existencia de un miembro.

Del mismo modo que la figura plena de la historia humana y del universo sólo puede ser entendida cristológicamente, así también la figura plena del individuo. En la fe, en la esperanza y en la caridad participa el individuo en la muerte y resurrección del Señor. La plenitud de esta participación es la perfección de la vida humana. El individuo alcanza su figura perfecta cuando Cristo se impone sobre él perfectamente (vol. V, § 182).

Como hemos visto, la plenitud de la totalidad de la comunidad humana significa la integración de Cristo en *Cristus totus*. Esta integración se apoya en el individuo. La comunidad que desempeña la función integradora no es la mera suma de los individuos yuxtapuestos. Trasciende a los individuos y le conviene en cierto sentido una subjetividad transindividual. Pero no tiene el carácter de una sustancia que abarque a los individuos. Sólo existe en el individuo y por él. La integración de Cristo en el *Christus totus* sólo puede ser realizada, por tanto, en el individuo y por el individuo, lo mismo que, a la inversa, Cristo sólo impone su *dynamis* en la comunidad imponiéndola en el individuo. La comunidad y el individuo se condicionan, por tanto, recíprocamente. No se los puede separar.

Si hasta ahora hemos indicado que es la plenitud de la comunidad a lo que tiende el plan salvífico de Dios, en lo que resta de la obra vamos a exponer que lo que importa en la plenitud de la comunidad es la plenitud del individuo. Vamos a describir, por tanto, las formas definitivas de vida que el individuo alcanza como miembro de la comunidad dentro de la plenitud del todo. Algunas cosas tuvieron que ser dichas o al menos aludidas en la exposición anterior. Ahora aparecen desde el punto de vista de la plenitud del individuo.

El individuo entra en la forma definitiva de vida a través de la muerte. Vamos a hablar por tanto, en primer lugar de la muerte

y de sus circunstancias. Las formas de vida definitivas que espera el hombre se llaman cielo e infierno. Por eso a la explicación de la muerte se añade la exposición del cielo y del infierno. La descripción del modo celestial de existencia implica el diseño de la revelación sobre el proceso de purificación, que Dios permite para el hombre que, aunque es apropiado para el cielo, no está todavía plenamente maduro para él.

§ 301

La muerte*Observación previa*

La muerte pertenece a la vida humana hasta tal punto que sin ella no puede ser entendida. Por eso se entiende que cuando el hombre se esfuerza por conocer el sentido de sí mismo tenga que plantearse la cuestión del sentido de la muerte. Y así los antiguos estoicos y los filósofos contemporáneos de la vida y de la existencia han tropezado en sus análisis antropológicos con el problema de la muerte (Simmel, Dilthey, Heidegger, Jaspers, Rilke). La multiplicidad y contrariedad de las respuestas denuncia, incluso al hombre más superficial, que la muerte es un misterio en el que se compendia el misterio de la vida humana. Vamos a intentar iluminar progresivamente el misterio de la muerte. El punto de vista decisivo en ello es el carácter cristológico de la muerte humana. Este punto de vista debe ser elaborado de forma que sean descubiertos los diversos estratos de la muerte. La muerte incide, en efecto, en el estrato de la naturaleza (cfr. § 114), en el del pecado, en el de la redención y en el de la plenitud, no de forma que cada uno se eleve sobre el anterior, sino de forma que todos ellos abarcan, penetran e incorporan a sí a los precedentes.

La muerte representa el paso del estado de peregrinación (*Status viae*) al estado de plenitud (*Status termini*). Es el fin de la forma de vida histórica y provisional y el comienzo del modo definitivo de existencia. A continuación vamos a explicar el sentido objetivo

inmanente a la muerte y el comportamiento conveniente frente a ella, es decir, el elemento ontológico y el elemento existencial de la muerte. No se pueden separar estos dos aspectos de la muerte, uno de otro, so pena de no pasar de hacer un mal dibujo. Están tan íntimamente relacionados entre sí, que al describir uno se tropieza continuamente con el otro.

ONTOLOGIA DE LA MUERTE

APARTADO 1.º

EL HECHO DE LA MUERTE

Todos los hombres manchados con el pecado original están sometidos a la ley de la muerte (dogma de fe). DD. 788, 789 (definición del Concilio de Trento, sesión 5 del año 1546). Véase volumen II, §§ 134-136.

1. *Doctrina de la Revelación*

La tesis de la universalidad de la muerte no es sólo una verdad de experiencia, sino que es además doctrina revelada. Ciertamente a favor de ella habla la experiencia humana, pero esta experiencia no tiene plena seguridad ni claridad. Pues sólo puede referirse a los casos anteriores, pero no a los futuros. Para ellos sólo puede hacer la razón humana un argumento de analogía. Las ciencias naturales que interpretan la experiencia humana sólo pueden, por tanto, razonar la universalidad de la muerte con una probabilidad rayana en la certeza, pero no pueden hacerla en plena medida comprensible (cfr. Bruno Huber, "Biologische Differen-

zierung und Tod", en *Veröffentlichungen der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 4, 1958). El dogma eclesiástico nos da la certeza que falta al pensamiento natural del hombre. A la vez nos garantiza que ningún esfuerzo humano logrará jamás suprimir la muerte. Es, por tanto, una ilusión esperar de la ciencia la plena superación de la muerte.

En la Sagrada Escritura es atestiguada continuamente la universalidad de la muerte. En el AT es sobre todo el *Génesis*, que al principio sólo atestigua formalmente la muerte de los dos primeros hombres, pero que según su contexto alude claramente a todos los hombres (*Gen.* 2, 16 y sig.; cfr. 3, 3). El Apóstol San Pablo habla de la verdad de la universalidad de la muerte en la *Epístola a los Romanos* (5, 12): "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado." La muerte se convirtió, según el Apóstol, en el primer gran poder que no superó ningún poder terreno (*Rom.* 5, 17). Cfr. también *Hebr.* 9, 17. Véanse los §§ 134 y 136.

Los teólogos explican en este lugar la cuestión de si Henoch y Elías constituyen una excepción a la ley de la muerte. Del primero se dice que fué raptado sin contemplar la muerte (*Hebr.* 11, 5; *Gen.* 5, 24; *Ecle.* 44, 16), del último, que fué llevado al cielo es un vendaval (*IV Reg.* 2, 11; *I Mc.* 2, 58). Aunque los misteriosos procesos en torno a estos dos hombres no se pueden explicar naturalmente, de los textos citados no se puede deducir que fueran para siempre perdonados por la muerte. Muchos Padres y teólogos creyeron a la vista del *Apocalipsis* 11, 3 y sigs., que Henoch y Elías volverían al final para dar testimonio de Cristo y morir por El. Sin embargo, los "dos testigos" citados en este texto pueden ser también entendidos como referidos a dos fieles del espíritu y energía de Henoch y Elías. Aunque San Pablo enseña que los justos que vivan a la vuelta de Cristo no morirán, sino que serán inmediatamente inmutados (*I Cor.* 15, 31; *I Thess.* 4, 15 y sigs.), sus palabras no necesitan ser entendidas en el sentido de la libertad de la muerte. El Apóstol quiere decir que la transformación ocurre mediante la muerte, pero que no sigue, como en los demás hombres, un largo sueño de muerte (así piensa también Santo Tomás de Aquino, S. T. I., 1 q., 81 a., 3 ad 1 um).

Por lo que respecta a la cuestión de la muerte de María, es contestada por los teólogos de manera distinta. Se podría decir

sin duda que se abrasó en la energía del amor y pasó del modo terreno de existencia al modo imperecedero e inmortal. Véase volumen VIII, § 7.

2. La mortalidad como determinación de la vida

No se haría justicia al carácter imperioso de la muerte atestiguado por San Pablo (*Rom.* 5, 17) si se la viera exclusivamente como el fin temporal de la vida. Da, más bien, un cuño interino a la vida. El hombre vive en la mortalidad. La amenaza por la continua vecindad de la muerte es el modo de la existencia humana. San Agustín reconoció claramente este hecho (Cl. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus*, Paderborn, 1932). Lo dedujo de la cualidad entitativa de la criatura. Por el pecado y la redención experimenta, según él, una elevada urgencia. Según San Agustín, el hombre no tiene en ningún momento de su vida una absoluta posesión del ser ni una ilimitada seguridad de su existencia. Cuando comienza a vivir, comienza a la vez la posibilidad y el peligro del ser y de la vida. La vida y la muerte están, según él, ordenadas mutuamente de forma que el hombre, tan pronto como empieza a vivir, está en la muerte. La vida del hombre no es más que un precipitado movimiento hacia la muerte, según se expresa una vez San Agustín. La muerte la conviene al hombre continuamente. El hombre se entrega continuamente a la muerte. Gregorio Magno (*Homilía* 37; *PL* 76, 1275) expresa esta idea de la manera siguiente: “En comparación con la vida eterna, la vida temporal más debe ser llamada muerte que vida. Pues aunque nuestra disolución se resiste día a día, ¿qué es esto sino una muerte prolongada por mucho tiempo?” *Media vita in morte sumus* (En medio de la vida estamos en la muerte), se cantaba en la Edad Media. En esto valen las palabras de los antiguos Padres: “El nacimiento es el comienzo de la muerte.” El omnipresente imperio de la muerte se manifiesta en sus mensajeros, en las deficiencias e inseguridades, en las penurias y angustias, en la fragilidad y necesidad, en el sufrimiento y necesidades de la existencia.

La verdad de que la muerte no es sólo cierto fin a esperar en un determinado futuro en el que se rompen los hilos de la vida o, hablando en el lenguaje del mito, son cortados por la parca o cualesquiera otras diosas del destino, sino un poder continuamente operante en la vida, fué descu-

bierta de nuevo últimamente en el ámbito del conocimiento natural por los movimientos filosóficos que suelen ser resumidos con la palabra "filosofía de la existencia". Según Heidegger, la muerte es un modo que la vida adopta tan pronto como existe. La existencia es un ser para la muerte. La muerte pertenece a la estructura de la existencia. Es la última posibilidad entitativa de la existencia. En la muerte se presenta la existencia su extremo poder ser. El ser está continuamente entregado a esa posibilidad. Sobre ella no tiene ninguna posibilidad insuperable. "La posibilidad más propia, absoluta e insuperable no se la crea la existencia ulteriormente en el transcurso de su ser, sino que cuando existe la existencia está ya también arrojada a esta posibilidad" (*Sein und Zeit*, 251). En la muerte alcanza el hombre la totalidad de su vida. Mientras no ha llegado la muerte al hombre le falta todavía algo que pueda ser y será. Lo que le falta es el fin. Este pertenece a las posibilidades de la existencia. Es la última y extrema posibilidad. Limita y define la totalidad de la existencia. El hombre se hace consciente de su mortalidad en la angustia. Es un acorde fundamental de la existencia. El hombre no puede sustraerse a ella. Si quisiera sustraerse, ello significaría que encubre y convierte en charlatanería el carácter de su existencia, a saber, su caducidad en la muerte. En estas reflexiones Heidegger depende de Kierkegaard y de Reiner Maria Rilke. No vamos a estudiar aquí las relaciones históricas. Sobre el esclarecimiento del sentido íntimo de la muerte, tal como es accesible a la visión del hombre no inmediatamente movido por la fe en la revelación, vamos a citar a Rilke. En una carta (Rilke, *Über Gott. Zwei Briefe* (1933), 17-20) dice que toda la vida está llena de la muerte siempre presente: "Vea usted que no ocurre otra cosa con la muerte. Vivida y, sin embargo, imposible de vivir para nosotros en su realidad, superándonos continuamente y, sin embargo, no permitida por nosotros, zahiriendo y aventajando desde el comienzo el sentido de la vida, fué expulsada, echada fuera, para que no nos interrumpiera continuamente en la búsqueda y encuentro de este sentido, ella, que probablemente está tan cerca de nosotros que no podemos determinar la distancia de ella y de nuestro interno centro vital, fué convertida en algo externo, diariamente mantenido lejos, que espiaba en el vacío mirando hacia cualquier parte, para caer por sorpresa sobre éste y aquél con perversa elección; se levantó contra ella cada vez más la sospecha de que era la contradicción, el contradictor, la invisible oposición en el aire, aquello en lo que abocaban nuestras alegrías, el peligroso vaso de nuestra dicha, del que podíamos ser derramados en cualquier momento. Dios y la muerte estaban ahora fuera, eran lo otro, y lo uno era nuestra vida, que sólo al precio de esta separación parecía ser humana, íntima, posible, practicable y nuestra en un sentido cerrado. Pero como en este curso vital instituido en cierto modo para principiantes, en esta clase elemental de vida las cosas que ordenar y comprender seguían siendo siempre innumerables y nunca se podían hacer distinciones estrictas entre las tareas resueltas y las surgidas de pronto, resultó que incluso en esta limitada concepción no hubo ningún otro progreso fidedigno, sino que se vivió, siguiendo la corriente, de rentas reales y falsas sumas y de todo el resultado se destacó finalmente como falta radical la condición sobre cuyo supuesto había sido erigido todo este proyecto de existencia; en efecto, al parecer que Dios y la muerte habían sido sustraídos de toda significación al uso (como algo no actual, sino posterior, distinto y otro), el pequeño movimiento circular de lo

exclusivamente actual se aceleró cada vez más; el llamado progreso se convirtió en acontecimiento de un mundo prisionero de sí mismo, que olvidó que, de cualquier modo que se pusiera en marcha era superado *a priori* por Dios y la muerte. Esto hubiera dado como resultado una especie de reflexión si se hubiera sido capaz de mantener a Dios y a la muerte alejados del espíritu, como meras ideas; pero la naturaleza nada supo de esta represión lograda de algún modo por nosotros; florece un árbol y la muerte florece en él lo mismo que la vida, y el campo labrado está lleno de muerte que desde su aspecto yacente da una abundante expresión de vida. Y los animales caminan pacientemente de lo uno a lo otro y por todas partes en torno nuestro está la muerte en su casa y desde las hendiduras de las cosas nos mira; y una punta herrumbosa que está en una tabla no hace más que alegrarse día y noche de ella."

La muerte desempeña también un papel importantísimo en la filosofía de la vida, anterior a la filosofía existencial. Simmel (*Zur Metaphysik des Todes*, 1910) ve en la muerte no sólo un poder existente desde el principio en el hombre y siempre creciente (como Kierkegaard y Rilke), sino el principio formal de la vida misma. La muerte está unida a la vida *a priori* e intrínsecamente. No sólo limita y configura nuestra vida en la hora de la muerte, sino que es un elemento formal de nuestra vida que colorea todos sus contenidos. La limitabilidad de la totalidad de la vida por la muerte actúa previamente sobre todos sus momentos. Sólo por este principio formal alcanza la vida su totalidad. Del mismo modo que el fruto es mantenido en unidad por la cáscara que lo limita, la vida humana es conservada en totalidad por la muerte, que la limita y configura, y preservada por la muerte misma de derramarse en lo falto de esencia y de figura.

En estas afirmaciones hechas por la filosofía de la vida y por la filosofía existencial aparece la desesperada tragedia del actual hombre autónomo, encerrado en sí mismo, que no incluye a Dios en su pensamiento. Sólo puede garantizarse la totalidad de su vida desde la muerte. El poeta noruego Trügave Gulbransson formula esta idea de la manera siguiente: "Esta es precisamente la gran realidad en la vida—lo único que sabemos—: que la vida significa muerte... La vida es la muerte." (K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, 1938.)

Aunque esta concepción es exagerada se manifiesta en ella, sin embargo, una sobria interpretación de la vida a la que pertenece la continua amenaza de parte de la muerte. La muerte no da a la vida, como la forma a la materia, un carácter esencial determinado, pero le presta un modo esencial.

J. Goldbrunner (*Heiligkeit und Gesundheit* (1946), 43 y sigs.) muestra que el hombre está sometido durante toda su vida a un continuo morir: "Nuestro cuerpo está sometido a una evolución que no nos deja descansar. Con movimiento irresistible nos empuja desde el nacimiento a la muerte. Mediante nuestro cuerpo estamos entregados a una corriente que nos arrastra a muchas orillas. Después de una corta estancia tenemos que dejarlas todas. Somos empujados hacia adelante por factores biológicos independientes de la persona, como dice Jaspers. La niña se convierte en muchacha, en joven, en madre, en anciana. Nacemos, nos desarrollamos y florecemos, alcanzamos un punto culminante que forzosamente tiende a decaer y morir. Este proceso vital plantea a nuestra alma una gran tarea,

la maduración. Cada estadio de la vida exige una despedida de la anterior. El reino de los niños tiene que ser abandonado, porque va a desarrollarse la juventud, y la juventud desaparece ante las exigencias que la vida plantea a los mayores. El que va envejeciendo tiene que familiarizarse con el cuarto de los trastos y abandonar a los jóvenes el campo de batalla. El proceso biológico de la vida vuelve a empujarnos de estadio en estadio. Sin embargo, la tendencia del alma desearía no tener que dejar una cosa para recibir lo nuevo. La evolución anímica no camina siempre al mismo paso que el desarrollo biológico. La tensión entre ambos es un nudo de dificultades y de enfermedades. ¿Qué readaptación necesita el niño cuando le nace un hermano que se interpone entre él y su madre! Hay una lucha en el alma. La alegría por el hermano recién nacido lucha por el dolor de la incipiente separación de la madre. La tensión se repite entre el querer seguir siendo niño y el querer llegar a mayor, entre la vinculación a los padres y el deseo de independencia, y visto desde los padres, entre la liberación de los hijos que se van haciendo mayores y el amor paterno; entre el querer seguir siendo joven y la aceptación de la maternidad. Cada hijo desplaza a la madre un poco más hacia los antepasados. Dar la vida a un hijo es en el fondo del alma una renuncia a favor de la nueva generación y exige una entrega del yo, un madurar interior. Los numerosos trastornos anímicos que se agrupan en torno al hacerse madre y ser madre tienen su raíz en la falta de esa entrega. En la evolución anímica ha ocurrido un descanso debido a un apoyarse contra la marcha de la vida que exige la maternidad y la ordenación en el círculo anónimo de la vida. En los hombres esta tarea de maduración está relacionada con la vida profesional. A los treinta y cinco, cuando la carrera profesional ha recibido ya su aspecto definitivo y no tiende hacia adelante sino sólo en línea recta. Y se desearía abandonarla si se pudiera. La disarmonía entre la evolución corporal y anímica es causa de las neurosis de maduración. La psicoterapia ha lanzado una mirada al analizar los sueños sobre el acontecer de nuestra intimidad más profunda, cuando tenemos que caminar de transformación en transformación. Una muchacha de ocho años sueña que es llevada por su madre al bosque. La madre abandona en medio del bosque a la hija, que padece gran angustia por la madre, porque sabe que la madre tiene que morir. No es la madre la que tiene que morir, sino su vinculación a la madre. La necesaria separación de la estrecha relación con la madre durante la primera infancia es sentida en la profundidad del alma como un morir y conforme o ello se expresa en la imagen onírica. Para que lo nuevo nazca tiene que morir lo viejo. Esta ley del "muere y transórmate" se cumple en todo madurar anímico. En el inconsciente el dejar detrás de sí un estadio de la vida es un morir. Es una ley misteriosa: para la conservación de la vida se sirve de la muerte. En el inconsciente se siente angustia de muerte durante un cambio interior y contra ello el hombre se apoya en el poder de la resistencia. Pero la vida anímica se paraliza y petrifica y se hace enferma. En esta escisión, en esta lucha entre el ser empujado hacia adelante desde abajo, por el cuerpo, y el retroceder asustado desde arriba, debido al alma, el hombre encuentra un mensaje de un acontecimiento universal futuro." En la muerte corporal y en la venida del Señor se cumple lo que ocurre siempre en la vida.

3. *La muerte como disposición de Dios*

Es de gran importancia para entender la muerte el hecho de que ha sido impuesta por Dios al hombre como fin de su vida. Vista superficialmente es el resultado de la causalidad natural. En el acontecer conforme a las leyes naturales obra, sin embargo, Dios creador, que ha dado a las criaturas sus leyes inmanentes. El dogma de que todos los hombres caídos en pecado original están sometidos a la ley de la muerte significa, por tanto, que están sometidos a Dios, que obra el transcurso natural. La muerte adquiere así, además del aspecto biológico, un aspecto personal. Como la muerte no significa sólo el fin cronológico, sino la continua caracterización de la vida, el sometimiento a Dios representado en el sometimiento a la muerte indica que la vida está sometida a Dios en todo su transcurso, ya que la muerte que representa el dominio de Dios significa una continua amenaza de la vida. Después veremos que este aspecto personal de la muerte tiene decisiva importancia para el hombre. Para aclarar más el dogma de la universalidad de la muerte vamos a entrar en la cuestión de qué profundidad alcanza la muerte en cada hombre. ¿Abarca el hombre en la totalidad de su existencia o sólo incide hasta un determinado estrato, no pudiendo tocar los restantes estratos de la existencia humana?

APARTADO 2.º

INMORTALIDAD DEL ALMA

1. *Problemática*

I. *El alma espiritual como principio configurador del cuerpo*

Con la muerte empieza para el hombre un modo de existencia que está más allá de toda experiencia, la verdadera forma existencial pensada por Dios desde la eternidad. Sólo alcanzará su figura perfecta cuando los muertos resuciten. A ello tienden todas las promesas salvadoras de Dios. La voluntad salvífica de Dios se refiere a la salvación de todo el hombre, no sólo a la de una

parte de su ser. Por eso se dice al administrar el Viático: "Recibe, hermano, como Viático el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo que te guarde de los malos enemigos y te conduzca a la vida eterna." Dios creó al hombre como ser unitario y lo considera como unitaria totalidad. Según el AT y el NT, el hombre es una mismidad unitaria y personal en su constitución anímico-corporal. Esta mismidad personal es la que se salva y no sólo una parte de ella. La Revelación es el mensaje de la salvación del hombre corporalmente existente en una existencia incorporea e imperecedera.

La existencia corporal en la gloria eterna es la coronación de nuestra participación en la existencia de vida de Jesucristo resucitado. Hasta que irrumpa la salvación perfecta, que es salvación en el cuerpo, el hombre sólo participa de la existencia de Cristo de modo imperfecto. Esta imperfecta participación abarca a su vez dos fases: la de la peregrinación, que se extiende desde el renacimiento del agua y del Espíritu Santo hasta la muerte, y la de la vida celestial, desde la muerte hasta el último día. La primera de estas dos fases es una participación oculta en la vida de Cristo, pero ocurre corporalmente; la segunda es una participación manifiesta en la vida del Señor, pero sólo alcanza al espíritu del hombre. Esta diferencia indica que entre la unión terrena a Cristo y la comunidad ultraterrena con Cristo anterior a la resurrección de los muertos no hay sólo continuidad. La discontinuidad es más fuerte que la continuidad. Las dos fases de plenitud más allá de la muerte—bienaventuranza del alma sola y bienaventuranza de todo el hombre—están en estrecha relación una con otra, como la pertenencia terrena a Cristo y la pertenencia celestial antes de la resurrección de los muertos.

Lo salvado es, pues, toda la mismidad personal del hombre, no sólo el alma. La afirmación del espiritualismo de que sólo la parte espiritual del hombre pervive para siempre está en contradicción con la totalidad del hombre. A su base hay una interpretación unilateral del hombre. Mayor es todavía la contradicción en que el materialismo está con la verdadera comprensión del hombre. Considera al hombre como un ser en el que sólo tienen validez las leyes físico-químicas. Según eso, supone sólo la perduración de los elementos materiales y de las energías del hombre. Su unilateralidad es, por tanto, mayor y más fatal que la del espiritualismo. En realidad de verdad pervive todo el hombre. Pero el espíritu es el fundamento de la salvación del hombre completo que existe en realidad corporal. Su perduración más allá

de la muerte es el fundamento de la resurrección del cuerpo para completar al hombre a la vuelta de Cristo.

El espíritu del hombre sale airoso, por tanto, de la catástrofe de la existencia corporal. Esto no significa, sin embargo, que el elemento espiritual del hombre no sea afectado por la muerte. Aunque no cae en la muerte, es alcanzado por ella de modo misterioso en cuanto que es profundamente transformado por ella. La muerte del cuerpo no significa, en efecto, para el espíritu que los muros de la prisión en que estaba encarcelado se derrumben o que se rompa el vestido que lo cubría. Pues el cuerpo es para el espíritu mucho más que una cárcel o un vestido. El espíritu no está ordenado a una existencia solitaria, sino a una existencia en el cuerpo, con el cuerpo y por el cuerpo. Está destinado a configurar la materia en cuerpo humano y a tener en él vida y existencia. Es la figura y ley esenciales (forma) del cuerpo humano. En ello cumple su propio ser y el sentido de su existencia.

El supuesto de que la muerte abre las puertas de la libertad al espíritu que solloza bajo la carga del cuerpo es, por tanto, un malentendido idealista-romántico. Su raíz histórica está en la antropología platónica y neoplatónica. La filosofía hegeliana es su máxima manifestación moderna.

Que el alma, a pesar de su independencia intrínseca de la materia es inmediatamente y por sí misma la forma del cuerpo humano, es dogma de fe. La Iglesia se manifestó en el Concilio de Vienne (1311-1312) contra los errores de Petrus Johanes Olivi (1248-1298). Este opinaba que el alma espiritual no se unía inmediatamente con el cuerpo, sino por medio del principio de la vida sensible y orgánica, realmente distinto de ella. Frente a eso declaró el Concilio: "Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiese afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectual no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje." Según esta decisión del Concilio, el alma espiritual es ella misma portadora de la vida corporal. D. 481. Vol. II, § 130.

II. *La muerte como disolución de la unidad del hombre*

Cuando el cuerpo se destruye, parece que el espíritu no puede ya cumplir su tarea esencial. La muerte implica, por tanto, para él una profunda transformación. No se puede explicar del todo de qué tipo es y en qué medida afecta al espíritu. Sin embargo, es tan importante que hay que preguntarse cómo el espíritu puede seguir existiendo después de la destrucción del cuerpo, ya que le falta el elemento complementario de la unitaria existencia humana.

Lo que podemos decir sobre la cuestión de cómo a pesar de la estrecha relación de cuerpo y espíritu puede el espíritu seguir existiendo sin cuerpo después de la muerte, se limita a las siguientes indicaciones. Después de la muerte el alma no necesita ejercer ya sus funciones vegetativo-sensitivas. Las fuerzas que sirven para ellas pasarán, por tanto, a un estado latente. No tendrán, por tanto, ya su ser plenamente desarrollado. Las funciones puramente espirituales que el alma cumple durante la vida terrena por medio del cuerpo como por medio de un instrumento serán desempeñadas por ella después de la muerte sin el cuerpo. En consecuencia, las fuerzas que sirven para ellas experimentarán tal transformación que no necesitarán ya del instrumento corporal. La transformación de las fuerzas reacciona por su parte sobre el ser del espíritu. Pero no se puede explicar de qué tipo es esa reacción. Por muy importante que sea, sin embargo, no llega a transformar la esencia del alma en otra distinta, por ejemplo, en una superalma (ángel) o en una infra-alma (animal). Sigue siendo un alma humana bajo nuevas condiciones de existencia. El objeto que capta el alma libre del cuerpo después de la muerte con sus fuerzas espirituales es su propio ser, Dios, y el mundo celestial. Mientras que ella misma es objeto inmediato de su conocimiento y amor, tampoco después de su muerte puede contemplar inmediatamente a Dios por sus propias fuerzas. Para ello necesita una especial transformación hecha por Dios mismo y además la automanifestación de Dios. Véase Joh. Lotz, S. J., "Das Problem der Psychologie im Lichte der philosophischen Anthropologie", en K. Forster, *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Heft 2, 1958, 29-61.

Wenzl (*Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, 1938) describe la vida y la actividad del espíritu liberado del cuerpo de la manera siguiente: "Con la cuestión de si el sentido de la vida humana se cumple en el espacio de tiempo que le es

concedido hemos llegado al problema de la inmortalidad. No hay duda de que la pervivencia después de la muerte es una exigencia para la que creemos estar justificados, independientemente de la cuestión de su satisfacción. Precisamente el hecho de que al rechazar la fe en una inmortalidad se busque cualquier consuelo es una prueba, si es que se necesitan pruebas; se dice que pervivimos en la memoria de nuestros amigos, tal vez en la memoria de Dios, en nuestra actuación y en nuestras obras, en nuestros hijos y en nuestro pueblo. Es verdad que sentimos tal pervivencia como un consuelo, pero precisamente como un consuelo exclusivamente, como un arreglo, como un sustitutivo, incluso la pervivencia en el espíritu de Dios, que sería la única que redundaría en provecho de todos y duraría eternamente, pues toda actuación terrena es demasiado limitada. Lo que realmente queremos decir no es eso. Lo que desearíamos exigir es la inmortalidad personal. Es cierto que hay horas en que se entiende lo que significa estar cansado de trabajar, en las que se anhela ser sacado del reino de la conciencia por el sueño, pero este es el hombre trabajado y atribulado, acosado y agotado; el hombre cuyo verdadero ser puede levantarse de nuevo no quiere hundirse en la nada, aunque su vida se haya agotado biológicamente. Quiere—es el anhelo del hombre sencillo sin más—, cuando tiene que marcharse, conservar su recuerdo, volver a ver a los hombres que amó, volver a encontrar a los que perdió, quiere saber cómo siguen las cosas; en este sentido personal quiere ser inmortal. Y cuando ha filosofado durante su vida y ha reflexionado sobre el mundo y sobre Dios lo quiere todavía con más fuerza.

Entonces quiere claridad, quiere plenitud de sí mismo, reparación de lo irreparable en la tierra, quiere unión con Dios, a quien presintió. Quiere una compensación de la injusticia que tan a menudo vió triunfar, y la quiere, más que por sí mismo, por amor a la justicia. Todo esto exige inmortalidad personal. El hombre quiere seguir siendo precisamente sujeto, no perecer, ni siquiera en Dios; quiere sus recuerdos, se deja convencer de que sería superfluo, si han sido anulados en Dios. Pero cuando desaparece la presión del convencimiento vuelve a sentir de nuevo que no es lo mismo, que con ello no sería real lo que le importa, lo que le conviene, lo que anhela.

La exigencia de inmortalidad personal es innegable, e innegable es que es legal. ¿Pero es satisfecha? ¿Su cumplimiento es imaginable siquiera como posible?

Se nos ocurren dos ideas que parecen contrariedades. ¿Puede lo que existe—y nosotros existimos—desaparecer en la nada, no estaría eso en contradicción con la ley universal y válida de la conservación? Pero por otra parte, ¿no está toda vivencia experimentable vinculada al cuerpo, puede haber vivencias sin procesos corporales? La respuesta suele oscilar de hecho según el predominio de una o de la otra de ambas ideas.

No somos sujetos aparentes. No somos meros pacientes de nuestras vivencias ni meros puntos de referencia de contenidos anímicos en razón de nuestra estructura corporal. Tampoco somos meras criaturas del sujeto genérico. Hemos crecido a partir de una realidad anímica supraindividual frente a nosotros, pero hemos crecido por encima de ella; estamos empotrados en ella, pero nos hemos convertido en seres independientes que tienen la garantía de la justificación de su autoconciencia en su responsabilidad y en la acción libre a ella correspondiente y en la configuración de sí

mismos. El reconocimiento de la libertad y de la inmortalidad están estrechamente relacionados. Al menos, si reconocemos la libertad creadora como causa y la responsabilidad de nosotros mismos, la ley de la conservación nos parece estar exigida aquí, de estarlo en alguna parte, y sólo la propia renuncia a la voluntad de ser podría hacernos, aunque no desaparecer, sí sumergirnos en la mera penumbra de un ser latente.

Pero, por otra parte, ¿se puede pensar como posible una vivencia sin vida corporal? No conocemos otra cosa, pero por evidente que sea que las sensaciones de los sentidos y los sentimientos del cuerpo desaparecen con la organización de éste, no es evidente que las vivencias intra-anímicas de cuya relación con los procesos corporales y nerviosos sabemos por la experiencia científica, los contenidos de la memoria, las representaciones y pensamientos, las ideas y las vivencias axiológicas y voluntativas, y los sentimientos del alma no pueden existir sin esa relación con los procesos corporales. Ciertamente que todas las vivencias anímicas en las que a la vez entra de algún modo una vivencia de los procesos corporales correspondientes tendrían que ser distintas después de la pérdida de esta vivencia concomitante, pero la parte de los pensamientos, ideas y valores que es independiente de esa vibración de la vivencia del proceso corporal, es decir, su contenido, ¿por qué no había de ser tenido sin ese tipo accidental de su expresión, si sabemos incluso por la experiencia que de hecho vivimos su contenido bajo las más diversas formas de expresión? Incluso vivencias que hemos conocido y aprendido gracias a nuestra constitución corporal, serían imaginables en la fantasía y en el recuerdo como vivencias del sujeto central, sin participación de los órganos que nos proporcionaron las impresiones que originalmente estaban a su base. Y también los sentimientos propiamente anímicos, no corpóreoanímicos, en los que se implica con la máxima facilidad y fuerza la expresión corporal, serían sin esa expresión algo distinto, pero no se convertirían en nada. No estamos ya en la órbita del materialismo ni en la del paralelismo que hizo suponer a Fechner que las huellas que dejamos sobre la tierra son precisamente el reverso de nuestra vida futura. El acontecer corporal que pertenece a las figuras intra-anímicas para nosotros no es más que su expresión y signo, producido precisamente bajo la dirección del alma; y la dirección supone un director, el signo un significado, la expresión algo que expresar y nuestra vivencia de conciencia un inconsciente que no puede ser pensado en primer término como vinculado al cuerpo. Por tanto, repetamos una vez más que el modo de nuestras vivencias empíricas está condicionado por la relación del sujeto central, del yo, en el que nos hemos independizado con la organización de nuestro cuerpo por medio de la comunicación con el ser autoanimado del que está constituido, por la mediación de nuestro trato con los hombres y el mundo; pero las verdaderas vivencias personales del alma del hombre son también de otro tipo, y se pueden imaginar sin la mediación del cuerpo, como se puede imaginar sin ella la comunicación con otros seres anímicos, la convivencia con ellos y la referencia a ellos. Pero es cierto que no sabemos cómo será vivida esa existencia. Una exigencia, por tanto, cuya posibilidad hay que afirmar y a favor de cuya satisfacción y cumplimiento hablan la imposibilidad de imaginar y crear la desaparición de nuestro yo en la nada, reflexiones de importancia no despreciable, aunque no podemos arriesgarnos a afirmar que sean evidentes."

La razón última de la posibilidad de la pervivencia del espíritu separado del cuerpo es la omnipotencia de Dios que sustenta y conserva a toda criatura. Su omnipotencia creó el cuerpo y el espíritu y los formó para constituir un ser humano unitario. También puede seguir conservando el espíritu incluso después que se haya disuelto la relación en la que fué puesto para la vida de peregrinación. En este estadio el espíritu pervive en la participación del poder existencial indestructible del espíritu divino. Por eso no está del todo claro para nosotros la posibilidad intrínseca del modo de pervivencia del espíritu más allá de la muerte, pero comprendemos el hecho de su pervivencia.

Se puede intentar con Karl Rahner aclarar el problema con la siguiente reflexión. El alma espiritual ordenada en razón de su ser a la materia pierde en la muerte del hombre esa relación concreta a la materia en cuanto que es separada del estrato humano que la había configurado en cuerpo humano en razón de su fuerza configuradora intrínseca. Pero no pierde la relación a la materia en general. No puede perder su ordenación a la materia, su capacidad de materia, porque ésta está impresa en su ser. Esto es tan imposible como que la materia pierda su referencia al espíritu, su capacidad de espíritu. En lugar de la ordenación a la materia concreta que constituye el cuerpo durante la existencia terrena, en la muerte adquiere el alma espiritual una ordenación a la totalidad de la materia. Su referencia a la materia experimenta, por tanto, en la muerte una ampliación sobre el aquí y el ahora. El alma espiritual gana una patencia a la materia del mundo. Como hemos visto antes, carece de la figura plena de la vida mientras no se cumple o llena esa abertura a la materia del mundo. Ello ocurre, como hemos indicado, por el hecho de que el alma espiritual ordenada a la materia total es capacitada por Dios para configurar por segunda vez un cuerpo de la materia total, bien que la parte de materia apropiada por ella sea parcialmente idéntica con su cuerpo terreno, bien que sea totalmente diversa.

III. *La herejía de Thnetopsiquitismo*

En todo caso, es una exageración en contradicción con la Revelación el afirmar que el cambio afecta de tal modo al espíritu que también deja de existir con la muerte. Tal muerte total enseñaron, según el testimonio de San Eusebio († 339), por los días

de Orígenes, ciertos varones de Arabia que afirmaban “que el alma humana moría junto con el cuerpo, a la hora de la muerte, en el tiempo presente por un espacio de tiempo y se corrompía, pero que al llegar la resurrección era de nuevo despertada a la vida junto con el cuerpo” (*Historia de la Iglesia*, VI, 37; *BKV* 2 R. 1, 301). También en la obra recientemente descubierta, *Disputa de Orígenes con Heráclides y sus compañeros obispos*, se habla de esta herejía “árabe”. Representa una forma del Thnetopsiquitismo. Ese concepto significa lo siguiente: en el momento de la muerte biológica el alma se disuelve, pero vuelve a ser revivida junto con el cuerpo al resucitar la carne, y desde entonces sigue siendo inmortal. Los muertos dignos de condenación caen, según esta doctrina, en un momento después de la resurrección de la carne, en la muerte total e irreparable y caen justamente por merecer la condenación. Esta herética tesis tiene triple raíz: el materialismo, para el que el alma y cuerpo son completamente idénticos, un erróneo intento de asegurar el carácter de criatura del alma que tendría que ser llamada mortal porque sólo Dios es inmortal, y la lucha contra el dualismo gnóstico, según el cual cuerpo y alma están en recíproca oposición. El Thnetopsiquitismo penetró también en algunos textos de la primitiva literatura cristiana.

En la teología protestante actual (por ejemplo, en Thieliicke, Elert, Althaus, K. Barth, Cullmann) encontramos la misma doctrina con diversas matizaciones. Según ellos, el hombre muere una muerte total que comprende el cuerpo y el alma. En su forma más exagerada esta doctrina dice que también el alma deja de existir. En una forma mitigada afirma que el alma sigue existiendo después de la muerte, pero que no cumple ninguna función. Tendría una existencia de sueño o ensueño. A la vuelta de Cristo el hombre será creado de nuevo por Dios, según la forma más extrema de esta teología, en razón de la memoria que El tiene del hombre. Según otra forma, el hombre será resucitado a la vuelta de Cristo en cuerpo y alma. La doctrina de la inmortalidad del espíritu fué enseñada por la filosofía griega, según esta teoría, y desde ella había penetrado al cristianismo falsificándolo. Estaría en contradicción con la unidad corpóreo-espiritual y con la totalidad del hombre, así como con la seriedad de la muerte. En qué medida ha penetrado esta doctrina errónea en la predicación protestante puede verse, por ejemplo, en el libro del texto para escuelas superio-

res de Hans Frauenknecht, *Evangelische Glaubenslehre*, 1955, segunda edición, 169 y sig. Véase, por ejemplo, O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Neuchatel-París, 1956.

2. Doctrina de la Iglesia

Frente a esta tesis es dogma de fe que el alma espiritual perdura también en el estadio intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos, y que perdura con conciencia vigilante. El Papa Juan XXII afirmó en un sermón pronunciado en Avignon en 1331, que las almas de los elegidos sólo gozarían de la bienaventurada visión de Dios después del juicio de la resurrección del cuerpo. Antes sólo tendría una bienaventuranza imperfecta. El año 1332 predicó la misma idea respecto a los castigos de los condenados. Los sermones del Papa no fueron definiciones solemnes, sino opiniones privadas del papal predicador. Sin embargo, hicieron sensación. Inmediatamente se levantó una violenta oposición de parte de los dominicos, sobre todo en Francia, y de los franciscanos, sobre todo entre los súbditos de Luis de Baviera, enemigos del Papa. El Papa había sido llevado a sus declaraciones por la idea de que sólo por la segunda venida de Cristo era causada la plena salvación, es decir, la salvación que comprende también el cuerpo y que se representa en la comunidad de todos los santos. Sin embargo, exageró unilateralmente esta verdad revelada. Sus sermones tuvieron gran importancia dada la posición del predicador y, por tanto, suscitaban con más energía la oposición, tanto más cuanto que la teología de los siglos XII y XIII había elaborado con gran claridad la inmortalidad del alma espiritual como verdad revelada. Los sermones representaron, por tanto, un retroceso en un grado de fe todavía no explicitado con plena claridad. El Papa se dejó convencer del error de su opinión, después de una resistencia inicial; a ello fué movido por la violenta polémica teológica despertada, aunque a veces se mezclara en ella la enemistad política; se retractó solemnemente de ella y prometió una proclamación oficial de la fe tradicional de la Iglesia. Antes de llegar a hacerla murió. Fué su sucesor, Benedicto XII, quien cumplió la promesa en la constitución *Benedictus Deus*. El texto dice: "Por esta constitución que ha de valer para siempre por autoridad apostólica definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la Pasión de

Nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles y muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purgar al salir de este mundo ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte, o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador, Señor Nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles y después de la Muerte y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que también saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellas, la misma visión y fruición es continua, sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final, y desde entonces hasta la eternidad. Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual inmediatamente después de su muerte bajan al infierno, donde son atormentados con penas infernales, y que, no obstante, en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal” (*II Cor.* 5, 10). D. 530-31.

También en el quinto Concilio de Letrán (sesión 8, 1513) definió la Iglesia su fe en la inmortalidad del alma espiritual como ley

de fe para todos. Ocasión de ello fué la doctrina sobre el alma de Petrus Pomponazzi (1464-1525). Este había enseñado en Padua, aprovechando la antropología aristotélica penetrada en Europa a través de España y desfigurada por la filosofía árabe, y aceptando la explicación aristotélica hecha por Averroes, que el espíritu no era un ser individual, ya que era capaz de conocer lo universal. No podría, por tanto, perdurar después de la muerte, porque en su ejercicio estaba esencialmente vinculado a la materia. El texto del magisterio eclesiástico dice lo siguiente: “Como quiera, pues, que en nuestros días—con dolor lo confesamos—el sembrador de la cizaña, aquel antiguo enemigo del género humano, se haya atrevido a sembrar y fomentar por encima del campo del Señor algunos perniciosísimos errores, que fueron siempre desaprobados por los fieles, señaladamente acerca de la naturaleza del alma racional, a saber: que sea mortal o única en todos los hombres; y algunos, filosofando temerariamente, afirmen que ello es verdad por lo menos según la filosofía; deseosos de poner los oportunos remedios contra semejante peste, con aprobación de este sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano—como se contiene en el canon del Papa Clemente V, de feliz recordación, predecesor nuestro, promulgado en el Concilio (general) de Vienne—, sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde...” D. 738.

La fe universal de la Iglesia se expresa también en el Catecismo Romano redactado con ocasión del Concilio de Trento (I, 8, 3).

3. *Testimonio de la Escritura*

Por lo que respecta a la expresión del dogma eclesiástico en la Sagrada Escritura, hay que pensar que la autorrevelación sobrenatural de Dios ocurrió en un proceso histórico que nos es atestiguado en la Sagrada Escritura. Debido al carácter histórico de la Revelación, no podemos esperar que todo lo que Dios quiere comunicar está dicho desde el principio. Dios ha manifestado más bien al hombre su eterna economía en una lenta iniciación. Común al AT y NT es una imagen del hombre según la cual es y repre-

senta una realidad unitaria que abarca cuerpo y alma. Pero al avanzar la historia se destaca cada vez con más fuerza la relativa independencia del espíritu frente al cuerpo.

I. El Antiguo Testamento

En los primeros libros del AT se atestigua sin duda que el hombre existe más allá de la muerte. Pero sigue oscuro, por mucho tiempo, qué participación tiene el alma en la pervivencia y qué participación tiene el cuerpo, y en qué relación están el cuerpo y el alma después de la muerte. Sin embargo, es claro que tanto en el AT como en el Nuevo la muerte es entendida como separación del alma y del cuerpo (*Gen.* 35, 18; *Prov.* 12-7; *Apoc.* 6, 9; 20, 4). Aunque el cuerpo se deshaga en polvo, el hombre sigue existiendo. Los muertos son congregados en torno a los Padres, incluso cuando no hayan sido enterrados junto a ellos (*Gen.* 15, 15; 28, 8; 35, 29; 49, 32). Descienden a los infiernos, al *scheol* (*Gen.* 37, 35; *Isa.* 38, 10; *Psa.* 15, 10; *Iob* 14, 13). Allí los muertos hacen una existencia falta de luz y alegría. Sobre su destino hay una espesa tiniebla. Sólo se ilumina poco a poco. Pero también en esta época primitiva aparece en la Sagrada Escritura la verdad de que no todos tienen el mismo destino. La existencia de los justos y la existencia de los malos son distintas. Cuando más se acerca la hora en que aparecerá Cristo, la Vida, tanta más luz se extiende sobre el estado posterior a la muerte. En el libro de la *Sabiduría* se dice de los ateos que pretendieron deshacerse de la mirada de los justos al condenarlos a muerte ignominiosa. Así intentan librarse del reproche que hay en la existencia de los buenos y de la acusación que significa continuamente para ellos la mera existencia de los justos. “Pero se equivocan, porque los ciega su maldad. Y desconocen los misteriosos juicios de Dios, y no esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio a las almas puras. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza” (*Sab.* 2, 21-23). Aunque la letra de la última afirmación se refiera a la inmortalidad de todo el hombre, sólo tiene fuerza probatoria si los justos matados por los impíos siguen viviendo después de la muerte. Es lo que atestigua el texto siguiente: “Las almas de los justos están en las manos de Dios, y el tormento no los alcanzará” (3, 1). Cierto que esto está sustraído a la experiencia y comprobación humanas. Pero quien cree y espera en Dios está seguro de la inmor-

talidad y la alcanzará. “A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha. Su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero gozan de paz. Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló dignos de sí. Como el oro en el crisol los probó, y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto. Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral; juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos. Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos” (*Sab.* 3, 2-9). Los atribulados pueden, por tanto, mirar el futuro confiados y alegres. Los tormentos que les infringen los impíos conducen al cumplimiento de sus esperanzas más allá de la muerte. Precisamente la muerte por la que los impíos tratan de privarlos del cuerpo es la entrada en la paz y en la dicha. El piadoso oye: “No envidies a los pecadores, antes persevera siempre en el temor de Yavé; porque ciertamente tendrás un porvenir, ni verás defraudada tu esperanza” (*Prov.* 23, 17-18; cfr. 24, 14). También *II Mac.* 12, 38-45 habla a favor de la pervivencia del espíritu humano más allá de la muerte. Este texto será ampliamente interpretado al estudiar la purificación de después de la muerte.

En los textos citados se atestigua también la resurrección de los muertos. Sin embargo, esto no debilita el valor del testimonio sobre la inmortalidad del espíritu. Es más bien significativo e instructivo el hecho de que en el AT aparezcan juntas la esperanza en la resurrección de los cuerpos y la fe en la inmortalidad del alma.

Frente a tales testimonios a favor de la inmortalidad del alma espiritual no se puede objetar que son cuerpos extraños en la Sagrada Escritura, que con ellos ha penetrado en la Escritura la conceptuosidad filosófica del pensamiento griego, que la Escritura desconoce la distinción de cuerpo y espíritu mientras que tal distinción era familiar al pensamiento griego. En tal objeción se destaca con razón que aquí está en juego la mentalidad griega. Sin embargo, representa un fatal malentendido querer separarla de la Escritura como un cuerpo extraño. Dios se sirve para representar lo que quiere hacer y decir, tanto del estilo de pensar judío como del griego. La Escritura no es ni judaísmo ni helenismo, sino que ambos círculos de cultura ofrecen los instrumentos que Dios usa. Representa un apriorismo teológico por nada justificado y un cómodo monismo de

pensamiento afirmar que Dios sólo se puede servir del pensamiento judío como instrumento para atestiguar su autorrevelación. En los primeros libros del AT Dios se sirvió preferentemente del estilo de pensar judío, mientras que en los más recientes se sirvió preferentemente del estilo griego como figura expresiva de su automanifestación (vol. IV, § 176 b).

Resumiendo, podemos decir que la inmortalidad del alma no es enseñada explícitamente en el AT, pero está sin duda presupuesta.

II. *El Nuevo Testamento*

a) *Los sinópticos*

En el NT encontramos los siguientes testimonios. Según *Mat.* 10, 28, Cristo dice a los suyos: “No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la *gehenna*.” En este texto se hace con gran claridad una distinción entre cuerpo y alma, de forma que el cuerpo puede perecer sin que el alma sea arrastrada en su caída.

Algunos exégetas rechazan esta interpretación, porque introduciría sin razón la ontología griega en la Sagrada Escritura. A la Sagrada Escritura le sería extraña la distinción entre cuerpo y alma en el sentido de los griegos. Sin embargo, hay que decir de esta interpretación lo mismo que acabamos de decir de los textos del AT. Hay que pensar especialmente que el texto es una parte de un libro inspirado y participa, por tanto, del carácter inspirado del libro. Según los exégetas citados, *Mt.* 10, 28, debe ser interpretado conforme a *Lc.* 12, 4: “A vosotros, mis amigos, os digo: no temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. Yo os mostraré a quién habéis de temer; temed al que, después de haber dado la muerte, tiene poder para echar en la *gehenna*.” Mientras que el texto de San Mateo supone la oposición de cuerpo y alma, el texto de San Lucas enseña que hay una vida después de la muerte de la que sólo Dios puede disponer, pero no el hombre. En él se acentúa, por tanto, la diferencia entre la existencia terrena y la condenación eterna. Los hombres sólo pueden aniquilar la vida terrena, pero no pueden quitar la celestial. El texto de San Mateo hace, por tanto, una afirmación metafísica, mientras que

el texto de San Lucas hace una afirmación histórico-sagrada. Según esta interpretación, el texto de San Lucas no podría ser aducido como testimonio de la inmortalidad del espíritu. Sin embargo, surge la cuestión de cómo hay que entender la vida celestial que aparece en el texto de San Lucas. ¿Es una vida del cuerpo, una vida del alma o una vida de todo el hombre? En el texto nada apunta hacia la fe en la resurrección de los muertos. Se puede afirmar, por tanto, sin hacer violencia al texto, que es cierto que no enseña expresamente la pervivencia del espíritu, pero que apunta en esa dirección. Tal vez se pueda decir que San Mateo, bajo la influencia del Espíritu Santo, que introduce a los discípulos de Cristo en toda la verdad (*Io.* 16, 13), acaba de desarrollar hasta su último sentido las palabras del Señor transmitidas por San Lucas. Y así, la palabra de la inmortalidad del alma sería indirectamente palabra del Señor. Su sentido sería en principio ambiguo. Ofrecería diversas posibilidades de interpretación. El Espíritu Santo habría hecho que se cumpliera un solo entendimiento del texto que sería el que corresponde a la realidad. Supuesto de esta explicación es el hecho de que la Revelación no se cierra con la muerte de Cristo, sino con la muerte del último Apóstol. Los Apóstoles no sólo son testigos de la Revelación, sino portadores de ella.

Otro texto nos ofrece *Lc.* 16, 19-31. Se narra la parábola del rico y del pobre Lázaro. Entre ambos hay un abismo infranqueable. El pobre Lázaro fué llevado al seno de Abraham. Tiene, por tanto, un puesto de honor inmediatamente a la derecha de Abraham. Del rico, en cambio, sólo se dice que fué enterrado. Se encuentra en el *scheol* en un espacio distinto del de Lázaro. Ambos pueden hablar entre sí. Pero Lázaro no puede ayudar al rico. Este tiene que soportar el destino que ha conjurado sobre sí. En la parábola falta “una visión sobre el juicio universal y el reino de Dios”, “la escatología está más bien individualizada” (J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, 1953, 3.^a edic., 267).

De gran importancia es el texto de *Lc.* 23, 42 y sig. El buen ladrón ruega a Cristo: “Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino.” Jesús le dijo: “En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso.” La respuesta trasciende la petición. Jesús da la seguridad de que el ladrón estará hoy, es decir, el mismo día, en el paraíso, en el lugar de la bienaventuranza junto a Dios en compañía de El. El ladrón no espera ya nada de este mundo. Su vida terrena está acabándose. Sin embargo, espera la vida más allá de la muerte corporal. Y oye el consuelo de que su ruego no se basa en una

ilusión. Inmediatamente—esto es decisivo—será hecho partícipe de otra vida más allá de la existencia terrena. Una parte de él no es aniquilada al ser ajusticiado. Alcanza esa vida creyendo en Cristo. Recordamos el testimonio de San Juan: quien cree en Cristo, vivirá aunque haya muerto. Vivirá hasta el último día y entonces será resucitado en su existencia corporal (*Io.* 6, 40; 8, 51; 11, 25). El cristiano, al morir, vuelve a la casa del Señor, que junto al Padre prepara moradas para los suyos (*Io.* 14, 2). Los que mueren retornan a su casa en sentido propio.

En la misma dirección apuntan las palabras del moribundo Esteban narradas por San Lucas (*Act.* 7, 59): “Vió el cielo abierto y exclamó: “Señor Jesús, recibe mi espíritu.” No se puede depreciar la fuerza de este testimonio diciendo que Esteban era un cristiano influido por el pensamiento helenístico. Aunque ese fuera el caso, en su oración se expresa la fe del cristiano.

b) *San Pablo*

Vamos a ver las *Epístolas paulinas*. Mucho tiempo esperó el Apóstol que él mismo viviría la vuelta del Señor, y aunque tuvo que darse cuenta de que no se cumpliría esa esperanza, la resurrección del cuerpo fué su último anhelo. En el año 51 ó 52 escribe a los Tesalonicenses el siguiente texto, de gran importancia para nuestro problema (*I Thess.* 4, 13-18): “No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomarán consigo a los que se durmieron en El. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos de 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. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.”

En este texto, San Pablo sólo habla de la resurrección de los muertos, pero no de la pervivencia del alma. Esto es tanto más extraño cuanto que habiendo aludido a ello hubiera podido consolar a los Tesalonicenses. Lo mismo ocurre con la primera *Epístola a*

los Corintios, redactada el año 56 (15, 50-58), así como con la *Epístola a los Romanos* nacida a comienzos del año 58 (8, 18-30).

Otra esperanza encontramos, sin embargo, en la *Epístola a los Filipenses* procedente del año 63 (1, 23). El Apóstol está en cautividad y no sabe cuándo se verá su proceso. Por una parte desea seguir predicando el Evangelio. Desea, por tanto, seguir viviendo. Pero por otra parte está deseando morir, porque la muerte es para él ganancia. "Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros. Por el momento estoy firmemente persuadido de que quedaré y permaneceré con vosotros para vuestro provecho y gozo en la fe, a fin de que vuestra gloria en Cristo crezca por mí con mi segunda ida a vosotros" (*Phil.* 1, 23-26). La muerte es, por tanto, para el Apóstol tanto como la llegada al Señor. Estar con el Señor significa para él la máxima ganancia. Pues Cristo es para él la vida. Cuando haya sido juzgado se cumplirá lo que El tantas veces ha expresado con las palabras "ser en Cristo" (véase vol. V, § 182). Entonces el ser "en Cristo" que durante la vida terrena ha estado oprimido por tantas cargas se convertirá en la vida "junto a" Cristo o "con" Cristo. Este estado será incomparablemente mejor que todos los bienes de la existencia terrena. Significará la vida suprema. Su esencial primacía consiste en que es una vida cara a cara con Cristo (*I Cor.* 13, 12), en que la esperanza se convertirá en posesión (*Rom.* 8, 24). Tal estado empieza con el momento de la muerte, esto es lo decisivo. Sólo bajo este supuesto tiene sentido la argumentación del Apóstol. *Phil.* 1, 23 es, por tanto, un claro testimonio del estado intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos. Se atestigua una vida perfecta y bienaventurada con Cristo en conciencia vigilante. Aquí tenemos los únicos textos de los escritos paulinos que hablan perfectamente claro de la pervivencia después de la muerte y antes de la resurrección de los muertos. En los demás, San Pablo habla de la esperanza en la resurrección de los muertos.

Surge la cuestión de si los numerosos textos en que el Apóstol atestigua la parusía están en contradicción con *Phil.* 1, 23. Que hay cierta oposición es indudable. ¿Es una oposición con carácter de contradicción? No pocos teólogos protestantes lo suponen así y afirman que en la *Epístola a los Filipenses* la esperanza escatológica típicamente judía y que domina en las demás *Epístolas* ha sido sustituida por la concepción helenístico-pneumática de la plenitud del hombre. Hasta qué punto es injustificada esta tesis se deduce

convincientemente del hecho de que el Apóstol espera también en la *Epístola a los Filipenses* como fin último la glorificación del cuerpo. Justamente en ella (3, 21) expresa la esperanza de que Cristo “reformulará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas”. Pero para el tiempo que transcurre entre la muerte, que espera ya pronto, hasta la segunda vuelta de Cristo él deseó estar con Cristo.

No se puede hablar, por tanto, de oposiciones que se excluyen entre sí, sino sólo de diversas perspectivas. Entre la primera *Epístola a los Tesalonicenses* y la primera a los *Corintios* por una parte, y la *Epístola a los Filipenses* por otra, hay un desplazamiento de perspectiva condicionado por la experiencia de la vida del Apóstol. La esperanza en la resurrección de los muertos, la propia y última esperanza, es sin duda compatible con la esperanza de la bienaventurada pervivencia entre la muerte y la vuelta del Señor. Cuanto más desaparece en el Apóstol la esperanza en la vuelta del Señor durante su vida terrena, con tanta más fuerza aparece ante su vista la inmortalidad del alma. Poca importancia tiene si San Pablo fué adoctrinado sobre ese punto por una revelación especial o si prestó más atención a las palabras del Señor conocidas por él gracias a la tradición al ir acercándosele la muerte.

Es muy probable que también en la segunda *Epístola a los Corintios* (del año 57) se atestigüe la pervivencia y además la pervivencia vigilante en trato con Cristo después de la muerte y antes de la parusía. En *II Cor.* 5, 1-10, escribe el Apóstol: “Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos, si quisiéramos más, partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o

malo." Según este texto, la morada en el cuerpo es una morada transitoria. La verdadera patria es la viviente comunidad con Cristo, el "ser con Cristo".

Si la interpretación de *II Cor.* 5, 1-10, como referida a la pervivencia en el estado intermedio es acertada, la segunda *Epístola a los Corintios* representa un importante paso de la esperanza exclusiva en la vuelta de Cristo a la esperanza en la inmortalidad del alma.

Al valorar la doctrina del Apóstol no hay que olvidar que no posee conceptos sistemáticamente elaborados y que atestigua la revelación que le ha sido hecha según las exigencias de la situación, y que, por tanto, según las exigencias de esa misma situación, destaca unas veces este y otras aquel punto de vista dentro de la tenida totalidad. Hay que distinguir también, como ya hemos dicho, entre el testimonio de fe del Apóstol y su esperanza personal. Esta se orientó largo tiempo a la vuelta del Señor, viviendo todavía el Apóstol. Las *Epístolas Paulinas* no ofrecen, sin embargo, ningún testimonio de una revelación de ese tipo. Véase la decisión de la comisión bíblica del 18 de junio de 1915 (D. 2.179-2.181). Recordemos aquí la interpretación que da Otto Kuss de la doctrina del Apóstol San Pablo (véase § 295, cap. VI).

Otro exégeta, Joseph Freundorfer, plantea el problema de la manera siguiente: "El claro testimonio de todas las epístolas es que la mirada del Apóstol estaba fijamente dirigida al día de la vuelta de Cristo, del todo independiente de si esperaba vivir ese día o no. Es la gran meta hacia la que él mismo tiende, como todo cristiano, con ardiente anhelo. De pensar en él obtiene consuelo en el dolor, ánimo en el peligro, energía en el querer, perseverancia en el esfuerzo. Lo propone a los creyentes como un fuerte motivo para seguir sus advertencias. La parusía de Cristo es el tema de sus primeras epístolas, de las epístolas a los tesalonicenses; también habla de ella en su última epístola, la segunda a Timoteo. A la vista de la muerte mira hacia atrás a la buena lucha que ha luchado, a la carrera que había terminado y espera la corona de la justicia que aquel día le dará el Señor, justo juez, y no sólo a él, sino a todos los que aman la venida del Señor (*II Tim.*, 4, 6-8). También en *Phil.*, en la que habla de la vuelta del alma a Cristo en la hora de la muerte, alude repetidamente a la parusía (1, 6, 10; 2, 16; 3, 20; 4, 5). Del hecho de que en esta epístola aparezcan yuxtapuestas ambas esperanzas se deduce que para San Pablo no pudieron constituir cosas opuestas. La bienaventuranza provisional en el ser con Cristo es sólo el grado previo para la plenitud definitiva en la parusía; por eso pudo orientar su mirada unas veces a una y otras veces a otra meta. Nadie supondrá que San Pablo, por la época en que redactaba la segunda *Epístola a Timoteo*, no mantenía ya la idea, expresada en *Phil.*, del ser con Cristo inmediatamente después de la muerte; sin embargo, no la dice expresamente, aunque en vista de la inminente muerte estaba cla-

ramente sugerida. Del silencio de las primeras epístolas no se puede deducir, por tanto, precipitadamente que San Pablo no tenía ya entonces esta esperanza, cuando más que jamás y en ninguna parte dice una palabra que la excluya, y sobre todo en ninguna parte dice una palabra que justifique suponer un sueño del alma durante el estado intermedio. De todas formas su silencio en *I Thess.* parece extraño. Los tesalonicenses estaban entristecidos por sus hermanos muertos. San Pablo les consuela aludiendo a la resurrección y a la reunión antes de la parusía. Al no hablar de que las almas están ya junto a Cristo negó a los tesalonicenses un consuelo que hubiera sido realmente apropiado para tranquilizarlos sobre la suerte de los muertos. ¿Es que San Pablo no sabía entonces nada del estado intermedio? Sería, naturalmente, precipitado sacar inmediatamente esa conclusión; pero no se puede negar que es natural, por lo menos, una sospecha en ese sentido. Si fuera cierto se podría recordar que las revelaciones hechas al Apóstol no se cerraron en modo alguno en la hora de Damasco. Jesús mismo le prometió entonces otras muchas (*Act.* 26, 16). Puede ser que más tarde el conocimiento de su Apóstol se enriqueciera en este punto (cfr. *II Cor.* 12, 1). La idea del estado intermedio tuvo que acosarle cada vez más a medida que pasaba a segundo término la idea de una próxima parusía. Durante su vida terrena tuvo conciencia de estar él mismo y los cristianos en la más íntima comunidad de vida con Cristo. La muerte no podía romper esta unión ni siquiera interrumpirla por un tiempo determinado. Por tanto, el alma tenía que volver a Cristo inmediatamente después de la muerte." (*Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbrieft und die Pastoralbriefe. übersetzt und erklärt von K. Staab und Jos. Freundorfer* (1950), 143.)

c) Crítica final

Los textos muestran, por tanto, que la Sagrada Escritura desconoce la muerte total. Atestigua incluso, si no expresa y formalmente sí con suficiente claridad, la pervivencia del alma después de la muerte. La doctrina de la inmortalidad del alma no está, por tanto, en contradicción con la revelación cristiana, como suponen los teólogos protestantes antes citados. Es más bien garantizada por la Escritura y aparece en ella como depósito revelado. Con ello sigue en pie la tesis de que la promesa principal de Dios se refiere a la resurrección de los muertos.

Incluso bajo el supuesto de la inmortalidad del alma la muerte es tomada en serio, ya que es entendida como el fin irrevocable de la vida histórica. Es tomada tan en serio como la toma la Escritura misma. Si se pasara de eso, la seriedad de la muerte se convertiría en cosa poco seria. Hay que temer también que muchos de los cristianos que rechazan la inmortalidad del alma y esperan exclusivamente la resurrección de los muertos, que ocurrirá en un futuro imaginado lejano e indeterminado, reciban pocos impulsos, para la

configuración de su vida, de esa esperanza en la vida después de la muerte.

La tesis defendida por los teólogos protestantes citados representa el punto de vista de la escatología viejotestamentaria. Menosprecia el progreso de la revelación atestiguado en las escrituras del NT. Olvida la cesura existente entre el AT y NT. En nuestro problema esto se manifiesta plenamente en la bajada de Jesucristo a los infiernos, pues con ella abrió a los justos del AT el camino hacia la plenitud, aunque sólo fuera la plenitud provisional, la plenitud del espíritu. Véase vol. II, § 158.

La tesis de que la doctrina de la inmortalidad del alma contradice la seriedad de la muerte está en manifiesto parentesco con la actual filosofía existencialista. Podría sin duda estar alimentada de ella. En todo caso corresponde a la filosofía existencialista, no a la Escritura.

4. *Testimonio de los Padres*

a) *Vista panorámica*

La doctrina de los Padres manifiesta al principio ciertas vacilaciones y oscuridades. Para los Padres más antiguos el problema capital era cómo podía ser distinguida la inmortalidad de Dios de la del alma humana y cómo podía ser comprendida como patrimonio exclusivo de Dios. Justino Mártir, Daciano, Teófilo de Antioquía, Ireneo y Clemente de Alejandría coinciden en que la inmortalidad no compete al alma por naturaleza, sino que es un regalo de la gracia de Dios. Joseph Fischer (*Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* [München, 1954] 64 y sigs.) dice de los citados teólogos, incluyendo a Arnobio, que vivió en el siglo IV: "En la medida en el que el Thnetopsiquitismo (doctrina de la mortalidad del alma) significa rechazar la doctrina de la inmortalidad física del alma, todos los autores de esta sección le defendieron por igual. Justino y Arnobio defendieron un Thnetopsiquitismo fáctico en el sentido de una total aniquilación de los condenados con cuerpo y alma después de la resurrección y del juicio final y de la anterior época de castigo correspondiente; Daciano defendió el Thnetopsiquitismo como solución del problema del estado intermedio entre la muerte y la resurrección; la mortalidad del alma es pasajera, según él, porque el Sirio se mantuvo en la idea de la resurrección.

Característica de la doctrina patrística sobre la mortalidad (natural) del alma fué la consideración del alma como tal y de su relación con Dios. Frente a Dios acentúan los autores la limitación de la criatura y de la inferioridad del alma. A la esencia de Dios pertenece la inmortalidad absoluta, y a la esencia del hombre, la total caducidad. No había comprensión para la posibilidad de una inmortalidad física de las criaturas. La doctrina filosófica de la inmortalidad y la teología estaban todavía opuestas entre sí. En el Thnetopsiquitismo el alma es entendida corporalmente y como estrechamente unida a la materia del cuerpo, con lo cual la materialidad del alma es entendida en él más groseramente que en Tertuliano. En las "*Hypotyposis*" de Clemente de Alejandría encontramos incluso el intento de razonar bíblicamente la mortalidad del alma.

El Thnetopsiquitismo de la patrística primitiva representa una mezcla de ideas propias e influencias extraeclesiasísticas con doctrinas de la Iglesia, que se convirtió en herejía en algunos de los teólogos de este tiempo. Mientras que Daciano, desconociendo la esencia del alma defendió una *lysis* general de todo el hombre entre la muerte y la resurrección, Justino (en los textos thnetopsiquitistas del Diálogo) y Arnobio negaron la eternidad de los castigos del infierno, que según ellos terminarán con la total aniquilación de los condenados; la inmortalidad aparece aquí como bien salvador que sólo es regalado pneumáticamente y que puede ser alcanzado (según Arnobio) por un esfuerzo de la fe. El Thnetopsiquitismo no alcanzó jamás una significación profunda y amplia".

Simultáneamente fué desarrollada, sin embargo, por los Padres de la Iglesia, en parte también por los que acabamos de citar y no raras veces bajo la influencia de la fe griega en la inmortalidad (confróntese E. Rohde, *Psyche*, 2 volúmenes, *Tübingen*, 1925, ediciones 9-10), la doctrina escriturística de la inmortalidad del alma. En ello desempeñaron un gran papel los argumentos elaborados por Platón en el *Fedón*. Pero aunque los Padres de la Iglesia negaran al alma una inmortalidad debida a su ser creado, le conceden la inmortalidad como don de la gracia (prescindiendo del Thnetopsiquitismo escrito).

b) *Doctrinas particulares.*

Concedamos de nuevo la palabra a J. Fischer (151-53):

"Los textos patrísticos más antiguos no se ocupan todavía de la doctrina de la inmortalidad del alma en cuanto tal, pero la suponen, lo mismo que

el NT. Primero usan el concepto de inmortalidad en el sentido de bienaventuranza inmortal, del mayor bien salvador neotestamentario para los creyentes, que encontrará plena realización después de la resurrección universal en el eón futuro.

"Clemente de Roma, en la *Carta a los Corintios*, escrita hacia el año 96, enumera entre los regalos de Dios a los cristianos como el primero la *Zoë en athanasia*, fórmula que une el concepto griego de inmortalidad con la doctrina neotestamentaria de la vida. El cristiano posee esta inmortalidad, al menos en la fe, ya aquí abajo y espera en su plenitud después de este eón. Dios nos ha hecho gustar por medio de Cristo la *athanasos gnôsis*. Jesús es quien trae la verdadera gnôsis y con ella la vida inmortal (El es incluso la gnôsis misma). Con esta formulación polemiza Clemente, tal vez contra las corrientes gnósticas del mundo pagano. L. Sanders cita los *Hermética*, en que se encuentra también la expresión "gustar la inmortalidad". Jesús, como proclamador de la inmortalidad condicionada por la verdadera gnôsis, nos sale al paso inmediatamente después en la acción de gracias de la *Didache* para después de recibir la Eucaristía. Esto permite sospechar que en el texto de Clemente citado tenemos que habérmolas posiblemente con palabras de la liturgia eucarística del primitivo cristianismo.

"Lo mismo que para San Juan, para Ignacio de Antioquía la *Zôe* y *aftharsia* son el verdadero bien salvador del cristiano, entendidas ambas aquí también no sólo en el sentido de perduración, sino en el sentido de inmortalidad bienaventurada. "El Señor tomó unguento sobre su cabeza para llenar la Iglesia de incorruptibilidad (*aftharsia*). No os unjáis, pues, vosotros con el mal olor de la doctrina de los príncipes de este mundo, para que no os lleve de la vida que esperáis a la prisión", escribe Ignacio a los efesios, interpretando *Mc.* 14, 3. Una imagen parecida se encuentra en *II Cor.* 2, 14 y sigs., donde se habla del vivificante aroma del conocimiento de Cristo; San Ignacio no necesita, por tanto, haberlo deducido necesariamente de su conocimiento de la gnôsis siríaca; habría que pensar tal vez también en la idea de la apocalíptica judía según la cual el árbol de la vida del Paraíso difundía un admirable aroma. El contraste del buen olor vivificante que parte de Cristo lo constituye el hedor del diablo de *Efesios* 17, 1, que fomenta la incredulidad, y las herejías contra la Iglesia, que excluyen de la bienaventurada *aftharsia*. Cristo es para la Iglesia y a través de la Iglesia el administrador de la bienaventurada incorruptibilidad. Por eso advierte Ignacio que está sumamente interesado en mantener la unidad de la fe y la unidad con los obispos y superiores "como modelo" (*typos*) de la doctrina de la incorruptibilidad. La comunidad cultural terrena es imagen de la comunidad de Dios en el cielo que posee la *aftharsia*; éstas alcanzan la tierra por la comunidad con la Iglesia. Por eso el premio que un obispo ha de esperar por su fidelidad en el oficio pastoral es sobre todo "incorruptibilidad y vida eterna". Sin embargo, sería posible perder por ligereza, por culpa de incredulidad o herejía, la inmortalidad regalada por Cristo a los miembros de la Iglesia. Esto no significaría la pérdida de la inmortalidad en cuanto tal, sino la de la eterna bienaventuranza, la caída en la prisión de Satanás.

"Lo mismo que Ignacio, también la carta de Bernabé contiene el concepto soteriológico de inmortalidad. En el cristiano bautizado que vive de

su fe habita Cristo como en un templo imperecedero. Los cristianos están "en común posesión de los bienes imperecederos".

"Lo mismo expresa la *Didache*. Ya hemos aludido al texto, en esto interesante, de la oración eucarística de acción de gracias. En ella se dan gracias al eterno Padre por el conocimiento y la fe y la inmortalidad (*athanasia*), "que Tú nos has dado a conocer por Jesús tu siervo". R. D. Middleton probó que en esta sección estaba aprovechada la oración judía de acción de gracias después del banquete Birkath Ha Mazon. Al comparar ambos textos se ve que el modelo judío sólo habla del agradecimiento a Dios por la alimentación y vida terrenas. Se añade como nuevo, entre otras cosas, el concepto soteriológico de la inmortalidad.

"El autor del sermón cristiano más antiguo que ha llegado a nosotros, la llamada *Segunda carta de Clemente*, aconseja renunciar a los bienes perecederos terrenos y amar los imperecederos. Quienes decaen en la lucha por los valores imperecederos esperan castigos eternos, según *Isaías* 66, 24. En la advertencia final el predicador anima a sus oyentes a perseverar: "El piadoso no debe impacientarse si tiene que sufrir en este tiempo; le espera un tiempo feliz; allá arriba vivirá de nuevo entre los padres y se alegrará con una bienaventurada eternidad." El predicador tiene a la vista en primer término la gloria de la resurrección, en la que la *aftharsia* del cristiano alcanzará realización perfecta. Nada claro se puede deducir de este texto, tomado al pie de la letra, sobre la inmortalidad del alma.

"A los escritores eclesiásticos de la época postapostólica no les importaba exponer y razonar la inmortalidad del alma en cuanto tal, sino la nueva proclamación de que Dios ha llamado por medio de Cristo a la humanidad en los últimos tiempos para la bienaventurada incorruptibilidad. Su mirada estaba entonces dirigida sobre todo hacia la entrada en la plena posesión de la inmortalidad para todos los hombres después de la resurrección universal, dada su lucha contra el dualismo pagano y sobre todo herético de los gnósticos y viviendo bajo el signo de la difundida tensión ante la escatología universal. El revés está constituido por la eterna condenación. Sin embargo, la inmortalidad del alma más allá de la muerte es supuesta en principio por los autores citados, aunque no lo destaquen expresamente." Hasta aquí Fischer.

También Justino, a quien hemos citado como defensor de cierto thnetopsiquitismo, ofrece textos claros a favor de la inmortalidad, aunque por lo demás se contradiga a sí mismo. En su escrito *Sobre la resurrección* reconoce la concepción de que la conservación del alma le es esencial a ella en vista a la narración bíblica de la creación, "pues es parte y aliento de Dios". La inmortalidad del alma aparece aquí claramente como física (*fysēi -ex eautou*), como basada en su parentesco con Dios (Fischer, 156).

Atenágoras enseña una inmortalidad de principio. En contraste con las criaturas puramente espirituales el hombre sólo tiene una perduración invariable en su parte anímica (*De resurrectione*, 16).

En San Ireneo encontramos una doctrina muy desarrollada. La gran significación de este teólogo exige una exposición detallada. J. Fischer (163-68) dice sobre el tema: "Ireneo de Lyon fué citado también entre los thnetopsiquitistas. Primero llama al hombre mortal por naturaleza en su totalidad, en contraste con Dios, que es esencialmente inmortal (*Adversus haeresias* III, 20, 1; cfr. V, 3, 1; IV, 38, 3). Con ello demuestra su parentesco con ciertos textos del *Diálogo* de Justino con Taciano y Teó-

filo, y su animadversión contra el gnosticismo. Sin embargo, el hombre sólo muere corporalmente, pues su naturaleza, mortal de suyo, es capaz de alcanzar la inmortalidad. De hecho el alma es inmortal, sobrevive a la muerte y espera la resurrección de la carne. Pero San Ireneo no fundamenta esto en su naturaleza; la inmortalidad fáctica del alma radica en la voluntad de Dios su creador. San Ireneo deduce su perduración fáctica de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, *Lc. 16, 19-31*; después de la muerte ambos conservan individualidad, conciencia y recuerdo de su existencia terrena. La inmortalidad fáctica del alma se deduce de la Biblia. Lo mismo que en el escrito sobre la resurrección de San Justino, Ireneo deduce la inmortalidad de *Gen. 2, 7*; como el alma es aliento de la vida, es imperecedera. Aunque esto debiera ser entendido en el sentido de una inmortalidad física concedida por Dios—así lo interpretó San Justino—, San Ireneo no quiere expresar esto, sino la dependencia de toda inmortalidad fáctica de la criatura de la voluntad y vida de Dios. San Ireneo interpreta *Gen. 2, 7* (“y se hizo alma viviente”) en el sentido de que el alma de Adán sólo se hizo viviente debido a la participación en la vida de Dios; en relación evidente con una idea del *Diálogo con el judío Trifón* enseña que el alma no es ella misma vida, “sino que participa en la vida que Dios le da... pues una cosa es el alma y otra cosa es la vida que se le da. Por tanto, como Dios concede vida y perduración, las almas que primero no existían pueden pervivir, si Dios quiere que existan y persistan. Pues la voluntad de Dios tiene que dominarlo y dirigirlo todo”. En este sentido hay que entender el hecho de que San Ireneo llame evidente a la eterna perduración de las almas. A la difundida objeción filosófica de que un alma que ha tenido un comienzo tiene necesariamente un fin y tiene que morir con el cuerpo, contesta el padre de la Iglesia que sólo Dios existe sin comienzo ni fin, “pero que todo lo que fué hecho y será hecho por El toma su comienzo en el nacimiento y perdura según la voluntad de su Dios creador y se extiende a lo largo de los siglos. Del mismo modo que da existencia a las almas... les concede después de eso la perduración”. La inmortalidad fáctica del alma por la voluntad de Dios se puede pensar perfectamente sin necesidad de suponer la preexistencia de las mismas. “Pues del mismo modo que el cielo sobre nosotros y el firmamento y el sol y la luna y las demás estrellas con toda su magnificencia no existían al principio y después existieron y perduran por mucho tiempo, según la voluntad de Dios, así habrá que pensar también lógicamente de las almas y de los espíritus y de todo lo creado. Todo esto empezó una vez a existir y dura mientras Dios quiere su existencia y duración.” Esta analogía es “lógicamente” insuficiente en cuanto que la larga duración de las estrellas no permite ninguna conclusión válida sobre la incorruptibilidad del alma, ya que San Ireneo no pudo mantener la doctrina de un cosmos infinito. Pero el padre de la Iglesia sólo quiere decir que la inmortalidad del alma creada radica en la voluntad de Dios y en la participación de su vida a ella concedida. Se defiende también contra la objeción de que “algunos afirman que ni el alma ni el cuerpo son capaces de la vida eterna, sino sólo el hombre interior. Pero éstos pretenden que en ellos vive el *Nous*, al cual hacen ascender exclusivamente hacia lo perfecto”. Esto es una clara repulsa a la antropología tricotómica de los gnósticos y a intento de querer reconocer inmortalidad natural a ese supuesto tercer elemento del hombre.

"Pero tampoco a San Ireneo le interesa propiamente la inmortalidad en el sentido de la simple perduración, sino en cuanto que es un concepto salvador. El Padre celestial "regala en la eternidad perduración a aquellos que son salvados. No por nosotros ni por nuestra naturaleza existe la vida, sino que nos es dada conforme a la gracia de Dios. Por tanto, quien conserva el regalo de la vida y está agradecido al donante recibirá en la eternidad la longitud de los días. Pero quien la arroje de sí y sea desagradecido a su creador y no agradezca el hecho de existir ni reconozca al donante se roba a sí mismo la pervivencia en la eternidad...; quien en la corta vida temporal ha sido desagradecido contra el que se la dió, con justicia no recibirá de El en la eternidad la longitud de los días" (*Adversus Haereses* II, 34, 3; *BKV* 3, 297). La vivencia inmortal de la bienaventuranza en la otra vida es regalo de la gracia. Se concede al fiel bautizado que conserva su dote pneumática y está agradecido a ella; quien la desprecia no recibe inmortalidad bienaventurada. Sin embargo, este texto no puede ser entendido en el sentido de una aniquilación de los condenados. Lo que niega aquí San Ireneo respecto a los malos no es la inmortalidad en general, sino sólo la inmortalidad bienaventurada. Por lo demás, enseña repetidamente que los castigos de los malos serán eternos; en San Ireneo apenas aparece formalmente la distinción entre inmortalidad en general e inmortalidad bienaventurada (L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie in der vorzänischen Zeit* (Freiburg Br. 1896), 223). Es, por tanto, el poder y la gracia del único y verdadero Dios lo que el hombre debe reconocer agradecido, pues sólo ellos conceden eternidad. La mediación de la salvación eterna ocurre en principio por medio de la Iglesia, en la que está el Espíritu Santo como prenda de incorruptibilidad en razón de su comunidad con Cristo. El contenido más elevado y la más profunda causa eficiente de la inmortalidad bienaventurada será la visión de Dios: "La contemplación es, en efecto, nuestro fin y la causa de la inmortalidad; pero la inmortalidad nos conduce a la proximidad de Dios" (*Adversus Haereses* IV, 38, 3). La visión del Inmortal hará también a los contempladores inmortales y semejantes a Dios.

"Esta extensión a la visión de Dios se realiza, como Ireneo dice repetidamente, en los grados del desarrollo históricosagrado y personal. Pues tenía que seguir siendo reconocible la fundamental diferencia entre la perfección eterna de Dios y la perfección relativa del hombre. Dios superará sin duda el ser de la naturaleza creada "conforme a su fuerza. Pero primero tenía que aparecer la naturaleza, después tenía que ser vencido y devorado lo mortal por lo inmortal y lo perecedero por lo imperecedero, y el hombre convertirse en imagen y semejanza de Dios después de haber obtenido el conocimiento del bien y del mal". Del mismo modo que en la historia sagrada aparece una preparación gradual para la visión definitiva de Dios, la futura inmortalidad bienaventurada del individuo es también preparada aquí abajo; ya ahora el cristiano piadoso es portador del espíritu en cierto grado en el sentido de San Pablo, lo cual significa el comienzo de la salvación eterna: "Pero ahora tenemos una parte de su espíritu para el perfeccionamiento y preparación de la incorruptibilidad acostumbándonos a acoger y llevar a Dios. Esto es lo que llama el Apóstol una prenda, es decir, una parte del honor que Dios nos ha prometido, cuando dice en la *Epístola a los Efesios*: "Después que habéis oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, creed también en El

y sed llamados con el Espíritu Santo de la promesa que es la prenda de nuestra herencia. Y así esta prenda por el hecho de habitar en nosotros nos hace espirituales y lo mortal es devorado por lo inmortal.” Sin embargo, antes poseemos, como dice el Apóstol, la prenda de la bienaventurada inmortalidad; su perfecta realización ocurrirá después de la resurrección y lo veremos claramente cuando hayamos conocido las ideas del padre de la Iglesia sobre la suerte de las almas entre la muerte y la resurrección.

”Pero para tal esperanza sólo está justificado el cristiano que se esfuerza por su parte en conseguir la salvación. Esto se echaba ya de ver por II, 34, 3. Pneuma y ethos tienen que completarse mutuamente. San Ireneo rechaza las esperanzas naturalistas de bienaventuranza de los gnósticos. La fe es, como en Teófilo de Antioquía, el primer supuesto para la futura recepción “en la inmortalidad y eterno descanso”. Y viceversa, los herejes como Marción “están excluidos de la inmortalidad”. “La inmortalidad es regalada por la amistad de Dios a quienes se esfuerzan por ella.” Dios no nos debe nada ni depende en modo alguno de nosotros, “pero da a quienes le siguen y sirven vida, inmortalidad y eterna gloria”. Pero continuamente carga al hombre con la posibilidad de la decisión libre “para que la desobediencia sea condenada justamente porque ellos no obedecieron. Pero los que obedecieron y creyeron serán honrados con la inmortalidad”. “La obediencia a Dios significa perduración e inmortalidad”, dice San Ireneo, apoyándose en Teófilo, *Ad Autolyicum* II, 27. No sólo los justos, sino también los pecadores que hacen penitencia pueden alcanzar “la herencia de la inmortalidad”. Por eso el hombre debe usar rectamente su libertad de voluntad y elección aquí abajo y madurar con ello para la inmortalidad y prepararse para la eterna obediencia a Dios en el otro mundo. La inmortalidad bienaventurada será, por tanto, garantizada de dos modos: por la gracia de la contemplación de Dios y por la infinita humildad del hombre frente a su Señor, con lo cual San Ireneo destaca una vez más la diferencia esencial entre el hombre y Dios y condena la concepción gnóstica de un derecho naturalmente entendido del alma o de una parte del alma a la bienaventuranza celestial.

”Con su doctrina de la inmortalidad San Ireneo está sobre los hombros de una tradición intraeclesial que se mantiene bastante libre de las influencias helenísticas. Para él fué decisiva también la lucha contra la gnosis. Primero tuvo por físicamente precedera al alma en cuanto criatura. En tanto que es el aliento de la vida es fácticamente inmortal, pero únicamente por la voluntad de Dios, por la justa voluntad de Dios, como se revelará en los condenados, y por la graciosa voluntad de Dios, como se verán en los piadosos. En este sentido entiende también San Ireneo la Biblia. Faltan los razonamientos filosóficos de la inmortalidad basándose en la naturaleza del alma, porque temía que le acercaran a la antropología gnóstica. Rechaza la preexistencia del alma, lo mismo que San Justino. Lo que a este padre de la Iglesia le interesa sobre todo es la inmortalidad como concepto salvador. La inmortalidad es un regalo pneumático. La historia sagrada y cada uno de los elegidos maduran hacia ella en ascensión gradual. Su plenitud sólo se encuentra después de la resurrección de la carne como bien salvador para el hombre. También en esto es antignóstico el padre de la Iglesia. Sin embargo, la eternidad bienaventurada es germinalmente accesible aquí abajo, según escribe San Ire-

neo, de acuerdo con la *Epístola a los Efesios*. Fe y obediencia se manifiestan como los supuestos éticos para conseguir la salvación eterna. No existe ningún camino autónomo del alma hacia el cielo." Hasta aquí J. Fischer.

El nombre de Tertuliano significa en la doctrina cristiana de la inmortalidad un momento de transición. Es el primero entre los escritores cristianos que nos ofrece una doctrina elaborada sobre la inmortalidad del alma. En su obra *De anima* investigó detenidamente la esencia del alma y determinó como fundamento metafísico de su inmovilidad por vez primera su simplicidad e indestructibilidad. La inmortalidad del alma no fué, sin embargo, para él ni sólo ni primariamente una verdad filosófica, sino un contenido revelado. Consideró la narración de la creación, de que el alma es aliento e imagen del Dios eterno e inmortal, como argumento bíblico a favor de la inmortalidad. La doctrina de la inmortalidad de Tertuliano tuvo como consecuencia que disminuyera la importancia de la revelación de la resurrección de los muertos, aunque nunca fué olvidada, sino que fué continuamente enseñada.

Tertuliano fué inducido a su doctrina por dos acontecimientos: primero, por la penetración de las tesis sobre la inmortalidad, tesis que habían difundido la filosofía griega y la fe helenística en los misterios, y después por el nihilismo escatológico en que amenazaban caer las masas al no haberse cumplido la esperanza cristiana de la parusía. Bajo la influencia de estos procesos desde principios del siglo tercero se desarrolló un tratamiento cristiano científico de la inmortalidad natural del alma. Sin embargo, Tertuliano mismo demuestra que ello no condujo a una consideración puramente filosófica del problema, sino que el proceso fué entendido como un desarrollo del testimonio de la Escritura con ayuda de la filosofía griega. Véase la disertación, todavía no impresa, leída en la Universidad de Múnich, de Stephan Otto, *Natura, und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (1958).

Siguieron sus huellas Hipólito de Roma, Novaciano y sobre todo San Cipriano. A imitación de Tertuliano, nacieron cada vez más obras con el título *La inmortalidad del alma* (por ejemplo, Gregorio de Nyssa, San Agustín).

La doctrina más amplia sobre la inmortalidad la ofrece el aplicado ecléctico Lactancio. Resume el resultado de los trabajos precedentes. Dice en el *Extracto de las instrucciones divinas* (cap. 65; *BKV* 211), a principios del siglo III: "Hay una gran cantidad de argumentos por los que se puede demostrar la inmortalidad del alma. Platón dice: "Lo que se mueve siempre por sí mismo y no tiene comienzo en el movimiento, tampoco tiene fin de ese movimiento. Pero el espíritu del hombre se mueve siempre por sí mismo, y como este espíritu está activamente dotado en el pensamiento y en la imaginación, porque es ágil en el aprehender y receptivo para aprender, porque recuerda lo pasado, capta lo presente y prevé lo futuro y abarca la ciencia de muchas cosas y artes, tiene que ser inmortal, pues no le inhiere nada de la corrupción de las cosas terrenas. Además se deduce la consideración de la virtud y placer. El placer es común a todas las criaturas, la virtud es propiedad exclusiva del hombre; el placer es vicioso, la virtud honrosa; el placer adula a la naturaleza, la virtud es contraria a la naturaleza, si el alma no es inmortal. Pues la virtud es aquello que no teme perjuicio por la fidelidad y justicia ni se horroriza

del destierro, o que no se espanta de la cárcel, ni tiembla por el dolor, ni se resiste a la muerte; y como todas estas cosas son contrarias a la naturaleza, o la virtud es locura, si constituye una dificultad para los placeres y es un perjuicio para la vida, o si no es locura, el alma es, en consecuencia, inmortal y desprecia los bienes terrenos porque hay bienes superiores que espera alcanzar después de la disolución de su cuerpo. Es también un argumento importante a favor de la inmortalidad el hecho de que sólo el hombre reconozca a Dios. En los mudos animales no hay ningún presentimiento de religión, están pegados a la tierra. El hombre mira derecho hacia el cielo para buscar a Dios. No puede, por tanto, ser mortal quien anhela al Dios inmortal; no puede ser disoluble quien tiene comunión con Dios en el rostro y en el espíritu. Finalmente, sólo el hombre usa el elemento del cielo, el fuego. Si del fuego proviene la luz y de la luz la vida, es evidente que quien usa el fuego no es mortal, pues está familiarizado y emparentado con el elemento sin el cual no pueden existir la luz y la vida. ¿Pero qué pensamos sacar de los argumentos de la inmortalidad del alma después que los testimonios divinos están ahí como preceptos? Pues esta verdad nos es enseñada por las Sagradas Escrituras y la voz de los profetas, y a quien esto le pareciera poco, que lea las profecías de las sibilas y reflexione sobre las sentencias del milésico Apolo, y entonces verá que Demócrito, Epicuro y Dicaarco estuvieron locos al ser los únicos de todos los mortales que negaron este hecho evidente.”

c) Resumen

J. Fischer resume el resultado de sus investigaciones de la manera siguiente (310-15): “El inventario de los padres de la época que investigamos da como resultado que, prescindiendo del thnetopsiquitismo, nunca tomaron en serio la muerte o sueño mortal de todo el hombre. Sin embargo, Tertuliano mismo atestigua al combatir las que todavía a comienzos del siglo III había ideas thnetopsiquitistas. Cuando los padres usan la expresión *koimasthai* (*koimesis*), *dormire* (*dormitio*) en relación con la muerte, nunca es una expresión escatológica en el sentido de un sumergirse en la inconsciencia. Se trata más bien de la aceptación de una metáfora muy usada en toda la literatura helenística y que radica en la externa semejanza del muerto con el durmiente. Era también corriente en el judaísmo bíblico y apócrifo y desde ellos pasó en parte al NT y a la patrística. Claro que aquí el dormirse pudo convertirse en signo de la paz y descanso que el alma del salvado alcanza después de la muerte o en contraste de la futura resurrección si la metáfora era usada en relación al cuerpo. Pero por regla general tales expresiones y otras parecidas tomadas en sí no tuvieron importancia escatológica.” No sirven, por tanto, para una aclaración teológica del sentido, sino para la descripción fenomenológica. Fischer continúa: “Con insistencia enseñan la gran mayoría de los Padres que el alma, que sobrevive consciente a la muerte como portadora de la personalidad, recibe inmediatamente su merecido. Como en la filosofía y poesía griegas, y sobre todo en Platón, también se supone una sanción después de la muerte, los primitivos apologetas cristianos se sirvieron de sus esperanzas de sanción postmortal para defender el ethos

cristiano contra las calumnias paganas. La doctrina griega de la sanción fué valorada además preferentemente en el sentido de que era un robo o una deducción de la antigua revelación.

"Prescindiendo de Arnobio y de una inicial duda de Orígenes, los padres, desde San Justino, condenaron la doctrina pitagórica, platónica y gnóstica de la transmigración de las almas. Por la frecuencia con que los autores eclesiásticos hablan de esta doctrina que contradice a la revelación bíblica e inaceptable por razones teológicas, psicológicas, antropológicas, éticas y escatológicas no sólo es permitido ver en ello tradiciones eclesiásticas y patrísticas, sino que se puede deducir que la metempsicosis debió tener cierta aceptación en el mundo antiguo.

"El problema central de la doctrina patrística primitiva sobre la suerte postmortal se delimita con la cuestión de a qué lugar llegan las almas separadas del cuerpo. Las respuestas se dividen en dos grupos principales: en los tres primeros siglos hay padres que enseñan que el alma del hombre como portadora de la personalidad entra en el cielo o en el infierno inmediatamente después de la muerte, cada una según sus méritos, gracia y culpa. Mientras tanto surgió la doctrina de una purificación ultraterrena de los pecados leves. Hay también autores que supusieron que, en general, las almas, hasta la resurrección, se encontraban en lugares intermedios y distintos para los buenos y malos, para los elegidos y condenados, aunque para ambos grupos se supuso la mayoría de las veces que habitaban en el Hades (pero para los condenados no suponía todavía el verdadero infierno). Entre estos interinistas encontramos, sin embargo, también la idea de que al menos determinadas almas con muchos méritos y gracia entraban en el cielo o en una felicidad superior a la del Hades.

"Ya el pastor de Hermás y con más claridad todavía el *Apocalipsis* de Pedro enseñaron la inmediata bienaventuranza celestial de los justos. También puede deducirse esta opinión de las *Sentencias de Sexto* y del *Discurso a los griegos*, falsamente atribuido a San Justino. Entre los padres latinos es Cipriano de Cartago quien la defiende por primera vez expresamente. Por lo que respecta a la bienaventuranza de los creyentes hay que nombrar también aquí a Arnobio. En el Este fueron los teólogos alejandrinos Clemente y Orígenes quienes expresaron esta esperanza en la concepción helenístico-gnósticamente influida del viaje al cielo de después de la muerte. Entre los defensores de una inmediata sanción celestial del alma cuentan también los origenistas Dionisio de Alejandría y Pánfilo. Finalmente, tampoco Metodio y el autor del diálogo *De recta in Deum fide* conocen un *interim* fuera del cielo. De la doctrina de la inmediata sanción celestial de los santos se desarrolló la fe en su intercesión y ayuda a favor de los miembros del cuerpo místico de Cristo que estaban todavía luchando en la tierra; sus comienzos aparecen ya en el pastor de Hermás. El *pendant* de la doctrina de la inmediata sanción celestial está constituido por la inmediata bajada de los condenados al infierno. Sin embargo, en el *Apocalipsis* de Pedro los últimos no parecen estar todavía en el verdadero infierno; en Orígenes, Arnobio y quizá también en las *Sentencias de Sexto* no hay castigos eternos. A veces se afirma una influencia dañosa de las almas condenadas sobre las que viven todavía.

"A principios del siglo III surgió la necesidad de terminar de formar y fijar esta doctrina escatológica. Sin duda fué muy fomentada por la psicología platónica. Los argumentos científicos de la inmortalidad física del

alma tendían a explicar más precisamente su suerte postmortal. También las ideas de la salvación ultraterrena, tal como estaban expresadas en la metafísica griega, en los diversos sistemas gnósticos y en los cultos de misterios con su promesa de bienaventurada inmortalidad reclamaban una solución cristiana. Había que resolver también definitivamente la cuestión de qué podía esperar en la otra vida el cristiano perfecto que no había tenido ocasión o deber de dar testimonio de sangre. Como indican el ejemplo del Pastor de Hermás y el del *Apocalipsis* de Pedro, en la Iglesia de los comienzos existió ya probablemente el modo de pensar que facilitó la ulterior elaboración de la doctrina de la inmediata sanción celestial (o castigo infernal) del alma después de la muerte. Ya *Philp.* 1, 21, 23, apunta en esta dirección. La entrada postmortal en el cielo y en el infierno no significa, sin embargo, todavía el grado supremo de bienaventuranza y condenación. Pero el Hades se convirtió en este caso en lugar exclusivo del castigo de los pecadores.

”En esta situación surgió el problema de cuál sería la suerte de todas aquellas almas que al morir no estaban maduras ni para el cielo ni para la condenación. Se desarrolló así forzosamente la idea de una purificación postmortal de las almas capaces de ella. La encontramos en las *Sentencias de Sexto*, en Tertuliano, en Cipriano, en el escrito *De laude martyrii*, falsamente atribuido a San Cipriano, en Clemente de Alejandría y en Orígenes. Del purgatorio hablan expresamente los dos alejandrinos últimamente citados y San Cipriano. El hecho de que la idea de una purificación postmortal se encuentre también en Tertuliano no debe explicarse sólo por la *sombria rigidez de su teología, aunque era un acerbo enemigo de la entrada inmediata en el cielo o en el infierno, sino que demuestra a la vez hasta qué punto estaba la cuestión en el ambiente por entonces. El punto de partida bíblico para el desarrollo de la doctrina cristiana del purgatorio lo constituye para los Padres la expresión del Señor “no saldrás de allí hasta que pagues el último ochavo” (Math. 5, 26; Luc. 12, 59). Orígenes cita también I Cor. 3, 12-15. La doctrina de la bienaventuranza celestial y de la condenación infernal inmediatamente después de la muerte tuvo que imponerse frente a otra poderosa concepción. No pocos Padres defendieron la idea, proveniente de la antigua escatología judía conservadora, de que el alma se encontraba hasta la resurrección del cuerpo en un estado intermedio del tipo del *scheol*, fuera del cielo y del verdadero infierno. Ya Clemente Romano, Justino y después expresamente San Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano y Lactancio enseñan que las almas (prescindiendo de algunas excepciones) llegan después de la muerte al Hades y esperan allí la resurrección. Los futuros elegidos y condenados se encuentran en un averno común, pero en sitios separados, y reciben allí una sanción parcial, a modo de prueba de su definitiva suerte en la bienaventuranza o desdicha, una *anapausis (refrigerium)* o *kolasis (tormentum, supplicium)* provisionales. La estancia en el Hades, incluso de los piadosos, es razonada teológicamente y especialmente defendida en polémica contra la concepción gnóstica del inmediato viaje del alma al cielo. El punto de partida bíblico para los adeptos a la teoría del *interim* estuvo constituido preferentemente por la concepción de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Luc.*, 16, 19-31). La bienaventuranza o desdicha posteriores a la resurrección fueron imaginadas por estos Padres como esencialmente diversas de ese estado intermedio. Dentro de este grupo quien primero*

tomó una posición especial fué Tertuliano al llamar al paraíso bíblico lugar de estancia de los piadosos después de su muerte, lo mismo que el apócrifo libro de Henoch. Más tarde defendió que tal lugar era el seno de Abrahám, que ya al principio, en la protesta contra Marción, había supuesto también fuera del Hades.

"Sin embargo, los adeptos a la teoría del *interim* tuvieron que reconocer excepciones en determinados casos. Considerando los grados heroicos de la vida o muerte cristianas y en vista de la elección especial no pudieron decidirse a asignar un lugar en el Hades a tales almas. Los mártires, al menos, alcanzaron el cielo inmediatamente después de su muerte. Hipólito de Roma incluye también a los profetas y Apóstoles. Más comedido fué el severo Tertuliano. Según él nadie llega al cielo antes del fin del mundo. En sus últimos escritos habla del Paraíso como estancia de los viejos patriarcas, profetas y mártires.

"Pero para ambas direcciones dentro de la patrística es cierto—y esto es importante para su valoración de la muerte—que la suerte del hombre justo después de salir de este mundo será en todo caso mejor que la de la vida presente, aunque hay que suponer un *interim* en el Hades. Y viceversa, a los condenados les espera inmediatamente después de la muerte un castigo, sea en el infierno, sea al margen del fuego eterno en un lugar provisional. También en el último caso su estado postmortal es ya peor que en su vida sobre la tierra. A las almas sometidas a un castigo ultraterreno de purificación les consuela la luz de la esperanza. Según el testimonio amplísimo de la primitiva patrística la muerte no conduce, por tanto, a un país de sombras o de sueño inconsciente, ni tampoco a un estado de plena disolución, sino a una existencia en la que el alma vigilante, capaz de recuerdos y sensitiva, recibe inmediatamente recompensa o castigo.

"La división de opiniones de los Padres en este punto se explica sobre todo por la parquedad de la Sacrada Escritura en manifestaciones respecto a la suerte postmortal. En una serie de autores cristianos primitivos no podemos reconocer ninguna afirmación, o al menos ninguna afirmación clara, sobre la suerte de después de la muerte. Sus pensamientos se dirigen mucho más a la futura resurrección de la carne que, según el testimonio de la Sagrada Escritura, será el comienzo del estado definitivo del hombre." A resultados semejantes de los de J. Fischer llega A. Stuiber basándose en las investigaciones de las inscripciones sepulcrales antiguas: *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristlichen Grabeskunst*, Bonn, 1957.

Corresponde a la doctrina declarada por la Iglesia en el V Concilio de Letrán sobre la inmortalidad inmanente al alma humana (D. 538) defender la tesis de que el hecho formal de la inmortalidad puede ser conocido con seguridad por argumentos racionales, aunque la cognoscibilidad natural de la inmortalidad no fué expresamente declarada por la Iglesia. A continuación vamos a dar los más importantes argumentos racionales.

5. Argumentos racionales

La Revelación ha explicado y confirmado lo que soñaron y esperaron sobre la perduración del hombre más allá de su existencia

terrena los pensadores y los poetas, los piadosos e incluso los descreídos fuera del ámbito bíblico en todos los pueblos y en todas las religiones, en Grecia (sobre todo los filósofos y más que ninguno Platón, y también los cultos de misterios) y Egipto, en India y Persia, en China y Japón. La Revelación da seguridad donde el hombre no puede llegar a sosegar por sus propias fuerzas. Da la garantía de que los intentos del espíritu humano para encontrar razones de la inmortalidad no persiguen un fantasma.

I. *Espiritualidad y semejanza a Dios del alma*

La razón humana puede deducir la inmortalidad del alma espiritual de su espiritualidad y semejanza a Dios. En la época precristiana siguió ese camino Platón. La revelación confirma que no era un camino equivocado. Los argumentos descubiertos por Platón fueron recogidos y elaborados por los pensadores cristianos, por ejemplo Tomás de Aquino y Buenaventura, que estaban y están a la luz de la Revelación. Tomás de Aquino les concede significación independiente. San Buenaventura los ordena y subordina a los testimonios de la Escritura.

A favor de la inmortalidad habla en primer lugar su espiritualidad. El alma es esencialmente distinta de la materia muerta y de la materia de los animales. No está totalmente sometida a las leyes físico-químicas o biológicas. No es movida, como el animal, forzadamente por las impresiones de los sentidos. Puede distanciarse del ambiente en que vive y replegarse en sí misma en su propio interior. Puede por tanto volverse a sí misma. De ello no es capaz el animal. Además puede convertir todo el mundo en torno suyo. El animal sólo se dirige a las cosas que tienen importancia para su vida, pero no a los dominios del universo de los que no recibe ninguna impresión. El hombre se vuelve también a ese dominio. Pero sobre todo es de gran importancia la siguiente reflexión: el hombre se orienta a realidades para las que el animal es completamente insensible, a saber, al reino de la verdad y del valor, del bien y de lo bello, y finalmente a la realidad de Dios. Puede conceder a estas realidades una importancia que supera la importancia de todas las cosas y estructuras interiores. Puede comprometerse por ellas hasta entregar su existencia corporal externa. Su espíritu se levanta, por tanto, por encima de todo lo material y biológico. De ello resulta la fundamental diferencia del espíritu humano frente a la materia y al mundo

animal. Entre ambos reinos no hay tránsito continuo. Por eso la realidad del espíritu tampoco está indisolublemente unida a la materia. Así se entiende lo que dijimos al principio de que el espíritu no es incorporado automáticamente a la destrucción del cuerpo.

A consecuencia de su carácter de ser inmaterial y espiritual el alma humana no es capaz de destrucción como lo es la materia. No puede disolverse como ella en un proceso natural, porque el espíritu no tiene partes en que pueda dividirse. Por eso repugna a su ser la aniquilación. No puede perecer por abuso y agotamiento de sus fuerzas vitales. Al ser creada le ha sido dado por tanto, con su ser, su inmortalidad. En ella se expresa con especial vida y de manera muy instructiva la inadmisibilidad e indestructibilidad de la semejanza divina en el hombre.

Sin embargo, aunque la inmortalidad del espíritu está fundada también en su ser, se distingue esencialmente de la inmortalidad de Dios. El hombre sólo es inmortal gracias a la participación en el indestructible poder existencial del espíritu divino. Por eso explica San Agustín (*Carta a Jerónimo*, 166, cap. 2, núm. 3) que el alma humana sólo es inmortal en cierto sentido, pero no de todos los modos. Sólo Dios es inmortal de todos los modos, con fuerza absoluta.

II. Objeto de la actividad espiritual

La inmortalidad del alma espiritual humana se puede probar también con gran verosimilitud por el carácter de su actividad. El espíritu humano es activo en el conocer, querer y amar. A estas acciones les es propia la inclinación a realizarse perdurablemente. Se ve claro si se piensa en los objetos que capta el hombre en su conocer, querer y amar. El más próximo es la propia mismidad. En el conocer y amar el yo humano se capta, se ama, se posee a sí mismo. No puede haber un momento en que el hombre no se tenga a sí mismo a la vista. Siempre piensa en sí mismo, se penetra a sí mismo con la fuerza de su pensamiento, siempre se abraza a sí mismo con su amor. No hay poder que pueda destruir esta autocaptación y este autoabarcamiento del espíritu. El espíritu tendría que ser alejado de sí mismo. Como esta acción asciende continuamente desde el interior del espíritu como desde una fuente inagotable, jamás puede terminar, a no ser que la fuente misma sea destruída, cosa que, como hemos indicado, no ocurre.

Aunque el espíritu sea el contenido más próximo de su conocimiento y amor, no puede ni le es permitido limitarse a sí mismo. Puede y tiene que extenderse hasta lo verdadero, bueno y bello, hasta los valores eternos e imperecederos, y en definitiva hasta lo verdadero, bueno y bello personificados: hasta Dios. Si el espíritu no estuviera interiormente emparentado con lo inmortal, no tendría ningún órgano para captarlo. Tiene que tener el mismo carácter inmortal, para captar lo imperecedero y penetrar en ello. Sólo si tiene en sí algo de la especie de lo inmortal puede desposarse en ello, puede alcanzar parte en lo verdadero, bueno y bello. En la antigüedad persiguió este razonamiento con gran amplitud San Agustín (M. Grabmann, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*, 2.^a edic., 1929). En su atmósfera vive también San Atanasio cuando dice (*Contra gentes*): “El espíritu piensa y considera lo inmortal y eterno, porque es inmortal. En efecto, del mismo modo que por ser mortal el cuerpo, sus sentidos sólo captan lo mortal, es necesario que el espíritu que considera y piensa lo inmortal sea él mismo inmortal y viva eternamente. Pues los conceptos y pensamientos de la inmortalidad que hay en él no pueden provenir de él, sino que no están en él como un incentivo de la seguridad de la inmortalidad. Por eso tiene también el pensamiento de la contemplación de Dios y se convierte en su propio camino en cuanto que recibe no de fuera, sino desde sí mismo el conocimiento y el concepto de la idea de Dios.”

En la misma dirección nos lleva la siguiente reflexión: el hombre tiene un oscuro presentimiento y anhelo de la inmortalidad. Vive en él como una indestructible exigencia. Es tan fuerte que cuando el espíritu reprime la auténtica esperanza de inmortalidad destruyéndose a sí mismo culpablemente (Cfr. *Rom.* 1, 18), tiene que buscarse sustitutivos. No puede existir sin la esperanza de la vida eterna. Se busca sustitutivos en la esperanza de pervivir en el pueblo, en los hijos, en sus obras, en la memoria de sus amigos e incluso tal vez en la memoria de Dios. Todo lo que de presentimiento, anhelo, alegría y esperanza irrumpe en la conciencia humana apunta hacia una cualidad y característica del espíritu humano. Tiene tal energía y vida que no puede permanecer escondido ante la conciencia que tiene el espíritu de sí mismo. En la conciencia de inmortalidad se expresa la naturaleza del espíritu ante sí mismo. Es una palabra en la que se hace perceptible la esencia del espíritu. Esta reflexión gana en certidumbre, si recordamos que la naturaleza del espíritu procede de Dios, del amor. En el anhelo y esperanza

naturales del espíritu humano se expresa por tanto la esencia precedente de Dios. El origen divino de la esperanza humana en la inmortalidad es la garantía de que ese anhelo y deseo no son falsa palabrería del espíritu a sí mismo, ni ilusión suya, ni locura, ni fuegos fatuos.

III. *Insatisfacción de la vida terrena*

La perduración del espíritu más allá de la existencia terrena y corporal es garantizada por fin por un argumento indirecto: el espíritu humano está naturalmente destinado al conocimiento de lo verdadero y a la organización del bien. En ambos reinos progresa sólo paso a paso. Durante esta vida terrena, al hombre no le es concedida la plena realización de la meta del conocimiento ni del deber moral. Se encuentra, por tanto, en una situación sin esperanzas precisamente en los terrenos en que su ser humano se representa con máxima claridad. De ella no pueden liberarlo ni los mayores esfuerzos. Ni al genio siquiera le es concedido abarcar y penetrar la anchura y profundidad de la realidad. También al santo le es negado representar en sí perfectamente la moralidad. Si más allá de la muerte no hay satisfacción del anhelo de conocimiento y del impulso moral, el resultado final es “un mundo de ruinas, de raquíticas disposiciones espirituales para la verdad y el derecho, de ideales de vida anhelados pero sólo precariamente realizados, de sacrificios sin recompensa y de esfuerzos intrínsecos absurdos” (H. Schell, *Gott und Geist*, II, 1896, pág. 706). Sobre la vida humana y sobre todos sus esfuerzos pesaría un insuperable absurdo. El sinsentido tendría la última palabra, si no existiera la inmortalidad.

Tales reflexiones demuestran que la esperanza de inmortalidad no ha nacido del egoísmo con que el fracasado en esta vida alarga sus manos hacia el cumplimiento y plenitud más allá de lo terreno que se le niega. Se trata más bien de la cuestión de si el absurdo dirá la última palabra sobre la vida humana, del todo independiente de cualquier consideración del bienestar o dolor de la personalidad individual. La esperanza en la inmortalidad garantiza el sentido del conocimiento y del esfuerzo ético al abrirles una posibilidad de plenitud y cumplimiento.

IV. *Desproporción entre virtud y éxito*

Alcanzamos otra prueba de la inmortalidad en la experiencia de que, durante la vida terrena, moralidad y éxito, justicia y dicha suelen estar separadas. El esfuerzo ético no recibe dentro de la historia la respuesta que le corresponde. En la vida humana no hay ninguna armonía entre los méritos morales y el destino personal. También desde este punto de vista hay que decir: "Si a las luchas morales en esta vida terrena y a los innumerables sacrificios en servicio del bien se da la misma respuesta que a las innumerables acciones de perversidad moral y esa respuesta es un silencio eterno, los ideales éticos son una burla y las disposiciones éticas un absurdo" (Esser-Mausbach, *o. c.* I, págs. 239 y sigs.).

A. Wenzl (*Philosophie als Weg*, pág. 170 y sig.) se mueve en el mismo círculo de pensamientos cuando dice: "En todo caso es seguro que el sentido y el fin del hombre no pueden cumplirse perfectamente sin la inmortalidad personal. Tampoco la actuación de su vida en la comunidad y en la cultura de esa comunidad se cumplen, porque también éstas son limitadas en el tiempo y en el contenido, aunque sean más amplias, y en el fondo tienen la misma imposibilidad de cumplirse que la vida individual. Ciertamente es posible que en ellas se cumpla a lo largo de toda la historia todo lo que es humanamente posible, es decir, posible para la vida de aquí abajo, pero ninguna evolución puede arrojar de este mundo la injusticia y lo insatisfactorio y ninguna evolución puede romper los límites que se oponen al hombre que crece por encima de su constitución natural corpóreo-anímica hacia la claridad y plenitud de su alma y hacia la eternidad; lo que quiere nuestra alma no es accesible aquí abajo. Y prescindiendo de ello no podemos conceder que la vida y el sentido de innumerables generaciones de hombres sea sólo la escalera para la evolución y ascensión de las siguientes. Por muy valiosa y obligatoria que sea la llamada hacia la comunidad, y aunque la esperanza en una vida futura no disculpe del trabajo en ésta, ni la vida terrena ni la evolución de la comunidad pueden bastar ni satisfacer la exigencia de que se cumpla plenamente el sentido del hombre. Sólo se cumple su vida, sólo se plenifica su alma cuando su personal conciencia del yo se conserva con los recuerdos que constituyen el contenido de su alma y la han formado, con los recuerdos de su vida; cuando su anhelo de claridad sobre las cuestiones no resueltas, que le afectan en lo más hondo y no le interesan sólo por curiosidad, cuando su tendencia a cumplir su ideal ético, su anhelo de justicia y bondad, de purificación y reparación, de unión con los hombres amados y con Dios pueden ser cumplidos. Si un espíritu divino quiso al hombre no pudo querer su autonomía en una forma que siempre se quiebra, en un desarrollo que jamás cumple su ser; por tanto, tuvo que darle la posibilidad de cumplir su ser, y esa plenitud trasciende ampliamente el círculo de la vida corpóreo-anímica, como el hombre la trasciende. Todo depende finalmente de si ponemos como fundamento del ser un espíritu divino de bondad y justicia

que quiere la plenitud del hombre eterno. Pero por lo demás hemos puesto en la cumbre a tal Dios como portador del espíritu eterno. Nada sabemos ni podemos saber del modo de una existencia en la que en lugar de las relaciones mediatas con Dios y del ser infinito tuviera que haber relaciones inmediatas; en lugar de la expresión simbólica de los contenidos anímicos mediante la construcción gradual del ser vivo, el contenido inmediato o su expresión en la representación de formas ideales. Pero la exigencia, la imposibilidad de pensar, la no conservación de un sujeto que se ha convertido en creador y el sentido del hombre nos justifican para decir: nos es permitido esperar. Decir más, sólo puede ser cosa de la fe. Pero tal vez el no saberlo tenga también su buen sentido (Kant)."

V. Vacío de la historia humana

Si no hubiera inmortalidad surgiría también la siguiente cuestión insoluble: ¿Dónde desaparece toda la riqueza de experiencias, conocimientos e ideas, de virtudes y méritos, de santas intenciones e intuiciones geniales, si sus portadores, al morir, se sumergen irrevocablemente en la nada? (J. Zahn, *Das Jenseits*, 1920, 2.^a edic., 71). Todo el mundo del espíritu tendría entonces peor suerte que el de la materia y el de la energía. Pues la materia y energía se conservan, mientras que las posesiones y bienes espirituales desaparecerían. No se puede decir que son heredadas o que siguen actuando en la humanidad por misteriosos caminos. Pues como la historia nos muestra, no tenemos garantía alguna de que las generaciones siguientes hereden los conocimientos y virtudes de las precedentes. Parece más bien que la historia humana retrocede, desde el punto de vista espiritual y moral, a medida en que avanza su técnica. Aunque no fuera cierta tal decadencia, cada generación tendría que adquirir de nuevo los conocimientos y las virtudes para poseerlos. Además, los esfuerzos morales y las visiones intelectuales están indisolublemente vinculados a sus portadores y no pueden, por tanto, ser transmitidos de modo alguno, ya que en ello no se trata del contenido de lo conocido y adquirido, sino del acto de conocer o forcejear por la virtud.

VI. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (*Summa contra los gentiles*, libro II, cap. 55) resume de la manera siguiente las reflexiones que fundan el convencimiento de la inmortalidad: "Es imposible que un deseo natural sea vano, "pues la naturaleza nada hace en balde". Mas cualquier ser inteligente desea una

existencia perpetua no sólo en atención a la especie, sino también en atención al individuo. Lo que se demuestra de esta manera; en ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión; así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad. En otros, sin embargo, no procede de la aprehensión, sino de la simple inclinación de sus principios naturales, que en algunos se denomina "apetito natural"; de este modo, lo pesado tiende a estar abajo. Pues de ambas maneras se encuentra en las cosas el deseo natural de ser. Y prueba de ello es que no sólo las que carecen de conocimiento resisten a los elementos de corrupción en virtud de sus principios naturales, sino que también los que tienen conocimiento resisten a los mismos en conformidad con su manera de conocer. Las cosas privadas de conocimiento, cuyos principios tienen la virtud de conservar el ser a perpetuidad, de modo que permanecerían siempre las mismas en cuanto al número, desean un ser perpetuo, idéntico incluso numéricamente. Sin embargo, aquellas cuyos principios no poseen tal virtud, sino sólo la de conservar el ser perpetuo según la misma especie, apetece naturalmente de este modo perpetuidad. Semejante diferencia debe encontrarse en aquellos que tienen el deseo de ser con conocimiento del mismo. Así, los que conocen el ser como instante presente, desean el ser como instante presente, y no siempre, porque no aprehenden el ser como sempiterno. Sin embargo, desean el ser perpetuo de la especie, aunque inconscientemente, porque la virtud de engendrar, que a ello se ordena, es antecedente y no sujeta al conocimiento. Por otra parte, los que conocen el ser perpetuo y como tal lo aprehenden deséanlo con natural deseo. Lo que es peculiar de todas las sustancias inteligentes. Luego todas las sustancias inteligentes apetece con natural deseo ser siempre y, por tanto, es imposible que dejen de ser." (Edic. BAC.)

6. *Falsas doctrinas sobre la inmortalidad*

Si volvemos sobre el camino recorrido, podemos decir: la inmortalidad depende de dos realidades, de la personalidad del hombre y de su origen de un Dios personal. No puede ser, por tanto, aceptada en su verdadero sentido cuando no es claramente entendida la personalidad humana o Dios no es reconocido en su carácter personal y creador. El hecho de que casi nunca haya sido plenamente negada es un signo de la profunda e indestructible fuerza con que el hombre anhela una vida que perdure después de su muerte.

1. *Naturalismo*

Cuando se niega la inmortalidad personal, se habla de pervivencia en las obras, en la descendencia, en el pueblo, en el universo, en la fama. Todas las inauténticas e impropias esperanzas de

inmortalidad se basan en una comprensión unilateral y, por tanto, falsa del hombre. Se basan en el materialismo o en el naturalismo, fecundo padre del racismo, o en el monismo. Ninguna de ellas hace justicia a la verdadera esperanza de inmortalidad. Pues ésta exige la pervivencia personal más allá de la muerte (Wenzl, op. cit., página 168).

Hasta qué punto es insuficiente la pervivencia en la fama de la posteridad, es descrito por Dante en la *Divina Comedia* (Purgat. XI): “La fama gime como el viento en los oídos / y cuando va de aquí para allá / el nombre se pierde en todas direcciones. / Te lleve la muerte al sepulcro cuando viejo / o cuando niño balbuciendo “mamá” / la fama sigue igual cuando pasan mil años / que son más cortos frente a la eternidad / que un abrir y cerrar de ojos... / La fama de la tierra es como el verdor de las praderas; / llega y pasa viviendo el mismo sol / y palidece con él, que lo hizo florecer lozano.”

Lo auténtico de estas esperanzas de inmortalidad es sublimado en la verdadera fe en ella.

Al hombre moderno, a diferencia del hombre antiguo y medieval, le es difícil creer en la inmortalidad, y no porque haya progresado sobre las primitivas intuiciones de tiempos anteriores hacia conocimientos más profundos, sino porque se ha ido separando poco a poco de las raíces de la vida hacia su superficie, y ya no es, por tanto, capaz de interpretar el anhelo que fluye desde la profundidad de sí mismo. Con su radical tendencia de autonomía se ha separado sobre todo de su más profundo fundamento de ser, a saber, de Dios, y con ello ha menguado su verdadera comprensión de sí mismo. Se ve a sí mismo y al mundo en que vive como una realidad cerrada en sí y no como una realidad que viene de Dios y tiende a Dios. Así se entiende que haya perdido en gran medida la fe en la inmortalidad personal y la haya sustituido por inauténticas esperanzas de ella. La más fatal y destructora expresión de ese inauténtico anhelo de inmortalidad es el nacionalismo con el ídolo de una comunidad terrena eterna.

II. *Poesía clásica*

Dada la profunda separación del hombre respecto a su más hondo fundamento de existencia, se comprende que incluso pensadores de gran penetración para el misterio del hombre hayan sido en este punto víctimas de una ilusión. Citemos como ejemplo algunos

clásicos alemanes. En ellos encontraron clara expresión las esperanzas de inmortalidad secularizadas e intramundanas. En la época clásica son resumidas, continuadas y configuradas de modo decisivo para la posteridad, es decir, para el siglo XIX todas las anteriores representaciones inauténticas y mundanas de la inmortalidad (H. Thielicke, *Tod und Leben*, 1946, 2.^a edic., 47 y sigs.). Göthe ve el sentido de la vida en la acción continua, que avanza de obra en obra con su dicha y su tormento. Quien se esfuerza siempre anhelando cumple el sentido de la existencia. Cierto que la muerte pone fin al avance impetuoso del individuo, pero lo que el hombre crea no perece con su vida individual, sino que permanece. Fausto construyó el dique contra la invasión del mar, ganando con ello una faja de tierra para la vida. La hora de la muerte es a la vez para Fausto el momento en que el dique se levanta ante sus ojos como comparación de la vida y de la indestructible actividad contra la marea amenazante. El dique obligará a los habitantes de la costa a seguir viviendo como Fausto. Pues en la lucha contra los elementos enemigos tendrán que conquistarse diariamente la libertad y la vida. El dique se convierte así en la encarnación continuamente renovada de la combativa voluntad de vida. Cuando tiene que morir, Fausto puede entonar a la vista de su obra un cántico de triunfo: “La huella de mis días terrenos no puede perecer en los eones” (*Fausto*, II parte, V, 5). No perece porque su obra pervive. La inmortalidad no es, por tanto, concedida a un yo, sino a un *lo*, a una cosa. Cierto que también el dique acabará algún día. Pero incluso entonces permanecerá la inmortalidad. Pues el dique es la imagen de la vida que perece, pero que se recupera de nuevo combatiendo. El acto de la conquista, y no lo conquistado, es lo verdaderamente impercedero. “Sólo merece la libertad y la vida quien tiene que ganarse diariamente” (*Fausto*, II parte, V, 5). Fausto es, por tanto, inmortal porque su vida de lucha, de búsqueda y peregrinación es una imagen de la vida que existirá continuamente. En la vida de Fausto se refleja el ritmo de la vida inmortal. La inmortalidad a que Goethe se refiere es, por tanto, una inmortalidad dentro de este mundo. No afecta a su personal mismidad de hombre, sino a su carácter simbólico. Fausto se hace inmortal perdiendo su personalidad. Esta es indiferente. Sólo es importante lo que representa. A Fausto no le es concedida la inmortalidad en sentido propio.

III. *Filosofía idealista*

Del mismo modo hay que valorar la concepción de la inmortalidad de la filosofía idealista. Según Hegel, la historia humana es la autorrealización del espíritu absoluto. El individuo no es más que un grado transitorio, una fase de la evolución. Sólo sirve para avanzar un paso en la realización del espíritu absoluto o de la idea. Una vez que ha cumplido esta tarea, su existencia individual se hace absurda. Es tiempo de que perezca sin retornar jamás. Si perdurara más de su tiempo, sería un impedimento para el desarrollo del espíritu. Vuelve a hundirse en lo universal y, con ello, es negado y sublimado no en su existencia individual, sino en su valor simbólico y de sentido para la totalidad. Esta visión del individuo desconoce el carácter personal del hombre y, por tanto, la seriedad de la vida y de la muerte. La muerte no es vista como fin radical. En el morir, el espíritu absoluto que avanza por medio del hombre individual se libra de su limitación individual. Con ello penetra más profundamente en sí mismo. La muerte sirve, por tanto, para el progreso del espíritu del mundo, no para la plenitud del hombre individual. Es la forma más extrema en que el individuo aparece al servicio de la totalidad y pierde en ello su propia existencia.

Esta función del espíritu humano es descrita con extrema claridad por Schopenhauer (*Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Lebens an sich*, edic. Frauenstädt, III, páginas 547 y sig.): “Y todo dura sólo un momento y se apresura hacia la muerte. Las plantas y los insectos mueren al fin del verano, el animal y el hombre después de pocos años; la muerte amenaza incansable. Prescindiendo de ella y haciendo como que nada ocurriera así, todo está en su lugar y en su sitio como que todo fuera inmortal. En todo tiempo florecen y reverdecen las plantas, susurra el insecto, existen el animal y el hombre en inmarchitable juventud y las cerezas mil veces familiares aparecen cada verano a nuestra vista. También los pueblos están ahí como individuos inmortales, aunque de vez en cuando cambian los nombres: hasta su acción, sus impulsos y sufrimientos son siempre los mismos; aunque la historia siempre propone algo nuevo que contar, pues ésta es como el caleidoscopio que a cada movimiento muestra una nueva figura, aunque siempre tenemos lo mismo ante los ojos. Y esto se impone, por tanto, irresistiblemente como idea de que todo nacer y perecer no alcanzan el verdadero ser de las cosas, sino que éste permanece

intacto y es, por tanto, imperecedero y de que todo lo quiere existir perdura realmente y existe sin fin. Según esto, en cada momento dado existen juntos todas las especies de animales, desde los mosquitos hasta los elefantes. Muchas miles de veces se han renovado ya, y a pesar de todo siguen siendo los mismos. Nada saben de los semejantes que vivieron antes de ellos o vivirán después; es la especie la que vive siempre y en la conciencia de su inmortalidad y de su identidad consigo misma los individuos existen y están contentos. La voluntad de vivir se manifiesta en presencia infinita, porque es la forma de la vida de la especie, que no envejece, sino que siempre permanece joven. La muerte es para ella lo que el sueño para el individuo o el parpadeo para el ojo, en cuya ausencia eran reconocidos los dioses hindúes cuando se manifestaban en figura humana. Lo mismo que a la llegada de la noche desaparece el mundo, sin dejar de existir un momento, aparentemente perecen el hombre y el animal con la muerte, e inmovible también perdura, a pesar de ella, su verdadero ser.”

También en la variación materialista de la dialéctica hegeliana hay una inmortalidad. Consiste en la conservación de la materia y de la energía. Aquí se pierde definitivamente la dignidad personal del hombre.

IV. *Filosofía existencial*

Mientras que en los sistemas filosóficos idealistas la inmortalidad no es tomada en serio, porque no es tomada en serio la personalidad humana, en la filosofía existencial la unicidad y personalidad del hombre son acentuadas con tal intensidad, que el péndulo oscila hacia la parte contraria, hacia el campo del error, después de pasar el auténtico centro. Según esta filosofía, la muerte significa la suprema revelación y realización de la existencia humana individual y única. Desempeña tal función porque es el fin radical, y con ello arroja al hombre sobre sí mismo. La filosofía existencial no quiere alargar la vida humana más allá de la muerte, precisamente por esa función de la muerte. Debido a la seriedad última de la muerte se niega a mirar más allá de ella. Jaspers (*Philosophie II*, pág. 225) explica que la seriedad de la muerte es puesta en peligro y anulada, si no es entendida como el límite absoluto de la vida, como el muro en que tropieza ineludiblemente la vida. Sólo quien vea así la muerte será obligado por ella a la máxima intensificación

de la vida. El continuo peligro de la vida frente a la muerte significa, según Jaspers, una llamada al hombre para que configure esencialmente su vida en todo momento y supere así la prueba antes de la muerte. La vida es importante o inútil no por el contenido de que está llena, sino por la disposición de ánimo y la fuerza del compromiso. En el compromiso incondicional realiza el hombre las posibilidades que le son dadas. En la muerte se apodera de las últimas y extremas posibilidades de su autorrealización. Por ella alcanza la totalidad de la vida. La muerte causa así la plenitud de la vida, pero al precio de destruirla. Muerte y plenitud se pertenecen esencialmente. Si la vida perdurara más allá de los límites de la muerte, se negaría sentido y seriedad a la misma muerte. Sólo quien entiende la muerte como la suprema y última plenitud es obligado por ella a la extrema intensificación de la vida.

La filosofía existencial está justificada frente a la depreciación idealista de la muerte y de la inmortalidad, cuando ve garantizada por la muerte la unicidad de la vida humana. Pero también ella cae por su parte en considerar poco en serio la muerte. Pues si la muerte es la suprema y última posibilidad de la vida y no hay puertas ni ventanas que conduzcan más allá de ella, es en definitiva indiferente el grado de intensidad que alcanza la vida. Se sumerge en la nada y pasa sin dejar huella alguna tras de sí. En último término no hay, pues, ninguna diferencia entre la vida que se queda vacía e incompleta y la vida que encontró su suprema culminación en la muerte, entre la vida del santo y la del granuja. La muerte lo iguala todo. Con ello se convierte en inofensiva. Además, las últimas y supremas posibilidades del hombre quedarán incumplidas, si por radicalizar la muerte se niega al hombre la entrada a la plenitud de vida en Dios. Si más allá de la muerte se alza Dios como suprema realidad del hombre, a la vida y a su intensificación le están ofrecidas posibilidades que traspasan incomparablemente todas las posibilidades mundanas. Cuando Dios es la medida de la intensificación de la vida humana, toda vida mundana parece indigente y raquítica. Si estas posibilidades son tomadas tan en serio como que fueran las últimas, se asemejará al comportamiento del niño que toma a sus juguetes tan en serio como sólo merece el mundo de los mayores. Quien renuncia a la perduración más allá de la muerte no puede hacer más que convertir en espuma su vida contra las paredes de este mundo, contra su resistencia y dureza. Pero quien hace pasar su vida hasta la orilla de Dios puede elevarla en indefinida intensificación hasta la realidad infinita y sublime de Dios

y más allá de toda problemática. Los santos son ejemplos de ello.

A ello se añade otra cosa: la fe en la pervivencia después de la muerte no significa, como creen los filósofos existencialistas, quitar seriedad a la muerte, sino que implica la llamada más urgente a la suprema plenitud de la vida. Mientras el que sólo cree en el mundo ve en la muerte un fin que iguala a todos los hombres, quien espera en la inmortalidad ve en ella la decisión de su destino eterno. La muerte le abre acceso a la suprema intensificación de la vida, pero también a su definitivo fracaso. Por eso se ve llamado a un esfuerzo extremo para ganar el paso de la muerte. El reino de los cielos padece violencia. El anhelo de la filosofía existencial se cumple, por tanto, en la auténtica fe en la inmortalidad, sin que la vida humana tenga que ser forzada a la inmanencia de este mundo.

APARTADO 3.º

FUNDAMENTO Y SENTIDO DE LA MUERTE

En el actual orden salvífico, la muerte es una consecuencia del pecado (dogma de fe).

1. *La revelación del fundamento y sentido de la muerte*

a) El Concilio de Trento (sesión 5, 1456) declara sobre este tema: “Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y justicia en que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo el poder de aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, del diablo, y que toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fué mudada en peor, según el cuerpo y el alma: sea anatema.

Si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia; que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no para nosotros; o que

manchado por el pecado de desobediencia sólo transmitió a todo el género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado" (*Rom.* 5, 12) (D. 788, 789; véase también D. 793; 1.101; 175).

b) La Escritura atestigua la procedencia de la muerte a partir del pecado en el *Génesis*. Al principio de su historia el hombre recibió de Dios la promesa de que a pesar de su carácter de criatura sería preservado de la muerte (dones preternaturales). Poseyó, como dice San Agustín, (*De genesi ad literam*, VI, cap. 25, núm. 36), el *posse non mori*, la bienaventurada posibilidad de no morir (cfr. volumen II, § 132). Por la promesa divina ni era necesario que las leyes fisiológicas fueran invalidadas ni que los hombres continuaran sin fin su vida sobre la tierra. La promesa divina implicaba más bien que las leyes naturales, bajo el imperio de la gracia divina, se cumplieran de forma que condujeran a una transformación, pero no a la muerte en el sentido de nuestra experiencia, es decir, no a la disolución a menudo tan dolorosa, prematura y aparentemente absurda, que llamamos muerte. Mediante un proceso inmediatamente precedente del hombre mismo habría alcanzado la forma corporal sólo accesible en el actual plan salvífico mediante la resurrección de los muertos. Como Dios, la Vida, hubiera podido imponerse sin resistencia alguna sobre el hombre a El unido, al hombre le habría sido concedida en un misterioso proceso de transformación la participación perfecta en cuerpo y alma de la plenitud de vida y poder existencial de Dios. La existencia resucitada hubiera sido, según la promesa divina, la inmediata coronación de cada vida particular sin necesidad de pasar por la catástrofe de la muerte. Lo prometido en el actual plan salvífico como plenitud de toda la historia, hubiera sido sin el pecado la plenitud de la vida individual.

La promesa de Dios estaba vinculada a una condición, a saber, la obediencia del hombre. "Y le dió este mandato: de todos los árboles del Paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás" (*Gen.* 2, 16-17). Los hombres son requeridos, por tanto, a entender y aceptar la vida como continuo regalo de Dios. Sólo la poseerán recibéndola con continua disposición y abertura para Dios en un fluir interrumpido. La libertad de la muerte esta-

ba, por tanto, vinculada al comportamiento del hombre, a su modo de encontrarse con Dios. En la relación del yo humano con el tú divino debía decidirse la vida y la muerte en la historia e incluso en el cosmos. Se decidió a favor de la muerte, porque el hombre no cumplió la condición de su libertad de la muerte. Los hombres se rebelaron contra Dios. De cualquier modo que se interprete el primer pecado, fué el intento de configurar con soberanía apartada de Dios e incluso atea la vida que sólo es posible como regalo de Dios. Los hombres quisieron tomar en sus manos su propia vida y hacerla con las fuerzas terrenas sin ayuda de Dios. Quisieron agradecerla a sus propios esfuerzos. Su anhelo de autonomía tuvo éxito, pero tuvieron que pagar un alto precio. Perdieron precisamente lo que querían alcanzar: la vida abundante e inmortal. Según *Gen. 3, 19*, dice Dios al hombre que había pecado: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás.” La libertad de la muerte se perdió para siempre. No volverá a ser alcanzada jamás dentro de la historia. Esto se expresa en la Escritura diciendo: “Y Dios arrojó al hombre del jardín del Edén y puso delante un querubín que blandía flameante espada, para guardar el camino del árbol de la vida” (*Gen. 3, 23-24*).

Lo que cuenta el *Génesis* corresponde a un proceso histórico (D. 2.133). Su narración no sirve para explicar en un ejemplo típico el sentido de la muerte humana. Quiere descubrir más bien el origen de la muerte y con ello revelar su sentido. Sin pecado no existiría la muerte. Esta tesis representa el fundamento de la Historia Sagrada del AT y NT.

La decisión del primer hombre fué fatal para toda la historia humana, porque en esta decisión tienen parte todas las generaciones siguientes. También participan, por tanto, del destino de muerte. “Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado” (*Rom. 5, 12*, según el texto primitivo). La muerte alcanzó por el pecado de uno el imperio sobre todos (*Rom. 5, 15, 17; 8, 10; I Cor. 15, 21*). La estrecha relación de la muerte con la rebelión contra Dios se ve especialmente en el hecho de que, según el testimonio de la Escritura, es expresión y signo del imperio del demonio. La muerte es el instrumento con que el Príncipe de este mundo esclaviza a los hombres (*Gen. 3; Sab. 2, 24; Io. 8, 44; Hebr. 2, 14*).

Los teólogos no están de acuerdo al contestar a la cuestión de

si la muerte fué impuesta desde fuera sobre el pecador de forma que fué un castigo tal vez especialmente doloroso por el pecador, o si es expresión o manifestación de la existencia pecadora del hombre mismo, es decir, si está en una relación meramente externa con la existencia pecadora del hombre o tiene con ella una relación intrínseca y en cierto modo natural. Se pueden dar razones para ambas opiniones. Sin embargo, el poder de la muerte y la seriedad de la amenaza divina de muerte aparecen con más claridad suponiendo la segunda hipótesis. La relación interna entre la muerte y el pecado puede entenderse de la manera siguiente. Sólo existe la vida en la participación del poder vital de Dios. La vida sustraída al ataque de la muerte sólo es posible como regalo continuo de quien lleva la vida en sí mismo. Cuando el hombre rechaza el poseer la vida como regalo de Dios se entrega a la única posibilidad de vivir. Al apartar de sí a Dios, aparta de sí la vida. En el apartamiento de Dios sólo hay, por tanto, muerte. No es, por tanto, de admirar que el rebelde contra Dios esté destinado a la muerte. Más bien es un misterio inescrutable que el pecador pueda seguir viviendo. ¿Cómo puede existir el hombre cuando rechaza el fundamento de la existencia, el Dios vivo? Este misterio fundamental de la existencia pecadora está latente en toda la vida del pecador. La criatura sólo puede vivir de Dios. Pero el pecador no quiere vivir de Dios. Nace entonces la impenetrable dialéctica de que también quien rechaza a Dios es conservado por Dios. En la muerte alcanza actualidad visible la terrible situación del pecador. La muerte es un destino apropiado al pecador. Revela el más íntimo desorden de la vida humana, la contradicción del hombre con su fundamento de vida y existencia y, por tanto, la contradictoriedad imperante en el hombre mismo. La muerte desenmascara al hombre como pecador.

Si existe esta relación intrínseca entre la muerte y el pecado, se puede decir que el hombre se condenó a sí mismo a muerte. Es su propio sepulturero. Por el pecado provocó la muerte como modo de su vida. Por otra parte, se entiende mejor que Dios creara sólo la vida, pero no la muerte. Sin embargo, Dios confirmó la humana autocondenación a muerte. La muerte es, por tanto, a la vez un juicio de Dios sobre el hombre pecador. En la muerte humana Dios revela que sólo hay vida en comunidad con El, que sin El el hombre no puede vivir, sino sólo morir.

La muerte es, por tanto, más que un mero proceso biológico y algo distinto de él. También lo es. Por la interpretación de la muerte ofrecida en la Sagrada Escritura no son depreciadas las le-

yes biológicas, que por su parte se estructuran conforme a leyes físico-químicas. La auténtica interpretación de la muerte por la Escritura no es un cuento de hadas incompatible con los conocimientos naturales. Las leyes conservan su validez. Su carácter inviolable es precisamente garantizado. Pero en el imperio de las leyes naturales se cumple un misterio que no puede ser comprobado por la experiencia ni por el experimento. Los procesos biológicos y físico-químicos son en cierto modo el recipiente que recoge el juicio divino sobre el pecador humano. En la muerte el hombre experimenta a la vez, al sentir sus propios límites, su contraste con Dios que es la vida. En la muerte presiente lo que es por sí mismo cuando se aparta del cobijo del divino amor: un ser entregado a la muerte. En la muerte el hombre es continuamente remitido a los límites que quiso traspasar al rebelarse orgullosamente contra Dios. También aquí ocurre lo que tantas veces encontramos: en el orden inferior se realiza el superior, que ha tomado al inferior a su servicio. La actividad del espíritu cualitativamente distinto del cuerpo se estructura, por ejemplo, en un acontecer corpóreo. Y de modo semejante los procesos físico-químicos del morir son el modo en que Dios se apodera del hombre pecador.

La muerte es, por tanto, el sueldo del pecado (*Rom.* 6, 23). Este le da su aguijón (*I Cor.* 15, 21; *Sant.* 1, 15). En la muerte se manifiesta un destino que cala más hondo que la mera disolución corporal. La muerte es síntoma de una ruina que llega a la raíz de la existencia humana: de la enemistad con Dios. Es expresión precisamente de un acontecimiento "antinatural", a saber, contra la naturaleza en gracia del hombre. En cierto sentido es, por tanto, hasta antinatural. No debía serlo. Contradice el original plan creador de Dios.

La repugnancia que el hombre siente frente a la muerte es, por tanto, justa. En ella se denuncia la conciencia humana de que la muerte es un extraño en el orden de vida querido por Dios, de que es un enemigo (*I Cor.* 15, 21), de que es el enemigo del hombre. La angustia ante la muerte es, por tanto, más que el temblor ante el fin corporal. Es el terror ante el Dios santo que juzgará al hombre. Se podría decir que, según la doctrina de la Escritura, la muerte es también expresión y signo del pecado personal, grave (no perdonado) (*Rom.* 2, 32; 7, 9. 10; 8, 13; 6, 16. 21, 23; 7, 5; 8, 2; *Sant.* 1, 15), que procede del pecado original y de la concupiscencia. Los pecados personales aparecen así como raíz secundaria de la muerte, mientras que el pecado original es su raíz primaria (en

el próximo capítulo explicaremos cómo la salvación por Cristo cambia el destino mortal del hombre).

Vemos por tanto que la muerte procede de una raíz ontológica y de otra histórico-sagrada: del carácter de criatura del hombre y del poder del pecado (*Hamartia*). Tiene por tanto doble aspecto. Es signo de la finitud y signo de la pecaminosidad del hombre. Sin embargo, el elemento ontológico sólo podía hacerse grave por obra del histórico-sagrado. Véase la disertación de St. Otto *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff una zur Denkform Tertulians* (1958).

2. Interpretación extrabiblica de la muerte.

En esta interpretación se aparta de la muerte toda glorificación e inofensividad. Es descubierta más bien en todo su abismo. Tal comprensión de la muerte no aparece fuera de la Revelación. En la periferia de la *Sagrada Escritura* la muerte es valorada como un proceso natural, deseable a veces y con frecuencia digno de maldición. La antigua concepción occidental se expresa en la antigua saga babilónica de Gilgamesch. Gilgamesch clama: "Desearía no ver la muerte que temo", y se le responde: "Gilgamesch, ¿a dónde corres? No encuentras la vida que buscas. Cuando los dioses buscaron a los hombres instituyeron la muerte para los hombres; pero tomaron la vida en sus manos."

Tampoco en Egipto ni en Grecia existió la idea de que la muerte era un castigo y por tanto algo no natural. Hasta los dioses tenían que morir, aunque nadie se atrevía a reprocharles nada. Con ello es compatible el hecho de que la muerte fuera sentida como una pesada carga. Cuando la muerte les aparece a los griegos como un poder extraño es que expresan como tantas otras veces un sentimiento humano general de la vida. Hölderlin se muestra como un hombre alimentado de espíritu griego y viviendo a la vez de la atmósfera del cristianismo, cuando con ocasión de la muerte de la mujer de su amigo Neuffer le escribe (Edic. M. Schneider, IV, página 98): "No puedo pensar en la muerte cuando nuestro corazón, lo mejor en nosotros, lo único que todavía vale la pena de ser escuchado, llora con todos sus dolores por la existencia. Que me perdone el Dios a quien recé cuando niño, pero yo no comprendo la muerte en su mundo." El sobrio sentido de los romanos se expresa también en que no vieron en la muerte ningún castigo, sino una

ley natural que imperaba sobre todos los hombres (Séneca, *Diálogos* XII, 13, 2).

Que la muerte es un juicio divino, lo sabe el hombre por la Revelación, no por sus propios esfuerzos intelectuales. Sin embargo, cuando la Revelación le descubre las tinieblas de la muerte comprende por qué la naturaleza humana se resiste a morir, por qué le parece antinatural; y, sin embargo, no puede huir de ella.

La monstruosidad de la muerte y su carácter de castigo y juicio es confirmada por nuestra experiencia de dos modos: En la absurda muerte prematura y en los asesinatos que los hombres y los pueblos se aniquilan mutuamente. La historia humana está llena de los gritos de muerte de los asesinados y muertos. El hombre que quiso poseer la vida con autonomía frente a Dios y la perdió lejos de Dios, siente por una parte la muerte como enemigo y por otra cae bajo su imperio, de forma que no sólo muere de hecho, sino que se convierte en instrumento voluntario de la muerte (Stauffer, página 54). Violentando su ser hasta quiere a veces, en una perversión característica, la muerte, y se la da a sí mismo y a otros. Por mucho que sienta la muerte como extraña, e incluso cuando ofrece su vida comprometiéndose sacrificadamente, en su voluntad de vivir irrumpe a la vez el amor a la muerte y hasta la predilección por la nada. Así se entiende que en los griegos encontremos, en medio de la alegría de la existencia y del anhelo de vida perduradera, el deseo de morir.

El orgulloso Aquiles declara por una parte en el reino de las sombras del Hades que preferiría ser siervo de gleba de un pobre labriego a reinar sobre todos los muertos. En Eurípides clama Ifigenia: "Contemplar la luz del día es lo más dulce, para los hijos de los hombres y el Hades una nada. / Quien desea la muerte para sí es verdaderamente un loco: / mejor una mala vida que una bella muerte." Por otra parte, encontramos bastante difundido el cansancio de la vida. Aparece sobre todo desde el siglo VI. Puede haber sido causado por las graves tribulaciones exteriores. Pero los acontecimientos externos parecen no haber hecho más que desatar lo que era propio del temperamento griego. En el siglo VI antes de Cristo declara Teognis: "No haber nacido y no ver los rayos punzantes del sol es lo mejor de todo para los terrenos; pero si se ha nacido, lo mejor es entrar lo antes posible por la puerta del Hades, echar sobre sí mucha tierra y yacer tranquilamente." Estos pensamientos acompañan continuamente al pueblo griego, a veces contradichos, pero continuamente renovados. Sófocles, muerto en 406/5) hace

hablar a Antígona en la tragedia del mismo nombre “Morir prematuramente me parece ganancia. / Y para todo el que sufra como yo / la muerte prematura no es más que salvación, / que me alcance la muerte no es para mí doloroso.” Ciertamente que sus palabras suenan de distinto modo cuando se dispone a dar el último paso. “Vedme, ciudadanos de la patria, cómo recorro el último camino, cómo veo la luz del sol por última vez. Jamás volveré a verla.” El coro de la tragedia subraya este acorde anímico cantando: “¿Quién es tan loco que desee morir?” En la tragedia *Edipo en Colono* irrumpe con mayor fuerza todavía el anhelo de muerte. En un canto del coro se dice: “Quien desea vida larga / sobre la medida justa / locura alberga su corazón. / Seguro es esto y clarísimo. / Mucho acarrea la vida larga / que está más cerca del dolor. / Placer jamás encontrarás, / si uno vive más de lo justo. / El único que ayuda es el que a todo igual fin / da, el Hades. Sin cántico nupcial, / sin canciones, mudo lo hace. / La muerte es el fin. / No haber nacido es lo mejor; / pero si vives ya, apresúrate a volver / allá de dónde viniste / que es después lo mejor.” Eurípides (muerto 407/6) hace hablar a la heroína Polyxene: “Sin llorar me aparto de la luz del día y entrego mi cuerpo al Hades.” Entre los romanos se hacen más solemnes todavía tales himnos de alabanza a la muerte. Séneca, que como antes vimos, ve en la muerte un proceso natural, la ensalza como la dicha máxima. “Nada hay tan engañoso como la vida del hombre, nada tan insidioso. Por Hércules, nadie se la hubiera hecho regalar de haber tenido noticia. Si la mayor dicha es no haber nacido, después de ella la mayor es morir joven y terminar rápidamente.” Hasta se supera diciendo: “Toda vida es una condenación.” Aquí se expresa la más aguda oposición a la revelación viejotestamentaria de la muerte. Tales voces sólo son explicables cuando la muerte ha corrompido ya el sentimiento de la vida del hombre (Leipoldt, obra citada, págs. 106 y sigs.).

También desde este punto de vista se entiende la mística y extática de la muerte que irrumpe en el barroco. En el amor del hombre por su propia muerte alcanza el dominio que ella ha alcanzado sobre él su máxima culminación. La muerte se ha apoderado del ser y de la vida humanas y a la vez ha alcanzado en lo más íntimo el sentimiento humano de la vida. Se manifiesta en todos los estratos del hombre. Dios es completamente distinto. “Que Dios no hizo la muerte; ni se goza en la perdición de los vivientes” (*Sab.* 1, 13; *Cfr.* 2, 24; *Ezq.* 18, 23). Dios ama la vida. Sólo El existe en sentido pleno y perfecto. Por eso sólo pueden amar la vida en sentido pro-

pio los que aman a Dios. Véase Joh. Leitpoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1942. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929. K. Prümhn, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1943. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., 1941-1950. O. Kern, *Die griechische Religiosität*, 3 vols., 1930-38.

APARTADO 4.º

LA MUERTE COMO PARTICIPACION EN LA MUERTE DE CRISTO

1. *La muerte de Cristo*

a) Cristo transformó toda la vida y por tanto también la muerte, que pertenece a ella. En Cristo, el logos divino tomó sobre sí el destino humano. Por el hecho de que la persona del logos divino se apropió de la naturaleza humana hasta el punto de convertirse también en fundamento de su existencia, el Hijo de Dios asumió el destino mortal propio de la vida humana. De suyo el Hombre Jesucristo no estaba obligado como los demás a la muerte, porque no estaba como ellos en la serie de las generaciones, es decir, en la serie de los pecadores. El Hombre Jesucristo era en su más íntima sustancia personal absolutamente viviente, era incluso la vida misma, porque su persona era divina y era, por tanto, la vida personificada. Pero el yo divino de Cristo, al ser portador de todas las acciones de la naturaleza humana, se sometió a la ley de la muerte obligatoria para todo hombre. San Pablo razona este hecho diciendo que Cristo tomó sobre sí los pecados de los hombres. Hasta no se horroriza de decir que Cristo se hizo pecado por todos nosotros, es decir, en lugar nuestro, en representación de nosotros y por nuestro bien (*II Cor.* 5, 21). Por eso permitió que ocurriera también en Él la muerte que proviene del pecado. Se sometió incondicionalmente al juicio de muerte infligido sobre la humanidad pecadora, al mandato paternal de soportar el destino humano hasta las últimas consecuencias para transformarlo. La muerte no le llegó, por tanto, como una contrariedad o como una inevitable fatalidad. Su muerte fué más bien una acción, la acción de la entrega sin reservas.

b) Si queremos explicarla más exactamente podemos entenderla desde Dios y desde el hombre. Vista desde Dios, la muerte de Cristo es un juicio como la muerte de cualquier otro, y, sin embargo, esencialmente distinta de la muerte de todos los demás. Cristo, que tomó sobre sí los pecados de todos, fué enviado a la muerte por el Padre, a una muerte en la que se hacía justicia sobre todos los pecados de la historia. El horror y la ignominia de su condenación fueron la expresión externa de la seriedad de su juicio que en su muerte hacía Dios mismo misteriosamente sobre El convertido en pecado por todos nosotros, y en El sobre la humanidad. En ella se revelaba Dios como el santo ante quien el hombre no puede subsistir. Sin embargo, Dios no es un Dios de tormento y de muerte, sino que es el amor, y todo lo que hace está por tanto sellado por el amor (*I Jo.* 4, 7). El juicio que el Padre hace en la muerte de Cristo fué, por tanto, un juicio de amor. El amor que se manifiesta en ella es un amor al Hijo y al mundo. El amor al Hijo tendía a que el Padre le introdujera mediante la muerte en la gloria que había tenido junto a El antes de que el mundo existiera y de la que se había desposeído (*Jo.* 17, 1-5; *Phil.* 2, 7). El amor al mundo se expresa en estas palabras: “Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna” (*Jo.* 3, 16). El amor que Dios es se manifestó de modo que el Padre no entregó a la muerte a cualquiera, sino a su unigénito Hijo muy amado, para que en El se cumpliera y agotara toda justicia que el hombre había merecido. Por eso quien se une a El no será ya alcanzado por la justicia condenatoria. En la muerte del Hijo se hizo presente en el mundo el amor del Padre, o mejor el amor que es el Padre, de forma que quien se entrega a la esfera de influencia de este muerte—en la fe y en los sacramentos—entra a la vez con ellos en el campo de acción del amor salvador y plenificador (por ejemplo, *Rom.* 6, 1-11).

Vista desde el hombre, la muerte de Cristo es obediencia al Padre. Mientras que los primeros hombres quisieron construir en su autonomía antidivina y vida apartada de Dios, Cristo al morir se sometió a Dios Padre hasta la última posibilidad y le dejó que dispusiera de su vida del modo más radical. Con ello lo reconoció como Señor absoluto que tiene poder sobre la vida del hombre. A la vez lo afirmó como el santo ante quien el pecador no puede existir, sino que tiene que perecer. Así devolvió al Padre el honor que le habían quitado los hombres y que le era debido como a Señor santo. La

muerte de Cristo fué, por tanto, adoración hecha carne, y por ser adoración, expiación y satisfacción.

Su muerte, por ser obediencia al amor, fué a la vez una respuesta de amor. Fué obediencia amorosa y amor obediente. Cristo aceptó la llamada del amor del Padre y dejó que el Padre lo llevara a la gloria de Dios. El amor que él realizó en la muerte se dirige también a los hombres. Se entregó por muchos (*Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 19; *Mt.* 26, 28).

Que la muerte fué vuelta a la gloria del Padre y entrega de su naturaleza humana al Padre, se manifiesta en la Resurrección. En ella el cuerpo revivido de nuevo se convirtió en expresión de la gloria de Dios presente en El y, por tanto, en cuerpo humano en el sentido más pleno. La muerte se revela así como poderoso transformador. Cristo alcanzó en su muerte el modo de existencia del *kyrios*—como se dice repetidamente en las *Epístolas paulinas*. Fué elevado a una forma de existencia que está más allá del dominio de la muerte.

c) Resumiendo, podemos decir: en la muerte de Cristo, Dios se impuso perfectamente como Señor, como el Santo, como el Amor, en la medida que podría imponerse y revelarse en la creación. La imposición de Dios en la creación significa la imposición del divino poder de vida en ella. Para el hombre tiene, por consecuencia, la salvación, la transformación hacia una vida perfecta, libre del pecado y de la muerte. La Sagrada Escritura llama a este estado reino de Dios. En la muerte de Cristo se impuso el reino de Dios en la máxima forma posible en la creación. En ella fué creada en la creación la vida en su máxima intensidad.

Como Cristo es el centro y a la vez la culminación de la creación, su muerte, como hemos indicado muchas veces y explicado antes, tuvo profundas consecuencias para los hombres e incluso para todo el mundo Cristo murió como primogénito de la creación. Murió como representante de la humanidad e incluso del cosmos (cfr. vol. IV, § 169 a). La creación ofreció a Dios Padre, por medio de Cristo, su cabeza, amor y adoración incondicionales. Cristo alcanzó la vida corporal en la gloria de Dios como primogénito entre muchos hermanos (*Sant.* 1, 18; *I Cor.* 5, 17). El poder de la muerte fué quebrantado por su muerte para toda la creación. En el futuro no reinará ya la muerte, aunque pertenezca todavía a la creación, sino la vida (*I Cor.* 15, 54-56). En todo el cosmos se infundieron las fuerzas de gloria y resurrección que partían y se extendían des-

de el cuerpo glorificado del Señor. Hasta su segunda vuelta son gérmenes escondidos. Sin embargo, pertenece a las convicciones fundamentales de la Sagrada Escritura que el actual mundo sometido a la caducidad experimentará un proceso de transformación en el que se asemejará al modo de existencia de Cristo (por ejemplo, *Rom.* 8, 29; *II Cor.* 3, 18). Véase vol. III, §§ 156, 158).

La muerte y resurrección de Cristo causaron, por tanto, una nueva situación en el mundo. Ya no reina más la muerte, signo de la ira divina, sino la vida signo de la divina gracia.

Karl Rahner (*Zur Theologie des Todes*, en: *Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft*, edit. Al. Jores 3 (1949) 8-112), intenta explicar esta relación de la manera siguiente: en la muerte logra el hombre, en cuanto persona espiritual, una relación abierta con la totalidad del mundo. El alma no se convierte al ocurrir la muerte en ultraterrena sin más, sino que se hace "pancósmica", aunque su relación con la creación no es, por supuesto, la misma que con su cuerpo. El alma que se abre al universo codetermina la totalidad del mundo, incluso en cuanto fundamento de la vida personal de los demás seres corpóreo-espirituales. En la muerte se funda como determinación duradera del mundo en cuanto totalidad la realidad personal total actuada en la vida y en el morir. El hombre deja tras sí el resultado de su vida como una duradera contribución al real y radical fundamento de unidad del mundo y la convierte así en situación previa de la existencia de los demás. Aplicando estas reflexiones a la muerte de Cristo, se puede decir: "La realidad que Cristo poseyó desde el principio y actuó a lo largo de su vida se reveló en su muerte para todos, fué fundada para la totalidad del mundo, de que viven los hombres como de previa situación existencial, se convirtió en existencial de todos los hombres. El hecho de que el mundo fuera purificado por la sangre de Cristo es verdadero en un sentido mucho más real de lo que a primera vista pudiéramos sospechar. Por el hecho de que Cristo llega a plenitud en su muerte, es decir, a la plena imposición de la gracia divina a su propia humanidad en la glorificación de su cuerpo, esta gracia se convierte a través de su humanidad, que al morir se abrió a todo el mundo, en principio interno del universo y, por tanto, en existencial de toda vida personal" (pág. 110).

2. *La muerte del cristiano como muerte en Cristo.*

El primer llamado a esta transformación es el hombre. Es llamado a participar libre y responsablemente en el destino de Cristo, es decir, en su vida, muerte y gloria. En la participación de la vida, muerte y gloria de Cristo alcanza el hombre la salvación. La participación en la muerte y resurrección de Cristo es fundamentada en el bautismo. De ello da un claro testimonio el Apóstol San Pablo:

“¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza en la muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos en el pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús” (Rom. 6, 1-11). En el bautismo ocurre, por tanto, un morir. El bautizado padece una muerte. Muere al ser alcanzado por la muerte de Cristo. La muerte de Cristo ejerce un poder sobre él. Así se da un golpe de muerte contra su vida perecedera, puesta bajo la ley del pecado. También se puede decir que la muerte de Cristo se hace presente al imponerse en el hombre. Es una *dynamis* presente. A la vez se manifiesta también en el neófito la resurrección de Cristo. Este cae bajo el campo de acción de la muerte y de la resurrección de Cristo. En este sentido se puede decir que el bautizado está injertado en la resurrección y en la muerte de Cristo.

Cuando San Pablo describe el modo de existencia del cristiano con la fórmula “Cristo en nosotros, nosotros en Cristo”, con ello atestigua que el cristiano está en la esfera de acción de Cristo, que el yo del cristiano es dominado por el yo de Cristo. Este ser y vivir de Cristo en el cristiano significa, así entendido, la penetración del cristiano por el *kyrios* que pasó por la muerte, fué sellado por ella para siempre y ahora vive en la gloria. Vol. III, § 182.

El golpe de muerte dado en el bautismo contra la vida perecedera es corroborado en cada sacramento. Pues todos los sacramentos viven de la cruz del Señor. Su muerte actúa en todos ellos desde distintos puntos de vista. Actúa con máxima fuerza en la Eucaristía, ya que en ella y sólo en ella es actualizado el suceso de la cruz como acontecer sacrificial.

Lo que en los Sacramentos ocurre en el ámbito del misterio y,

por tanto, en una profundidad misteriosamente escondida, sale hasta el dominio de la experiencia en los dolores y padecimientos de la vida (*II Cor.* 4, 7-18). Todos los sufrimientos y tormentos se convierten así en modos renovados de la participación en la muerte de Cristo fundada en el bautismo.

Estas diversas formas de participar en la muerte de Cristo alcanzan su plenitud en la muerte corporal. Los Sacramentos y los dolores de la vida son, por tanto, precursores del morir. Lo comenzado en el bautismo, continuado en los demás sacramentos y empujado hasta el ámbito de la historia en los dolores de la vida es llevado a su última plenitud por la muerte corporal. Esta se manifiesta, por tanto, como la última y suprema posibilidad de participación en la muerte de Cristo, posibilidad continuamente anticipada y renunciada por los Sacramentos y por los dolores de la vida. No es el punto final casual o naturalmente ocurrido de la vida caída en caducidad, sino el supremo desarrollo y maduración de lo que fué fundamentado en el bautismo. La muerte está, por tanto, siempre en el punto de mira de quien está unido con Cristo crucificado. Ella es la última posibilidad siempre presente de su vida. Todo el transcurso de la vida está caracterizado por ella.

Quien se incorpora a Cristo por la fe participa en su modo celestial de existencia; para él la muerte pierde su aguijón. Cristo no dió ningún medio físico contra la muerte; la fe en Cristo no es un medio mágico para alargar la vida. La exención de la muerte como forma de vida, que Dios concedió al hombre en el Paraíso, no vuelve, pero gracias a Cristo la muerte adquiere sentido nuevo; se convierte en tránsito a una vida nueva e imperecedera. Por la fe y el bautismo el hombre es incorporado en la Muerte y Resurrección de Cristo y hecho, por tanto, partícipe del poder de su Muerte y de la gloria de su Resurrección; se asemejará a Cristo y estará unido a El, que vive como crucificado y resucitado. Las formas de vida terrenas y caducas reciben en el bautismo golpe de muerte y es infundida germinalmente al hombre la vida cristiforme. En la muerte corporal se manifiesta lo que ya desde el principio estaba en el hombre. La muerte corporal es la terminación y culminación de la muerte que el hombre muere en el bautismo (cfr. § 182), que es un "morir en el Señor" (*Apoc.* 14, 13; *I Thess.* 4, 16; *I Cor.* 15, 15), un morir que no es propiamente muerte, porque quien vive y cree en Cristo no morirá eternamente (*Io.* 11, 26; *II Tim.* 2, 11; *Rom.* 6, 8).

Dice Rahner en la pág. 110 del artículo citado: "Lo que llamamos fe, incorporación a Cristo, participación en su muerte, etc., no es sólo una conducta ética o un referirse intencional a Cristo, sino que es un abrirse a la gracia que perdura en el mundo por la muerte de Cristo y sólo por ella; a la gracia que vence a la muerte y al pecado; a la gracia que justamente por lo que tiene de muerte se convirtió en realidad, que sólo por la libre afirmación de la persona espiritual es aceptada y apropiada de forma que se convierte en su salvación y no en su juicio y justicia reales. Pero como el hombre en su propia muerte toma inevitablemente posición ante la totalidad de su realidad—previamente dada y propuesta a decisión—, su muerte en cuanto acción también es necesariamente postura ante la realidad de la gracia de Cristo, que fué derramada por todo el mundo al quebrarse en la muerte el vaso de su cuerpo."

La muerte del cristiano, por ser un morir en Cristo, realiza el mismo sentido que la muerte de Cristo porque es participación en la muerte de Cristo, no en la plenitud y poder de ésta, sino sólo débil, aunque realmente. De ella podemos y tenemos que decir, por tanto, en sentido aminorado, pero cierto y análogo, todo lo que hemos dicho de la muerte de Cristo. Del mismo modo que hemos intentado entender la muerte de Cristo desde Dios y desde el hombre, podemos también tratar de entender la muerte del cristiano desde Dios y desde el hombre.

En general, la muerte de Cristo revela que la muerte y todos los padecimientos del hombre no son fatalidades basadas en leyes mecánicas o biológicas, sino pruebas de Dios. En los dolores y tormentos de la enfermedad, en los accidentes y padecimientos de la vida, Dios prueba al hombre. Es su voluntad la que actúa en los sucesos de la vida humana ocurridos según leyes mecánicas y biológicas o causados por libres decisiones de los hombres. En ellos el hombre es llamado al destino de Cristo, el Primogénito.

Cuando Dios pone la mano sobre el hombre en la muerte se cumple, como en la muerte de Cristo, un juicio del Santo e Intangible, del Señor sobre el pecador. Dios no revoca el juicio bajo el que puso a la historia humana desde el comienzo. No se deja convenecer a lo largo de los siglos y milenios, como un padre bondadoso, para cambiar su juicio de justicia impuesto al hombre. El hombre tiene que responder a lo que él mismo ha provocado. Tiene que soportar el destino que ha invocado. Dios le trata como a un mayor de edad, como a un adulto que sabe lo que hace. Sin embargo, el hombre puede liberarse del juicio bajo el que padece como pecador, no de forma que le sea ahorrado el destino de muerte, sino realizando ésta con un sentido nuevo. Se concede al hombre que

padezca la muerte en comunidad con Cristo. El juicio cumplido en la muerte se convierte para él en participación del juicio cumplido en la muerte de Cristo. Este juicio se extiende sobre los cristianos. El juicio a que el cristiano se somete en la muerte tiene, por tanto, el mismo carácter que el juicio a que se sometió el Señor mismo. Dios se manifiesta en él como Señor absoluto, como el Santo ante quien el hombre pecador tiene que perecer. La muerte es en la historia humana la inacabable revelación de la majestad y santidad de Dios y el desenmascaramiento del pecaminoso orgullo del hombre. Se levanta como un monumento de Dios en el mundo.

La muerte cumple su tarea manifestando la finitud y limitación, la nadería de la existencia humana. En ella llega al fin la forma de existencia terrena tan familiar y querida para nosotros. No puede ser revocada por ningún poder de la tierra. El fin es irrevocable e ineludible. Por la muerte, el hombre sale para siempre de la historia y del círculo de la familia y de los amigos. La muerte está llena del dolor de la despedida, de una despedida definitiva, ya que al morir desaparecen para siempre las formas terrenas de existencia. Los separados por la muerte no pueden ya tratarse del modo que acostumbraban en la tierra. En ello está la amargura de la muerte. Es aumentada por el pecado. Pues éste da a la muerte su aguijón (*I Cor.* 15, 55). La muerte es una penitencia y expiación impuestas al hombre. En ella el hombre que quiso ser igual a Dios sufre una extrema humillación. El que quiso traspasar sus límites es irresistiblemente revocado a sus límites. Nada puede contra el que le señala los límites. San Pablo alude a este poder aniquilador de la muerte, a su carácter de penitencia y castigo cuando llama a la muerte el enemigo que puede mantener su poder hasta el final (*I Cor.* 15, 26). Esta caracterización de la muerte está dicha completamente en serio.

Sin embargo, la muerte tiene otro carácter para quien muere con Cristo, para aquel en quien se realiza la muerte de Cristo y no muere la desesperanzada muerte de Adán, sino la muerte de Cristo. Lo mismo que la sentencia del Padre sobre Cristo es una sentencia de amor, para quien participa en la muerte de Cristo la sentencia de Dios cumplida en su muerte es un juicio de amor. Con ello la muerte es liberada de su desesperanza. En la muerte llama Dios al hombre, a quien trata como a un adulto y hace sentir, por tanto, las consecuencias de su acción, desde los padecimientos a la plenitud y seguridad de vida que Cristo alcanzó en la Resurrección. En el NT la muerte es interpretada también como vuelta al Padre. En él se invierten las medidas que nosotros solemos usar en la vida corriente.

Los que viven aquí son los peregrinos y viajeros que han levantado sus tiendas en tierra extraña para una estancia transitoria (*II Cor.* 5, 1), los que han pasado la muerte son los llegados a casa. En la muerte llega Cristo como guía de la vida (*Hebr.* 2, 10), como mensajero del Padre, y lleva a los suyos a la gloria en que El mismo vive desde la Ascensión (*Io.* 14, 2; *Hebr.* 3, 6). La muerte sirve, por tanto, a la transformación para una nueva vida (*I Cor.* 7, 31; 5, 17; *Apoc.* 21 y 22). No es por tanto exclusivamente el fin irrevocable, sino también un comienzo nuevo. Es el fin de los modos de existencia percederos, desmembrados y siempre en peligro y el comienzo de la forma de vida para siempre liberada de la caducidad y dotada de seguridad y plenitud. Entre la forma de vida terrena y la que comienza con la muerte hay sin duda una fundamental y profunda diferencia, pero hay también una estrecha relación. Al comienzo iniciado con la muerte no sigue ya ningún fin.

La muerte *en Cristo* es la transformación de una nueva vida. El hombre vive en continua transformación. En la muerte terminan los continuos cambios del hombre, porque la muerte da al hombre su figura definitiva. Hasta cierto punto, esa figura espiritual definitiva aparece también en el aspecto corporal. Cfr. W. Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, 1938; § 129.

Aunque la muerte es el *enemigo* del hombre (*I Cor.* 15, 26), es a la vez su *amigo*; en Cristo se convierte en hermana. Aunque el hombre sea derrotado por ese enemigo, sale vencedor, porque en la derrota gana la plenitud de la vida. El enemigo está al servicio de la vida de aquel a quien hiere. San Pablo, que la llama enemigo sin ningún atenuante, puede decir a la vez: "Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor" (*Phil.* 1, 21-23). Con la misma fe reza la Iglesia en el prefacio de difuntos: "Digno y justo es, en verdad, debido y saludable, que en todo tiempo y lugar te demos gracias, Señor Santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, por Cristo nuestro Señor. En el cual brilló para nosotros la esperanza de feliz resurrección; para que, pues, nos constriesta la inexorable necesidad de morir, nos consuele la promesa de la inmortalidad venidera. Porque para tus fieles, Señor, la vida no fenece, se transforma; y al deshacerse la casa de nuestra habitación terrenal se nos prepara en el cielo eterna morada." En muchos otros textos se llena también la liturgia de la alegría de la resurrección.

A esta idea de la muerte corresponde el hecho de que la Iglesia antiguamente llamara bienaventurados a quienes lograban en la muerte el anhelo de su vida, llamara día natalicio para el cielo al día de la muerte y cantara el *aleluya* y vistiera de rojo incluso en las misas de difuntos. En las iglesias griegas unidas a Roma todavía se usan los ornamentos rojos. El aspecto sombrío de la muerte se destaca cuando a principios de la Edad Media empezó a verse la muerte más como juicio de los pecados, que como entrada al cielo (*Dies irae, dies illa*). La fe en Cristo, que murió su acerba muerte y venció a la muerte, abarca tanto el miedo a la muerte como la alegría de la venida de Cristo en la muerte.

La concepción cristiana de la muerte se distingue de todas las demás; fuera de ella la muerte es mal interpretada; o es ensalzada como punto culminante de la vida o soportada como fin sin salida. En el primer caso puede ser interpretada naturalísticamente (y hasta con pasión dionisiaca) como incorporación a la vida total de la naturaleza (muerte como artificio de la naturaleza para tener más vida) o espiritualísticamente, como liberación de la persona de las ataduras e impedimentos. En este segundo caso a veces es lamentada como tragedia inevitable y a veces aceptada con obstinación pseudoheroica.

La problemática de la muerte está desarrollada con dramatismo y penetrada de sentido cristiano en el tratado medieval de Johannes von Tepl del año 1400: *Der Ackermann von Böhmen*, edición de A. Hüber (*Altdeutschen Quellen*, cuaderno I), Leipzig, 1937. Traducción de A. Kunisch, *Johannes von Tepl, der Ackermann von Böhmen, ein Streit-und Trostgespräch aus dem Jahr 1400* (Zeugen des Wortes), Freiburg, 1940.

APARTADO 5.º

LA MUERTE COMO FIN DEFINITIVO DE LA PEREGRINACION TERRESTRE

1. *Sentido de la tesis*

Dentro de la historia humana, que tiende, en cuanto totalidad hacia una meta, que es la segunda venida de Cristo, la vida de cada hombre se mueve hacia su fin, que es la entrada en el mundo celes-

tial en que vive Cristo. Es lo que ocurre en la muerte. La muerte es el fin irrevocable de la vida de peregrinación y el principio de una vida cualitativamente distinta de la vida empírica. Llamamos *status viae* a la fase de vida anterior a la muerte, y *status termini* a la fase que sigue a la muerte. La vida no puede ser recorrida dos veces; es única e irrepetible. El símbolo de la vida individual es el mismo de la vida colectiva y total: la recta y no el círculo. La vida que empieza después de la muerte no es ni prolongación ni continuación de la vida de peregrinación, sino que es una vida misteriosa, análoga a la actual, más desemejante que semejante a ella. Incontenible, sin reposo y sin pausa corre hacia el fin ineludible de su forma terrena de existencia. En el *Fausto*, de Goethe (II 5, 5), se dice acertadamente: “El tiempo se hace el señor, el anciano yace en la arena, el reloj está parado—, está parado. Calla como la media noche. La manecilla cae.” El mismo hecho está a la base de la estrofa de Michael Franck (Koburg, 152): “¡Qué fugitivos y qué naderfías son los días del hombre! Como una corriente empieza a correr y en el correr nada retiene, así fluye nuestro tiempo de aquí abajo.”

Nadie puede experimentar anticipadamente su propia muerte con toda esta su implacabilidad en la que la forma de existencia terrena es destruída de una vez para siempre. Todos tienen que padecerla, pero lo que conocemos son, por decirlo así, las antesalas de la muerte. Sólo a título de prueba se puede percibir su seriedad en la muerte de los demás. Jaspers dice sobre esto: “La muerte de los hombres más próximos y amados con quienes yo estoy en comunicación es la más profunda ruptura en la vida presente. He quedado solo cuando dejando solo al que muere en el último momento no he podido seguirlo. Nada se puede hacer volver. Es el fin para siempre. Jamás se podrá uno dirigir al muerto. Todos mueren solos. La soledad ante la muerte parece perfecta, lo mismo para el que muere que para los que quedan. La manifestación de la convivencia mientras existe conciencia, este dolor de la separación, es la última expresión desvalida de la comunicación” (*Philosophie II: Existenzerhellung*, 221).

La ineludible importancia de la función de la muerte de dar fin definitivo consiste en que la muerte significa una decisión definitiva. No sólo es el fin en sentido terminal o cronológico, sino en el sentido de una fijación definitiva del destino humano. Más allá de la muerte no se pueden tomar resoluciones que cambien la forma de vida adquirida en la muerte. Después de la muerte ya no hay posi-

bilidad de adquirir méritos o deméritos. Esto no significa el fin de la actividad humana. Sino que el hombre alcanza más allá de la muerte la posibilidad y capacidad del supremo amor o del supremo odio. Pero ni el uno ni el otro tendrán jamás carácter de mérito o demérito.

2. Doctrina de la Iglesia

En la antigüedad hubo autores que expresaron la opinión de que incluso después de la muerte había una superación de la lejanía de Dios y que, por tanto, todos los hombres se salvaban a lo largo del tiempo; ésa es la doctrina de Orígenes y, con algunas reservas, de sus seguidores (Evagrio Póntico, Dídimo el Ciego, Gregorio de Nisa e incluso San Ambrosio, aunque en forma atenuada). Según Orígenes, los pecadores que van al purgatorio—y con ellos el diablo—van ascendiendo paso a paso y, finalmente, purificados del todo, resucitarán con cuerpos etéreos. Entonces será Dios todo en todas las cosas. Según su concepción, la redención no sería completa, si hubiera hombres excluidos de salvación para siempre.

La doctrina de Orígenes sobre la salvación universal (*Apokatástasis panton*) fué combatida por la mayoría de los Padres y condenada en algunos Concilios. Es contrario a la conciencia creyente de la Iglesia universal. El año 593 definió el Concilio Provincial de Constantinopla, en el canon IX, contra los origenistas y partidarios de Orígenes: “Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema” (D. 211). En el Concilio Vaticano se iba a proponer a discusión y redacción final la siguiente proposición: “Después de la muerte, que es el final de nuestra vida, apareceremos inmediatamente ante el juicio de Dios, para que cada uno se haga responsable de lo bueno o malo que haya hecho en su vida corporal. Después de la vida terrena no hay tiempo ya para la penitencia de justificación” (*Collectio Lacensis* VII, 567). Según la constitución *Benedictus Deus* del año 1336 (D. 530-31) y según el Concilio de Florencia (D. 693), después de la muerte no hay posibilidad alguna ni de hacer méritos ni de pecar. Véase B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg/Br. 1958, 5.^a edic.), 175-91. Méhat, en *Vigiliae Christianae* (1956), 196-214. A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'église* II (1946), 249-93.

3. Testimonio de la Escritura

La *Sagrada Escritura* testifica muchas veces que la muerte es origen del estado definitivo. En el AT, la muerte es descrita como fin irrevocable de la vida terrena, aunque los libros viejotestamentarios no hacen manifestaciones claras sobre el estado definitivo de los hombres a consecuencia de su poco desarrollada escatología.

Los testimonios del NT son más numerosos y precisos. En la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro (Lc. 16, 19-31), Cristo dice que la muerte sella para siempre la suerte de cada uno. El destino del hombre mundano y ateo, a quien la riqueza hace orgulloso y egoísta, es fijado en la muerte para siempre como castigo por su vida. También la suerte del pobre, que se ha mantenido alejado de la mundanidad, es sellada para siempre. También en la parábola de las vírgenes prudentes y fatuas (Mt. 25, 1-13) se confirma la unicidad e imposibilidad de repetir de la decisión humana. Cuando el Señor llega al hombre y lo encuentra descuidado, sobre su vida resuenan, inextinguibles, las palabras “demasiado tarde”; pero cuando encuentra al hombre preparado y le lleva a su reino, en él permanecerá para siempre. La vida es el día concedido al hombre; mientras dura deben ser hechas las obras mandadas por Dios. Después viene la noche y ya nadie puede trabajar (Jo. 9, 4). La vida de peregrinación es el tiempo de siembra concedido al hombre para que arroje la semilla de la vida eterna; cuando se pasa, no se concede ningún aplazamiento (Gal. 6, 10). Después llega la cosecha.

San Pablo compara la vida de peregrinación a la vida en tiendas de campaña. Quien está de camino no edifica casa; tiene que continuar su camino; pero continuamente anhela la estabilidad, el descanso y seguridad, la protección y plenitud. Su anhelo no persigue un fuego fatuo o un fantasma; es satisfecho justamente en el momento en que la vida terrena visible se acaba y el mundano pierde su esperanza. En un texto que se refiere a la plenitud del hombre en particular, y no a la de la historia, aunque tal vez aluda también a ella, escribe San Pablo a los Corintios: “Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en ésta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquélla nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudos, sino

sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiera hecho con el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor. 5, 1-10*; cfr. el comentario de O. Kuss sobre este mismo pasaje).

La Escritura testifica lo mismo bajo los símbolos de la lucha y la victoria, de la carrera y la corona. San Pablo promete a los Corintios una corona inmarcesible, si ganan la carrera de la vida. Lo mismo exige San Juan en el Apocalipsis: "Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida" (*Apoc. 2, 10*).

La mirada a la plenitud definitiva de Cristo es para los creyentes consuelo y fuerza. Ya saben que tienen que participar del odio y persecuciones de que Cristo fué víctima, pero no deben por eso tener miedo ni desesperarse, porque los perseguidores pueden matar el cuerpo, pero no a todo el hombre; el alma está sustraída a sus ataques. El creyente no tiene por qué temer, en definitiva, a quien le atormenta. Sólo Dios puede infligir un tormento sin fin. Tampoco Dios mata el alma, aunque podría hacerlo. Sino que está dispuesto a regalarle la salvación eterna (*Mt. 10, 28*). El buen ladrón oye una promesa individual; cuando pide: "Acuérdate de mí cuando estés en tu reino", oye la respuesta: "En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso" (*Lc. 23, 43*). La vida del buen ladrón se acaba, pero espera una vida definitiva más allá del fin corporal. Y Cristo le asegura que su esperanza y su ruego no se apoyan en una ilusión.

En otro texto (*Io. 14, 2-3*) se atestigua que el hombre al morir va al Señor, que ha preparado moradas para los suyos en la casa del Padre. Los que mueren vuelven a casa. Por eso se alegra San Pablo de la muerte. Es la llegada del Señor. Y así puede escribir desde su prisión de Roma a la comunidad de Filipo: "Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes, con entera libertad, como siempre; también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por la vida, o por la muerte. Que para mí la vida es Cristo y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas

partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor” (*Phil.* 1, 20-23).

San Pedro advierte a sus lectores que deben mirar fijamente hacia su meta. Cuando se consigue, ya no hay vuelta; una dicha para los creyentes. “Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendrò a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe, para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último. Por lo cual exultáis, aunque ahora tengáis que entristeceros un poco en las diversas tentaciones, para que vuestra fe, probada, más preciosa que el oro, que se corrompe, aunque acrisolado por el fuego, aparezca digna de alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo, a quien amáis sin haberle visto, en quien ahora creéis sin verle, y os regocijáis con un gozo inefable y glorioso, recibiendo el fruto de vuestra fe, la salud de las almas” (*I Pet.* 1, 3-9).

4. Testimonio de los Padres

En la *época de los Santos Padres* encontramos la convicción de la irrevocabilidad del estado logrado por la muerte en los monumentos que dicen que los muertos descansan en paz y que viven en Dios. En las Actas de los mártires, el día de la muerte es llamado innumerables veces día natalicio del mártir, día en que el mártir entra en la gloria de Cristo para gozar de la vida eterna.

En la literatura cristiana antigua, esta valoración de la muerte resuena como un poderoso coro lleno a la vez de alegría y de espanto. Citemos uno de los numerosos ejemplos; en la llamada segunda Carta de San Clemente aparece la seriedad de la muerte con las siguientes palabras: “Mientras estamos en la tierra debemos hacer penitencia..., mientras estamos en este mundo debemos hacer penitencia de todo corazón por el mal que hemos hecho en la carne, para que seamos salvados por el Señor, mientras tenemos tiempo para convertirnos. Pues después que hayamos abandonado éste mundo no podremos ya confesar, no podremos convertirnos.”

5. *Doctrina de la metempsicosis*

a) A primera vista puede parecer que las oraciones de la *Liturgia de difuntos* suponen que la muerte no es causa de un destino definitivo, ya que la Iglesia reza para que los muertos sean llevados de la muerte a la vida, para que sean liberados del abismo del infierno. Al pie de la letra estos textos parecen indicar que después de la muerte es todavía posible cambiar el destino humano. Pero en realidad la Iglesia se sitúa, al rezar así, en el momento preciso de la muerte del hombre. En cierto sentido esas oraciones son la prolongación y ampliación de las que la Iglesia empieza a rezar, al acompañar el muerto, hasta la presencia del Dios. Implora que la muerte sea una vuelta a la vida y no a la muerte eterna, que sea un morir en Cristo, que los ángeles y santos salgan al encuentro del moribundo, para acompañarle a la gloria de Dios trinitario. Justamente esta abundancia de contenido y de expresión simultánea de la preocupación y confianza es lo que testimonia la significación última de las oraciones que la Iglesia reza por los difuntos. Al juzgar la Liturgia de Difuntos no hay que olvidar que originalmente el sepelio y la celebración eucarística por el difunto se hacían poco después de la muerte. Cfr. Winterswyl, *Laienliturgik* II, 138-152.

A consecuencia de la inevitable temporalidad de esta vida le es difícil al hombre imaginarse y afirmar la irrevocabilidad de un destino, tanto más, cuanto que carecemos de experiencia propia de la muerte. Así se entiende que fuera de la Escritura se encuentra raras veces el convencimiento de la irrevocabilidad del destino humano después de la muerte y que casi siempre se niegue esa irrevocabilidad.

El hombre es continuamente tentado de traspasar a sí mismo las experiencias que hace en la naturaleza. En la naturaleza encontramos el ritmo continuo de primavera, verano, otoño e invierno. Siempre sigue a la muerte nueva vida; cuando el hombre se siente a sí mismo como un trozo de naturaleza, se convence del continuo retorno de su propia vida. Las doctrinas de la metamorfosis y *transmigración de las almas* aparecen por todas partes. Su patria es Asia; son la esencia de la religión postvédica, hindú. De ahí pasa al budismo. Desde Oriente pasa a los griegos (Pitágoras, Poseidonio, Empédocles, Platón, Neoplatonismo). Con Schleiermacher entra la teoría de la transmigración en algunas sectas protestantes; juega un gran papel en la teosofía y en la antroposofía. Común a todas estas

ideas religiosas es la opinión de que el alma que se separa del cuerpo entra en otros cuerpos nuevos, de la misma o de distinta especie y repite ese proceso hasta que es purificada de todas las manchas morales.

La idea del eterno retorno del clasicismo alemán nace de otro sentimiento vital, de la idea de la plenitud y contrariedad imposibles de representar en una sola vida; Goethe, en el *Fausto*, hace que la vida se distienda y vuelva sobre sí en un ritmo inacabable de vida progresiva, en la muerte y devenir, en el placer y actividad, en los deseos y en la alegría de la acción, en el dualismo de bien y mal, en la conjunción de Dios y demonio. Poseído de ese sentimiento pudo decir, al morir Wieland, que esperaba encontrarle de nuevo, después de milenios, en la figura de estrella de primera magnitud y que estaba seguro de que había existido mil veces y volvería otras mil.

En relación con la doctrina del superhombre desarrolló Nietzsche la idea del retorno de todas las cosas, incluso del hombre. El superhombre es para Nietzsche la figura humana que crea el cosmos total, la verdad y la moralidad, la naturaleza y la historia. Para que el superhombre pueda actuar creadoramente sobre la historia, el pasado debe moverse en círculo y estar ante el superhombre y entregarse a su actividad. Mientras que la doctrina transmigracionista oriental está unida a una concepción pesimista del mundo, y ve en el retorno una desgracia inevitable, Nietzsche valora el eterno retorno de las cosas como un modo feliz de la existencia, porque hace que el superhombre sea posible. También aparecen en él algunas lamentaciones de la pesadez y amargura del transcurso histórico que camina retornando eternamente hacia el superhombre: “¡Ah, el hombre retorna siempre de nuevo! ¡Retorna incluso el hombre insignificante; Desnudos los vi antaño a los dos: al que es grande y al pequeño, demasiado parecidos entrambos; el más grande, demasiado humano y demasiado pequeño. Entonces me hastié de los hombres; y también el más pequeño retorna eternamente. Ese fué mi tedio de toda la existencia. ¡Qué náusea!”

La doctrina de la transmigración de las almas y la del eterno retorno destruyen la unidad de cuerpo y alma y, por tanto, la personalidad del hombre. Despoja a la vida de su seriedad y responsabilidad. Toda tendencia ético-religiosa y todo esfuerzo cultural se convierten en absurdos. Si el alma retorna en nuevas encarnaciones, en definitiva es indiferente que empiece ahora, dentro de mil años o nunca, a esforzarse y a trabajar; sus esfuerzos no le llevarán hacia

una meta última. La lucha por la vida, según esa teoría, tiene sentido en sí misma, en el acto mismo de luchar, y es, por tanto, absurda (Cfr. Goethe, *Fausto*, II).

b) La doctrina de la transmigración de las almas se contradice al explicar cada vida como expiación y penitencia de la anterior. Una vida sólo puede ser vivida como penitencia, cuando el hombre es consciente de que tiene que expiar algo y de qué es lo que tiene que expiar. Sólo la vida vivida con conciencia de culpa y con disposición de penitencia tiene valor expiatorio. Sin embargo, según las doctrinas transmigracionistas y según la experiencia, no tenemos conciencia de ningún vivir anterior.

El hecho de que las doctrinas transmigracionistas no tengan en cuenta la relación entre la conciencia de responsabilidad y el valor expiatorio, demuestra que pasan por alto la distinción entre el acontecer natural y la decisión personal, que confunden ambas cosas.

ETHOS DE LA MUERTE

APARTADO 1.º

EL MORIR COMO ACCION

1. *Carácter personal de la muerte*

La muerte es un acontecimiento que afecta al hombre. Ocurre bajo el imperio de las leyes físico-químicas y biológicas. Es, por tanto, un proceso natural al que el hombre está entregado sin poder sustraerse.

Pero como todo lo que afecta al hombre está caracterizado por ser personal, también la muerte está con máxima intensidad determinada por la personalidad del hombre. Como hemos visto en anteriores ocasiones (vol. I, § 39; II, § 130), la personalidad implica dos cosas: autopertenencia, responsabilidad de sí mismo y finalidad independiente por una parte, trascendencia de sí mismo hacia las cosas, hacia el tú (comunidad) y hacia Dios, por otra parte. La personalidad desde el punto de vista ontológico implica un elemento inmanente y otro trascendente, y desde el punto de vista ético, la fidelidad a sí mismo y la entrega a la comunidad, a Dios en último término y definitivamente. Es una tarea continua e imposible de

cumplir perfectamente el realizar la fidelidad a sí mismo, es decir, la autoconservación, entregándose a sí mismo, y la entrega autoconservándose. Esto significa que la fidelidad a sí mismo no puede conducir a cerrarse frente al tú, especialmente frente al tú divino, y que la autoentrega no puede conducir a la pérdida de la mismidad en el mundo de las cosas o en la realidad personal.

La muerte ofrece al hombre una posibilidad especial de realizar su ser personal. La mortalidad significa, para el hombre, una especial tarea. En ella hay una llamada a la mismidad personal del hombre a hacerse consciente de ella y a dominarla espiritual y anímicamente, es decir, a apoderarse de ella conscientemente y ordenarla en el conjunto de la realización de la vida.

Esta tarea le es impuesta al hombre durante toda su vida. Cuando la cumple, se ejercita para el proceso del morir mismo. Este mismo proceso dirige con gran energía a la mismidad personal del hombre una llamada a penetrarla y configurarla anímico-espiritualmente. Aunque el morir es primariamente un padecer que le sobreviene al hombre, tiene que ser apropiado conscientemente por él, si no quiere abandonar su personalidad. La pasión se convierte así en acción. La *passio moriendi* se convierte en *actio moriendi*.

2. La muerte como autorrealización

Además, hay que observar que toda acción humana que cumple el sentido de lo humano está al servicio del autodesarrollo que ocurre paso a paso dentro de la vida humana, en la fidelidad a sí mismo y en la entrega al mundo y a Dios. La muerte representa la suprema posibilidad intrahistórica para el autodesarrollo del hombre. Como antes hemos visto, la muerte es el fin de la vida humana no sólo en el sentido de una fecha, sino en el sentido de una fijación definitiva del destino humano. Ofrece al hombre alcanzado por ella la última y más importante posibilidad de determinar para siempre su destino. Requiere al hombre para que lleve a fin definitivo lo que debió ocurrir durante toda la vida, a saber, la autorrealización en la autoconservación y entrega de sí. La muerte exige, por tanto, que el hombre tome postura de modo definitivo ante la totalidad de su vida. El hombre sólo puede hacerlo cuando se entiende a sí mismo con sobriedad y verdad, y reúne todas sus fuerzas poniéndose con decisión concentrada a favor de sí mismo y por

tanto de Dios. La muerte regala, por tanto, al hombre la última y extrema ocasión intrahistórica de su máxima realización.

Esta tesis se distingue esencialmente de la interpretación de la muerte, antes citada, de la filosofía existencial. Esta tiene razón, sin duda, cuando afirma que el hombre alcanza en la muerte la suprema posibilidad de llegar a sí mismo. Pero comete un error esencial cuando, como antes vimos, sólo le interesa de ello el cómo y no el qué de la postura humana. Lo que interesa es precisamente el contenido. Es de suma importancia saber si el hombre a la hora de la muerte afirma a Dios o sólo se afirma a sí mismo negando y olvidando a Dios.

El hecho de que en la posibilidad de autorrealización abierta al hombre por la muerte haya la exigencia de ser fieles a sí entregándose a Dios, se basa en que el hombre procede de Dios y es por tanto semejante a El. Esta exigencia se profundiza por el hecho de que en la muerte llega al hombre Dios mismo. Dios mismo se dirige al hombre cuando se aproxima la muerte. La muerte es el medio por el que Dios llama al hombre hacia sí. Es una llamada de amor y de justicia a la vez, una llamada que Dios dirige al hombre en la muerte. El hombre sólo entiende, por tanto, correctamente la muerte, si la acepta como encuentro con Dios. Si no se abriera en la muerte con incondicional disposición a Dios, no realizaría tampoco de modo apropiado la fidelidad a sí mismo. El cerrarse a Dios le conduciría a la definitiva pérdida de sí mismo.

El encuentro con Dios es un encuentro con el Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo (*Eph.* 2, 18), encuentro por medio de Cristo, que se entregó en su propia muerte al Padre, ofreciendo con ello un sacrificio configurado por el Espíritu Santo (*Heb.* 9, 14).

3. Posibilidades ético-religiosas del hombre en la muerte

Aquí surge un problema de gran importancia existencial. Hay que preguntar, en efecto, si a la hora de la muerte el hombre está en posesión de las fuerzas espirituales y anímicas que necesita para poder entregarse con vida concentrada a Dios. La muerte implica precisamente la debilitación e incluso la paralización de las fuerzas humanas. El problema se agudiza para los casos en que el hombre es sorprendido por la muerte. ¿Tiene entonces tiempo de acordarse de Dios?

Este problema tiene dos raíces, por así decirlo: una psicológico-metafísica y otra psicológico-existencial. La primera parte de la cuestión es si el hombre a la hora de la muerte, es decir, en un estado en que desaparecen sus fuerzas y se hunde su conciencia, posee la posibilidad interior de concentrarse una vez más, e incluso más que en toda su vida, para ofrecerse a Dios con energías concentradas. La segunda parte de la cuestión se refiere a si el hombre en el momento de la muerte sólo puede realizar aquello para lo que está preparado. No se entiende, sin más, que un hombre que ha pasado su vida frente a Dios se dirija a El en el momento de su muerte con intenso arrepentimiento y amor. La transformación de la aversión y odio en amor perduradero sólo se podría entender como fruto de una intervención especial de la gracia divina. Para que el hombre pueda esperar que la muerte se le logre tiene que haberse ejercitado para morir durante toda su vida. Este ejercicio implica una acción análoga al morir. Puede ser descrita como distanciamiento del mundo y entrega a Dios. La antigua Iglesia entendió sobre todo esta distancia del mundo como ayuno, vigilia y continencia sexual. Una posibilidad especial ofrece la enfermedad, presagio y precursora de la muerte. En ella obliga y ata Dios al hombre. En su aceptación el hombre obedece a Dios: renuncia a su movimiento en el mundo y deja que Dios disponga de él. (Como la enfermedad sólo es signo de la muerte en general y no necesita presagiar la muerte como un acontecimiento inminente, esto no impide que el hombre no intente apartar la enfermedad como un mal. Corresponde incluso a su misión en el mundo el hacerlo. Con ello sigue siendo compatible la incondicional disposición para lo que Dios quiera y para sus inescrutables designios.) Ya antes vimos que el distanciamiento del cristiano frente al mundo no puede ser confundido con el odio budista al mundo. Véase vol. V, § 217.

El problema de la actividad humana en el proceso del morir ha sido tratado con especial visión y profundidad por Al. Winklhöfer (*Ziel und Vollendung. Die letzten Dinge*, Ettal, 1951). Vamos a citar el texto más importante (págs. 27 y sigs.): “No vamos a contentarnos con las reflexiones fisiológicas. Miremos este acontecimiento con ojos de teólogo. Es natural que en la muerte, ni antes ni después, ocurra todavía algo decisivo para el destino del hombre y que, por tanto, la muerte sea más que un momento del tiempo o un término de una carrera que sobreviene accidentalmente y en el que Dios se dispone a decidir el destino del hombre para la eternidad, es natural incluso que el hombre mismo decida y culmine su destino con plena conciencia y perfecta posesión de su libertad espiritual en una poderosa visión de la importancia de su decisión como jamás la haya tenido en toda su vida. Con otras palabras, que se encuentre enfrentado a Cristo,

a su revelación y a su acción salvadora en la terrible tiniebla y dolor de esta hora con una ineludible claridad, aunque persista la oscuridad de la fe, que se encuentre enfrentado todo hombre, el pagano y el neo-pagano, y tenga que confiarse y mantenerse firme en esta situación, pero que pueda también decidirse desde el dolor de esta situación por una amorosa comunidad de destino con el Señor, que también soportó este dolor, y en definitiva contra todas las decisiones anteriores, que tal vez fueron decisiones contra Cristo y contra Dios. Pero el hombre también puede con plena libertad renunciar a la comunidad de Cristo en esta hora y decidirse contra toda una vida fiel y pura. Tanto dentro del sentido como contra el sentido de toda una vida el hombre puede dirigirse en este momento libre y enérgicamente contra Cristo. "La última acción sella todas las acciones anteriores" (Carossa). Pero por regla general el hombre hará uso de esta última posibilidad de decisión positiva o negativamente en el sentido de toda su vida anterior, y se necesitaría sin duda una enorme cantidad de fuerza para negar de repente todo el pasado y entregarse confiada y creyentemente a Dios y estar dispuestos a un amor incondicional a El, después de una vida configurada toda ella sin miramientos contra Dios y la conciencia. Quien no esté en estado de gracia y de amor cuando sobrevenga esta noche está en gran peligro de negarse a la exigencia de esta hora. Un hombre malo estará, sin duda, en tal momento más en peligro y más amenazado que un hombre bueno. El bueno aprovechará con más facilidad esta hora y resistirá sus peligros con más facilidad y fidelidad; la tiniebla no será, por tanto, tan oscura para él. Quien penetre en esa hora en estado de amor y de gracia se alegrará de poder recibir todavía algo difícil y oscuro que le haga partícipe del destino del Señor, a quien no fué ahorrada tampoco la terrible angustia que puede pesar sobre esa hora. Esta decisión a favor de Cristo o contra El en ese momento del umbral implica, por tanto, forzosamente la negación o afirmación de la propia vida en sometimiento o rebelión, en un balance feliz o negativo; está, pues, previamente lastrada o aligerada. La decisión por Cristo puede condicionar a la vez la declaración de quiebra sobre el querer y apasionado obrar de toda una vida."

Winkhofer se apoya para la tesis de la actividad del hombre al morir en la praxis litúrgica de la Iglesia, y con razón. Dice en las págs. 31-33: "A favor de nuestra concepción de la importancia del momento de la muerte parece apuntar también la práctica litúrgica de la Iglesia que acompaña con su oración a los moribundos e inconscientes, impreca por ellos la ayuda de la gracia en el momento de expirar (*in expiratione*) y no deja de rezar cuando el alma se ha apartado del cuerpo (*egressa anima de corpore*): "Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Domini... a porta inferi erue, Domine, animam eius" ("Apresuraos en su ayuda, Santos de Dios; acercaos, ángeles del Señor..., salva su alma, Señor, de las puertas del infierno"). ¿Qué sentido tendría, de otro modo, seguir rezando en nuestra liturgia el ofertorio de la misa de difuntos, que sin duda procede de ideas de la muerte ya superadas, si no pudiera ser también correctamente entendido? (Señor Jesucristo, rey de la gloria, libra las almas de todos los fieles difuntos de las penas del infierno y del lago profundo; líbralas de la boca del león, para que no las trague el Tártaro, para que no caigan en las tinieblas, sino que el abanderado San Miguel las presente a la luz santa que prometiste en otro tiempo a Abrahám y a su descendencia.) ¿No puede ser retrotraída esta oración al momento de morir y ser entendida entonces con ayuda de

nuestra idea de la muerte, que la entiende como momento de peligrosas decisiones en el que es muy conveniente la oración intercesora de la Iglesia? Esta oración del Ofertorio es una decantación de la antigua creencia de los padres de que los moribundos son todavía intranquilizados por imágenes y apariciones angustiosas (San Juan Crisóstomo), de que incluso las almas ya separadas son puestas en peligro por los demonios en el aire (San Atanasio) y de que la esperan ángeles y demonios que luchan por ella (Macario). Esta antiquísima doctrina de la peregrinación del alma separada a través de mil peligros y amenazas se ha olvidado ya y fué condenada en 1336 por la bula "Benedictus Deus", de Benedicto XII; inmediatamente después de la muerte empiezan el premio y el castigo de la eternidad; después de la muerte ya no hay ningún cambio en la suerte de los muertos, ni hay tampoco aplazamiento del premio y del castigo hasta el juicio universal, por ejemplo, en forma de un sueño del alma; pero nada impide entender actualmente esta superada idea de un viaje del alma, como la idea de una odisea del alma extendida más de lo debido desde el punto de vista formal y bajo la lupa del tiempo, y cuyo núcleo de probabilidad no es más que la última situación de la separación. En la antigua Iglesia vivía en todo caso todavía la conciencia despierta de la significación activa del morir y su testimonio no es el más débil de los que aducimos para nuestra interpretación de la muerte."

Con derecho llama Winklhofer la atención sobre el hecho de que la interpretación de la actividad en la muerte es sumamente consoladora, ya que en caso de una muerte brusca e imprevista abre la esperanza de que el hombre realiza, incluso al ser violentado por la muerte, lo más difícil que puede realizarse en la vida, a saber, la disposición incondicional para la inesperada llamada de Dios. Sobre esto dice (págs. 33 y sigs.): "La muerte, tal como la entendemos nosotros, cae a todos como un brusco verano cálido y lleva a rápida madurez todo lo que está esperando desarrollo, cuando hay buena voluntad. En ella el niño se convierte en mayor, el adolescente en adulto, y el adulto sacude de sí lo inmaduro que tenga, del mismo modo que las grandes vivencias que afectan al hombre completo no sólo destruyen o devastan, ni siquiera en esta vida, sino que maduran y hacen madurar de repente y como de la noche al día. Desde nuestro punto de vista, el morir desarrolla tan enormemente todas las fuerzas del hombre, que todas se despiertan bruscamente y son capaces de la última decisión y maduran hasta la edad perfecta. No tiene importancia saber si las disposiciones y capacidades tienen todavía ejercicio terreno o una expresión en obras de la tierra; es mucho más importante saber si, desarrolladas, se dirigen inmediatamente a su objeto supremo y eterno; a Dios. ¡Cuántas cosas sin hacer puede haber en una vida de ochenta años y cuánto de lo hecho fué inútil! Nuestra concepción de la muerte nos permite mirar también al que murió joven como a quien ha madurado prematuramente y en una muerte temprana alcanzó muchos años" (*Sab.* 4, 13).

Por lo que respecta a la posibilidad psicológico-metafísica de actividad humana en el momento de morir, se puede suponer que la intensidad del alma humana se hace tan grande bajo la presión de la situación de la muerte y bajo la iluminación de la gracia divina, que el espíritu humano adquiere para su actividad una inde-

pendencia relativamente grande y posee, por tanto, una conciencia despierta a pesar de la catástrofe de las fuerzas corporales.

El hombre no puede juzgar hasta qué punto llega él mismo a poseerse en la muerte y elevarse en ella hasta la última y perfecta figura. Sobre ello dirá la última palabra Dios mismo inmediatamente después de la muerte. Pero si el hombre queda por detrás de su total entrega a Dios, Dios mismo le concederá más allá de la muerte la posibilidad de recuperar lo desperdiciado. El hombre se convierte definitivamente en ser que ama, si entra en la muerte en el sentido que Dios quiere. Sin embargo, no puede alcanzar ninguna seguridad de que el amor alcanzado y realizado por la muerte esté también completamente purificado. La Extremaunción le da capacidades especiales para ello. Pues le consagra para morir y para dominar la muerte haciéndole semejante a Cristo, ya que éste fué consagrado por la muerte para el cielo.

APARTADO 2.º

LA ACTITUD HUMANA FRENTE A LA MUERTE EN SUS ACTOS CONCRETOS

1. *Obediencia*

La actividad humana en el proceso de morir puede ser descrita de muchos modos. En primer lugar implica la obediencia a Dios, el Señor, que tiene un poder último e incondicional y un supremo derecho para disponer de los hombres. Esta obediencia tiene que ser entendida como participación en la obediencia con que Cristo dijo: Padre, no se haga mi voluntad, sino la tuya (*Mat.* 26, 39). Quien es obediente de esta manera se deja aprisionar incondicionalmente por Dios y renuncia con ello a toda voluntad propia y a toda autonomía. Entonces es rendido a Dios el honor que le conviene, el honor de ser el Señor de modo incondicional y radical. Sólo en Cristo y por Cristo es posible tal honor de Dios (cfr. el final del canon de la misa). Quien tiene tal disposición de ánimo permite que el reino de Dios se instaure en él. Deja que nazca en él el reino de Dios. La muerte es, por tanto, la suprema posibilidad de edificar el reino de Dios. A la suprema y extrema posibilidad

de honrar a Dios por parte de las criaturas la llamamos adoración. En la muerte ocurre, por tanto, lo que ocurre siempre que el hombre encuentra a Dios del modo debido: adora a Dios. En la muerte ello ocurre del modo más puro y fidedigno. La seriedad de la adoración sufre en ella su más dura prueba. En la adoración el hombre se somete a Dios no porque frente a él la opresiva prepotencia de Dios no deje lugar a otra elección, sino porque la dignidad y santidad de Dios es frente a él equitativa y recta. Dios no emplea su poder externo contra el hombre, sino que hace valer en él su voluntad de amor por esencia santa, justa y omnipotente. Lo hace sin violentar al hombre, de forma que no lo arroja al polvo, sino que le concede la posibilidad de decidir libremente. La muerte es la última y más urgente llamada a la adoración. Como la adoración es el verdadero sentido de la vida, la muerte es dentro de la vida de peregrinación una posibilidad privilegiada de realizar el sentido de la vida.

2. *Expiación y satisfacción*

El reconocimiento de Dios implica el reconocimiento de su santidad. A la visión de lo santo se une el conocimiento y confesión de la humana pecaminosidad. Como el hombre es pecador, es justo que tenga que morir. Cuando se entiende convenientemente, se acepta la muerte, por tanto, con disposición de penitencia y expiación. Se interpreta como participación en la expiación que ocurrió por la Cruz de Cristo. Ante la Cruz se dice: pertenezco propiamente a la Cruz, pues yo fui culpable de lo que fué expiado en la Cruz. Por el pecado eché a perder la vida. Quien entiende la relación de pecado y muerte, de santidad divina e impureza humana acepta la muerte como lo que le corresponde, por haberse rebelado contra Dios que es la vida. En la muerte se devuelve a Dios el honor que le fué quitado en el pecado. Este proceso puede verse desde dos puntos de vista: desde arriba y desde abajo. Por una parte Dios mismo se toma el honor debido al apoderarse del hombre, poner sobre él su mano, y revelarse a sí como Señor. Por otra parte, quien resiste la muerte convenientemente regala a Dios el honor que antes le había quitado por su pecaminosidad y egoísmo.

En la muerte puede dar honor a Dios en nombre propio y en nombre de los demás. Su muerte tiene, por tanto, un sentido individual y otro social. El cristiano debe tener el anhelo de dar a Dios el honor que le es debido en nombre de los demás. Pues ve en los

demás no extraños y lejanos ante quienes puede pasar indiferente, sino hermanos y hermanas por quienes Cristo entregó su sangre como precio de compra. Se sabe, por tanto, solidario de ellos y se hace responsable de toda la comunidad de los redimidos por Cristo. Se esforzará, pues, por dar a Dios el honor y el amor que le debe la comunidad de hermanos y hermanas en que vive. Cuando uno u otro miembro de esta comunidad se cansa de honrar a Dios y se olvide de ello, en el cristiano vigilante y despierto nacerá con tanta más urgencia el deseo de hacer él mismo lo que hay que hacer y no se hace por omisión de los demás. Una posibilidad privilegiada para ello ofrecen las tribulaciones y dolores de la existencia, en las que siente la mano de Dios y se somete a El. Por eso puede alegrarse en sus padecimientos (*I Col.* 1, 24). Sin embargo, la suprema posibilidad es la muerte. Al reconocer en la mente a Dios como Señor que tiene derecho a disponer de la vida humana, rinde homenaje a Dios de la manera más perfecta y no sólo en propio nombre, sino también representativamente en nombre de los hermanos y hermanas. Sólo puede hacerlo cuando en su corazón actúa el amor de Cristo que es la cabeza de todos.

La máxima expresión de este hecho es la muerte del mártir. El mártir muere en nombre de la Iglesia y honra con ello a Dios en nombre de todos. Su obra expiatoria se convierte en expiación de todos. Erik Peterson dice en la explicación de la Epístola a los Filipenses (*Der Philipperbrief* [1940], 30; cfr. también E. Peterson: *Zeuge der Wahrheit*, 1937): “La gracia del dolor concedida a los testigos de Cristo en la hora del martirio es compartida también por la Iglesia. La Iglesia, que participa en la gracia del mártir, participa también en el amor del mártir, en el fuego del Corazón de Jesús, de forma que ocurre una sobreabundancia de amor en la historia.” De modo menor vale esto de toda muerte cristiana. La muerte tiene, por tanto, alcance no sólo individual, sino social. Pues quien muere como cristiano muere como miembro de la comunidad cristiana. Cada muerte individual es una muerte del organismo.

3. Penitencia

a) La penitencia que hace quien recibe la muerte convenientemente significa un comportamiento opuesto al pecado. El pecado es siempre la entrega desordenada al mundo como que fuera Dios.

Por tanto, la penitencia implica siempre un abandono del desordenado amor al mundo, que no es más que egoísmo.

b) En el morir realiza el hombre la distancia del mundo sin la que no hay amor al mundo conforme al espíritu de Cristo. Las buenas obras que conoció la antigua Iglesia, ayuno, vigilia, continencia, son precursoras del último alejamiento del mundo ocurrido en la muerte. San Pablo exige crucificar la carne (*Gal. 5, 24*). Tampoco esta distancia del mundo, como todas las demás del cristiano, es un desprecio del mundo, como lo es el distanciamiento de los budistas, sino que es verdadero amor al mundo, aquel amor que ve el mundo desde el punto de vista de su figura futura, y considera su figura actual como algo transitorio. El hombre en la muerte rechaza el mundo, pero no porque no quiera saber nada de él, sino porque cree que no vale la pena meterse en el mundo definitivamente. Se despide de él y de los hombres porque con ello quiere confesarse incondicionalmente a favor de Dios como último y supremo valor, como vida verdadera y propia, como supremo tú, a la vez se hace capaz de un nuevo amor al mundo. Cfr. E. Peterson: *Marginalien zur Theologie*, 1956, 65-78.

c) Quien se aparta del mundo se aparta de su figura externa. Pero esta especie de abandono del mundo no significa ninguna separación del corazón, pues en el amor con que el hombre se dirige a Dios dispuesto a todo está también incluido el mundo amado por Dios. Por tanto, cuando el hombre entra en la muerte entregándose incondicionalmente a la voluntad de Dios, acoge en el movimiento de su corazón a las cosas y hombres creados por Dios, especialmente a los que están unidos a El. Tal movimiento hacia Dios y la ordenación en él de los hombres y cosas amados es acogido en un movimiento mayor y más amplio: el que muere entra en el movimiento que Cristo cumplió en la cruz. Por la entrada en el movimiento del Señor ante el rostro del Padre adquiere el morir del cristiano significación salvadora para el mundo. La muerte del cristiano tiene, por tanto, fuerza cósmica.

d) Este hecho se hace todavía más claro si recordamos una idea ya antes dicha. El mundo es salvado cuando se honra a Dios y perece cuando se le niega a Dios el honor. Por tanto, si la muerte significa el máximo honor de Dios, es una acción salvadora. Que la muerte del cristiano se hace continuamente activa en la historia lo debe a la acción salvadora que Cristo realizó al morir. Así se entiende que

San Pablo escriba a los Colosenses (1, 24): “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.” La muerte se convierte así en tarea por los hermanos y hermanas, por la Iglesia, por el mundo. El último servicio al mundo a que todos estamos llamados se cumple de modo supremo en la hora en que nos apartamos radicalmente del mundo.

4. *La muerte como amor*

Cuando Dios llama al hombre en la muerte lo llama hacia su propia vida. La llamada es una llamada de amor, del amor que no puede soportar que el amado siga viviendo pobre y en miseria, en angustia y preocupación, del amor que anhela la presencia del amado. La llamada del amor tiene, sin duda, la incondicionalidad obligatoria propia de todas las palabras de Dios. Pero en esta incondicionalidad se dirige al hombre el amor salvador y plenificador. La respuesta verdadera a ella es el amor del llamado. La muerte es, por tanto, simultáneamente obediencia y amor encarnados. Lo es todo en una sola cosa: es amor obediente y obediencia amorosa. El amor encarnado en la muerte tiende a la unión con Dios. La muerte es sentida como vuelta a la casa del Padre. El amor realizado en ella es, por tanto, una realización del amor con que Cristo clamó en la cruz: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (*Lc.* 23, 46). Acepta lo que San Pablo dijo de la muerte: “Anhele disolverme y estar con Cristo.” Se siente empujado a clamar: “Ven, Señor Jesús” (*I Cor.* 16, 22; *Apoc.* 22, 20; *Doctrina de los doce Apóstoles* 10, 6). Anhela la manifestación del Señor (*I Cor.* 11, 26). Tales actitudes ante el morir sólo son accesibles a quien entiende y quiere su muerte como participación en la muerte de Cristo.

5. *Preparación para la muerte*

Para ello se necesita un ejercicio durante toda la vida, pues a la hora de morir suele faltarle al hombre la fuerza y atención necesarias para la realización de tales disposiciones de ánimo.

Sólo quien se esfuerza y está dispuesto de antemano y continuamente a aceptar la muerte como penitencia y expiación en obediencia y amor tendrá la fuerza necesaria para ella en la hora de la se-

riedad, que es una hora de debilidad. La preparación para la muerte consiste en que el hombre realiza continuamente en su disposición de ánimo su participación en la muerte de Cristo fundada en el bautismo. Ello ocurre en el abandono del egoísmo y mundanidad, en la aceptación de las tribulaciones y sufrimientos, de las enfermedades y dolores, que son los mensajeros de la muerte. Quien se desprende de las cosas de este mundo entregándose a sí mismo a Cristo y las confía a Dios realiza un continuo morir. Hace lo que San Pablo exige a los cristianos: crucifica su carne con sus placeres (*Gal. 5, 24*). El apartamiento del mundo se une con la esperanza en Cristo, con el anhelo de encontrarse con El. Quien acepta previamente la muerte no huye de las tareas del mundo. Está entregado al presente y vive, sin embargo, orientado hacia el futuro. Toma en serio cada momento y su respectiva exigencia y, sin embargo, está tan lleno del Cristo futuro, que es capaz en cada momento de bendecir lo temporal, es decir, de entregarlo a Dios y ponerse a su disposición (H. E. Hengstenberg: *Einsamkeit und Tod*, 1936).

Para él es la muerte el gran paso de salida de este mundo, para el que se ha ejercitado ya con muchos pasos pequeños. La hora de morir es para él una hora feliz porque es el cumplimiento de las esperanzas y garantías anteriores. Puede, por tanto, repetir la palabra del Señor y decir con El: Todo está consumado (*Io. 19, 30*).

6. Angustia y confianza

a) La revelación de Cristo da una sobria visión de la muerte. No la sumerge en el esplendor irreal de un acontecer mágico o fantástico. A su luz recibe su gravedad y amargura que en último término le viene del pecado, que fué lo que la causó. El consuelo que la revelación ofrece en vista de la muerte no oculta lo horrible y terrible de ella, sino que lo descubre en su desnuda mostruosidad para ayudar después a soportarlo y superarlo. El cristiano penetra en la muerte confiadamente, porque más allá de sus dolores ve surgir la vida eterna. Pero entra en ella con el acorde anímico con que el hombre se encuentra siempre con lo terrible: el acorde de la angustia. En cierta manera es el modo objetivo y verdadero de portarse ante la muerte, ante la aniquilación, ante el no ser, ante el perecer de las formas terrenas de existencia, ante el inevitable e inexorable final.

La mirada hacia el fin de la existencia vital no es la razón más

profunda de la angustia. También el fin inminente de la vida corporal puede llenar de horror al hombre. Pero este horror no es el mayor. Con más fuerza aterroriza al hombre la posibilidad de que detrás de la muerte se apodere de él la nada, de que la vida se convierta en puro absurdo. Para los paganos que nada saben de Dios la angustia no puede calar muy hondo. Ante el cristiano se abre, sin embargo, un abismo todavía más profundo. La razón última de la angustia que siente el cristiano ante la muerte está en que la muerte es el sueldo del pecado. En su horror ve surgir la faz del pecado. La angustia ante la muerte es, por lo tanto, en definitiva, angustia ante el pecado y ante la revelación de su terrible figura por el juicio de Dios, que descubrirá todo lo malo. Es la angustia ante la lejanía de Dios y, por tanto, ante el absurdo más extremo. A la vista de la muerte le acosa al hombre esta cuestión: ¿Se revelará mi lejanía de Dios o mi proximidad a Dios? En la muerte siente el hombre que es un pecador, un condenado, y le acosa la idea: ¿Estoy en gracia de Dios de nuevo? ¿Soy tal que pueda ser agradado por El?

b) Quien está unido a Cristo en la fe y en el amor no será atormentado y atribulado por esta cuestión hasta el punto de que tenga que entrar en la muerte con temor y temblor. En su angustia están incluidas la esperanza y la confianza y en tanta mayor medida cuanto mayor sea el amor. Así podrá soportar la angustia. (Sobre la imposibilidad de tener certeza metafísica o de fe del propio estado de salvación y sobre la posibilidad de tener una certeza meramente moral, véase vol. V, § 196.)

Pero la angustia sólo puede callar en los corazones abrasados por el amor de Dios y no alejados de El por ningún resto de egoísmo. Creemos que María murió la muerte como pura muerte de amor. No sabemos si aparte de ella hubo algún hombre capaz de tal muerte. Quien no está totalmente penetrado con el amor a Dios será acosado, si no ha ensordecido ya, no preguntando nada ni teniendo vivencia alguna ante la muerte, por la preocupación de que sean descubiertas sus debilidades, ya que hasta el hombre más perfecto las tiene. Tal preocupación se mezcla también en el anhelo del cristiano por volver a la casa del Padre. Cuanto más se aproxima el último paso hacia la gloria de Dios, tanto más claramente siente el hombre su oposición a Dios. Pues cuanto más se le acerca Dios, tanto más aprende a medirse, a medir su insuficiencia e impureza con la medida de Dios. Entonces puede parecerle terrible

y doloroso lo que mientras vivía la vida humana le pareció mínimo o indiferente. Así se entiende que una santa con la fuerza de entrega de Teresa de Lisieux se alegrara cuando sintió el primer signo de la muerte inminente y, sin embargo, fuera invadida de una profunda y devoradora angustia cuando vio la muerte junto a sí. En la Edad Media se expresa perfectamente esta unión de preocupación y confianza en el himno al sol de Francisco de Asís: "Alabado seas, Señor mío, por nuestra hermana la muerte. Ningún ser vivo puede librarse de ella." Pero inmediatamente después dice: "¡Ay de aquellos que mueren en pecado mortal!" El hombre tiene motivos para angustiarse ante la muerte en la medida en que sobre él impera el pecado. Y superará la angustia ante la muerte en la medida en que haya dado paso al amor (*I Io.* 4, 18).

c) El hombre no puede librarse de ella por sus propias fuerzas, porque de suyo no puede entrar y sumergirse en el fuego del amor divino. Es pura gracia de Dios que el amor llegue hasta el sentimiento y disposición de ánimo del hombre e inunde de tal forma ese estrato, que la angustia apenas tenga en él puntos de apoyo.

d) Al cristiano no le es permitido huir de la angustia de la muerte más que por el amor y la confianza, y no por el adormecimiento y olvido de la muerte y de sus signos. Con ello caería en contradicción con su unión a Cristo. Pues la angustia de la muerte es una parte de su participación en el destino de Cristo y tiene que soportarla con la obediencia y confianza con que Cristo la aceptó. Es, en efecto, participación en la angustia mortal de Cristo. En la angustia de Cristo ante la muerte se hace visible la razón última de la angustia del cristiano: es el pecado que Cristo tomó sobre sí para apartarlo en su muerte de la humanidad. Del mismo modo que la pasión del Señor se completa en la pasión de sus discípulos, su angustia ante la muerte se completa en la angustia de los cristianos ante ella. La huida de ella significaría, por tanto, que el hombre se cierra al sentido de la muerte, que se endurece frente a Dios, que en la muerte le llama por Cristo y en el Espíritu Santo ante el juicio de su amor. La indiferencia y sordera frente a la muerte serían, por tanto, indiferencia frente al Padre celestial. Despreciar la muerte en sentido propio sería un desprecio objetivo a Dios.

e) El pagano que no conoce a Dios ni al pecado puede despreciar la muerte. Sólo conoce el aspecto superficial y biológico de

la muerte. El hombre tiene que intentar enfrentarse con el dolor biológico y el final biológico sosegadamente. El poeta Marcial (*Epigramas*, II, 47, 30) dice: "No debes ni desear ni temer el último día." Pero el cristiano que sabe que en la muerte viene Dios a él no debe enfrentarse con la muerte despectiva e indiferentemente, sin atención e ignorándola, porque se enfrentaría despectivamente con Dios que es el juez y el amor. Esto sería degradar a Dios y ensoberbecer al hombre. El hombre mantendría así incluso en la hora de su muerte su *hybris* antidivina, su radical autonomía que no quiso someterse a Dios durante la vida. La muerte sería para él la última y suprema posibilidad de endurecerse frente a Dios. Tal posibilidad se cumpliría para siempre en la muerte.

f) Es instructivo que Cristo no nos exija morir sin angustia. No nos anima a tal cosa, aunque muchos preceptos suyos parezcan exigencias al sentimiento natural. Nos manda más bien—lo cual es especialmente instructivo en nuestro caso—no tener angustia ante los peligros e inseguridades de la existencia del mundo. Nos exige superar la angustia puramente biológica ante la muerte. El miedo nacido de la omnífida amenaza de la vida debe ser vencido. "No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre con qué os vestiréis" (*Mt.* 6, 25). Su exigencia se eleva incluso a la siguiente altura: "No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla" (*Mt.* 10, 28).

Tal exigencia no nace de la ceguera ante los múltiples y violentos peligros de la vida terrena. Al contrario, Cristo quitó todos los velos que pudiera esconder al hombre los abismos de la inseguridad. El hombre tiene que contar con que puede ser matado. A los ojos de Cristo eso no es un peligro de excepción, sino que es una continua amenaza. Con ello revela Cristo a los hombres su máximo peligro. Quita todas las seguridades intramundanas. No consuela con gestos fáciles, sino que descubre todos los horrores. Tampoco promete ninguna aportación contra ellos. Al despedirse no da, según el testimonio del *Evangelio de San Juan*, ninguna promesa para la vida terrena (*Jo.* 14, 1). Sin embargo, exige no tener angustia alguna ante los peligros de este mundo, exigencia apenas soportable para el hombre que piense mundanamente y confía en las seguridades mundanas. Sobre este fondo se destaca tanto más oscuro el precepto de tener miedo ante un acontecimiento: ante el encuentro con Dios juez (*Mt.* 10, 28). También el cristiano debe conservar y soportar esa angustia. Precisamente él la tendrá; el infiel no conoce a Dios

y nada sabe del peligro que implica encontrarse con El. Ciertamente tiembla justamente en los casos en que el cristiano no debe temblar. Pero aunque es mandado tener miedo ante Dios, inmediatamente se manda también no ser víctimas de esa angustia ni ahogarse en ella (Io. 14, 1-4). El precepto de temer a Dios se une a la llamada de levantarse desde el abismo de la angustia a la confianza en Dios. "Confiad en Dios, y confiad en Mí" (Io. 14, 1), dice Cristo a sus discípulos a la hora de despedirse para sacarlos de su estado de paralizante angustia. La confianza a que les llama está fundada. A su vista aparece la muerte de Cristo y la suya propia, pero la muerte se convierte para ellos en camino hacia el Padre. Este camino es viable, pues Cristo lo abre en su muerte. Quien está unido a Cristo conoce la muerte como un camino hacia la Patria y puede recorrerlo. Sabe que esperará más allá de la muerte. Allá tiene preparada una morada (Io. 14). Allí le está preparado, por tanto, lo que le fué negado en la vida terrena: plenitud y seguridad de vida. Cristo prometió ambas cosas no para la vida dentro de la historia humana, sino para la vida más allá de la existencia terrena. Quien oye y acoge esta promesa puede, confiando en ella, soportar y superar la angustia ante el juicio de Dios que ocurre en la muerte. Y así "la rigidez de la angustia se convierte en el temblor de la espera: el Señor vendrá" (J. Goldbrunner, op. cit., 42).

Quien espera no se deja, por tanto, seducir para olvidar el abismo de la muerte cerrando los ojos y defenderse de su horror por apartamiento y adormecimiento de la conciencia. Creerá más bien que desde el abismo de la angustia le busca una mirada, que es invisible, pero que sabe que está dirigida a él, tratará de cogerse a una mano, imperceptible, pero presente, en las tinieblas; se confiará a un corazón cuyo latido no puede oír, pero que, sin embargo, está vivo. Mientras que el hombre que se abandona a la angustia busca seguridad y cierra su yo en su voluntad de seguridad, quien confía abre su corazón y deja que fluya en él el amor de Dios. Cuanto más dispuesto esté para Dios, con tanta mayor fuerza podrá resistir la angustia en la confianza y en el amor. San Juan se refiere a la llamada de Cristo a confiar en el Padre y en El mismo cuando dice: "En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone el castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad" (I Io. 4, 18). ¿Y quién podrá alcanzar este amor perfecto durante la vida? Supondría la plena falta de pecado. Pero San Juan sabe que ningún mortal medio llega a ello. Si lo afirmara, caería en la sospecha de ser un mentiroso y de

engañarse a sí mismo y a los demás (*I Io.* 1, 8). Por tanto, a la vista de la muerte sólo queda la confianza y la esperanza en que cada uno se dirige a Dios. Con estas fuerzas se puede resistir la inevitable angustia ante la muerte.

7. Falsos intentos de seguridad

a) Del mismo modo que el hombre sólo puede llegar a dominar perfectamente la muerte mediante un ejercicio que dure toda su vida, también a la última y suprema obstinación contra Dios conduce una línea recta desde la vida: la locura de seguridad en que el hombre cree no necesitar de Dios, sino poder ayudarse a sí mismo en todo. Se agarra a la tierra y lo espera todo de ella, de la posesión terrena, del poder, del placer; por ella vive como que no fuera a vivir eternamente y no fuera a morir. Expulsa de su vida la muerte y todo lo que se la recuerde. Aun cuando tropiece con ella no la refiere a sí mismo, sino a los demás. Los hombres se acunan en la ilusión de que “su casa durará una eternidad, que subsistirá perpetuamente su morada y pondrán sus nombres a sus tierras”. Es una locura. “Pero el hombre, aún puesto en suma dignidad, no dura; es semejante a los animales, perecedero. Tal es su camino, su locura; y, con todo, los que vienen detrás siguen sus mismas máximas” (*Ps.* 49 [48], 13 y sigs.; cfr. *Lc.* 12, 20). El salmista pide a Dios que le destruya esta falsa seguridad (*Ps.* 39 [38], 5): “Dame a conocer, ¡oh Yavé!, mi fin y cuál sea la medida de mis días; que sepa cuán caduco soy.” En la engañadora seguridad con que los hombres intentan sustraerse a la muerte caminan como sombras. Véase H. Thielicke, *Tod und Leben*, 1946, 2.ª edición.

b) En la embriaguez de vida del renacimiento y del barroco pudo acallarse así la angustia de la muerte. Encontramos la glorificación de la muerte olvidada de Dios siempre que el hombre no cree encontrar al morir un Dios personal: en la concepción panteísta de Dios y en la filosofía finitista de la actualidad. En la atmósfera panteísta del romanticismo, por ejemplo, la muerte es saludada como libertador de la prisión de la existencia individual y temporal y como tránsito hacia el universo impersonal. El anhelo de universo se convierte en anhelo de muerte. En Nietzsche la muerte se convierte en la suprema posibilidad de la libertad humana. No es opuesta a la vida, sino que es su mayor culminación. Pues en la

muerte el hombre se muestra como el más viviente, supuesto que muera bien, que muera no la muerte natural, la muerte del cobarde, sino la muerte libre que le ocurre al hombre cuando quiere y como quiere la muerte, que él mismo se da. Quien muere así es un santo negador de la vida cuya altura y límites ha alcanzado. Parecidas alabanzas retóricas a la muerte resuenan en la obra de Ricardo Wagner. La muerte posee para él un sello embriagador y dionisiaco. Desde entonces no ha enmudecido la mística extática de la muerte. También en la concepción filosófica de la muerte de Rilke encontramos un resultado emparentado con la comprensión romántica de la muerte. La muerte es el punto culminante de la vida. Por eso es familiar como la tierra. “Te quiero, amada tierra. ¡Oh! No necesito, créelo, / más primaveras tuyas, una, / una sola es ya demasiado para la sangre. / Me he decidido por ti indeciblemente desde hace mucho. / Siempre tuviste razón y tu santa ocurrencia es la muerte familiar e íntima” (*Duineser Elegien*, 9). Parecidos tonos percibimos también en Jaspers (*Existenzerhellung*, pág. 225).

En realidad el hombre nunca consigue procurarse un perfecto sentimiento de seguridad. A pesar de todas las seguridades superficiales no está libre del más íntimo desasosiego. Se manifiesta “en la renovada elección y cimentación de los bienes (carneles), en la ganancia creciente de dinero, honor y poder, porque este aumento parece ser idéntico con una ganancia más abundante en seguridad. Pero por cierto que sea que este desasosiego siempre está animado de la esperanza de que por la adquisición de esos bienes satisfago o puedo satisfacer mi vida, hay desasosiego al fondo de la seguridad. Por eso, vista desde esta perspectiva, también la intranquilidad fáustica es seguridad: es querer vivir sin muerte (Thielicke, *o. c.*, 172).

c) Este sentimiento de seguridad penetrado de desasosiego en el que no hay auténtica angustia ante la muerte es culpable. San Pablo dice de los paganos (*Rom.* 1, 18 y sig.) que no tienen conocimiento alguno de Dios porque reprimían tal conocimiento y caían en un consciente o inconsciente apartamiento del Dios vivo. No hay, por tanto, ninguna auténtica ignorancia de Dios. Ni tampoco hay auténtica ignorancia del sentido de la muerte. Donde parece existir es fruto de un no querer reconocer el sentido de la muerte, de la huida de la muerte intentada por todos los medios, del ensordecimiento del espíritu y del corazón ante su terrible llamada.

Por lo demás, cuando la muerte cae sobre el hombre y destruye su falsa seguridad, éste ya no es capaz de la auténtica angustia, que

es una participación en la angustia mortal de Cristo y puede ser soportada creyendo en El. Entonces, o cae en la abierta desesperación o reprime también la desesperación y se endurece en una obstinación luciferina. Cuando la obstinación le libera de la excitación del ánimo, nace la fría calma de la muerte de todos los movimientos del corazón que tienden hacia Dios. En él se ha separado el hombre plenamente de Dios e intenta alcanzar una vida independiente y cerrada en sí. En tal estado de calma el hombre está muerto para Dios y Dios está muerto para él. Pero más allá de la muerte esa calma se convertirá en máximo desasosiego. De ello hablaremos al explicar el infierno.

Si el más profundo sentido de la muerte consiste en ser un encuentro del hombre con Dios, la muerte es un proceso entre Dios y la persona humana. Interesa inmediatamente a quien afecta. El morir ocurre en la soledad del tú divino y del yo humano. En la muerte el hombre es remitido a sí mismo. Tiene que superar la muerte y el encuentro con Dios que en ella ocurre por sí mismo y, en definitiva, solo. Así se hace consciente de sí mismo. Es su propia mismidad lo que ve en su verdadera figura al morir, y no otra cosa. En este encuentro con Dios el hombre no puede ser representado por ningún otro. Nadie puede robarle a otro la muerte. No puede sumergirse en la masa para no ser visto. Aunque en su vida jamás haya podido estar solo ni se haya soportado a sí mismo, aunque haya estado siempre perdido en las distracciones y en la opinión pública para no tener opinión propia y no tener que decidir por sí mismo, en la muerte es el individuo quien es llamado por Dios, quien tiene que presentarse a El para tener que sufrirla él solo, no soportado ni protegido por los demás. Tiene que hablar y contestar por sí solo, aunque no lo haya hecho en toda la vida. Nadie puede hacerlo por otro. En la muerte se revela y realiza la unicidad e insustituibilidad del hombre. Al recto comportamiento frente a la muerte corresponde estar dispuesto a presentarse ante Dios como individuo.

Dentro de las posibilidades de este mundo no hay ningún medio de privar a la muerte de su soledad. Pero desde Dios hay una posibilidad de resistirla. Del mismo modo que el verdadero misterio de la existencia consiste en que el cristiano es dominado por el yo de Cristo conservando, sin embargo, su propia mismidad, el misterio de la muerte cristiana consiste en que el hombre muere como individuo realizando, sin embargo, en su muerte la muerte de Cristo. Participa en la muerte de Cristo y en esa participación muere,

sin embargo, su propia muerte. La unión con Cristo no hace, a pesar de su intimidad, que su yo se funda con el yo de Cristo, pero le ayuda a superar la radical soledad del yo (véase la condenación del pancristismo, por Pío XII, en la encíclica *Mystici Corporis*). A ello se añade la unión de los cristianos con los ángeles y todos los miembros del *Corpus Christi mysticum* en la comunión de los santos. La Iglesia invoca también a los ángeles y santos para que conduzcan al que muere a la presencia de Dios.

§ 302

El juicio particular

APARTADO 1.º

HECHO DEL JUICIO

I. *Doctrina de la Iglesia*

> En la muerte se decide el destino del individuo. Será revelado inmediatamente después de la muerte en cuanto que el estado ético-religioso del hombre, es decir, su relación con Dios, será irrevocablemente manifestado por Dios sin posibilidad de error. Este proceso se llama juicio. Ya al exponer la segunda venida de Cristo se habló del juicio. Allí se trataba del juicio universal; el juicio que sigue a la muerte de cada uno es el particular. En el juicio particular siente cada hombre su propio destino inmutable. A pesar de todo, el juicio universal no es superfluo. En el segundo capítulo de este parágrafo estudiaremos la relación entre el juicio universal y el particular.

Por tanto, inmediatamente después de la muerte ocurre el juicio particular en que por una sentencia divina se decide el destino eterno de cada uno. Hay diversas opiniones sobre el grado de certeza de esta afirmación. La doctrina del juicio particular no ha sido declarada por la Iglesia como dogma de fe. Pero está contenida o supuesta en varias decisiones doctrinales de la Iglesia. Es además objeto de su predicación universal. Por lo que respecta a las decisiones doctrinales que la suponen, interesan las declaraciones de los

Concilios de Lyon (1275; D. 464) y de Florencia (1439; D. 693). En ellas se dice que los hombres libres de castigo y de pecado son recibidos inmediatamente en el cielo y los que mueren en pecado mortal bajan inmediatamente al infierno. Es especialmente instructiva la varias veces citada constitución *Benedictus Deus*, del Papa Benedicto XII (1366; D. 530). Por lo que respecta al magisterio ordinario de la Iglesia, está representado en el *Catecismo Romano*, redactado por consejo del Concilio de Trento (I, 8, 3), y en casi todos los catecismos de la actualidad. En el nuevo catecismo alemán (IV, 127) se dice en la cuestión 238: "Inmediatamente después de la muerte el alma comparece ante el juicio de Dios para dar cuenta de todos los pensamientos, palabras y obras y de la omisión del bien."

Se puede decir, sin duda, que la predicación usual y diaria habla claramente del juicio individual, mientras que las definiciones eclesásticas sólo tratan de que el estado final ocurrirá inmediatamente después de la muerte, pretendiendo con ello salir al paso del error que opina que el destino del hombre es incierto hasta el juicio universal. Según la concepción tradicional, en la doctrina de la sanción *inmediata* está *incluida la verdad de un juicio individual anterior* a la sanción. Recordemos una vez más que al Concilio Vaticano le fué propuesta, para su redacción final, una declaración sobre el juicio particular.

En vista de esta sanción se entiende que los teólogos, al comprobar el grado de certeza de nuestra tesis, vacilen entre la *sententia fidei proxima* y la *sententia de fide*. Defiende la primera tesis Pohle-Gummersbach-Gierens, Fr. Diekamp-Kl. Jüssen, L. Ott, A. Piolanti (*De Novissimis*, 1949, 3.^a edic., 20), y la segunda B. Bartmann, Van Noort, F. Dander, J. M. Hervé. La primera opinión parece más conveniente.

II. Prueba escriturística

Lo que vale de la doctrina de la Iglesia vale también para el testimonio que la Escritura ofrece a favor del juicio particular. Tampoco ella lo atestigua expresamente. Sin embargo, se pueden citar varios textos de cuyo desarrollo puede deducirse la existencia de tal juicio con seguridad. H. Haag dice en el *Bibellexikon*, editado por él (1951, Sp. 553): "Que el hombre es recompensado y juzgado por Dios según sus obras, o que cada hombre tiene que rendir cuentas a su Dios de sus obras, es una verdad dicha frecuente-

mente en el AT y NT (por ejemplo, *Ps.* 62, 12; *Ecle.* 3, 17; 11, 9; 12, 14; *Ier.* 32, 19; *Eclo.* 16, 1-23; *Mt.* 16, 27; *Rom.* 2, 6; *II Cor.* 5, 10; *Apoc.* 20, 11). Que este juicio ocurra inmediatamente después de la muerte de cada hombre no está expresamente dicho en ningún lugar de la Escritura. Los textos hablan o del día de la vuelta de Cristo como del día del juicio o en general del juicio, sin indicar el momento (por ejemplo, *Sab.* 3, 18). *Eclo.* 11, 26 se refiere, según el contexto, a una sanción durante la vida, aunque sea el día mismo de la muerte. *Hebr.* 9, 27 (el juicio sigue a la muerte) se puede entender perfectamente como referido al juicio final, dado el paralelismo con 5, 28 (muerte y vuelta de Cristo). Pero el juicio particular está contenido implícitamente en la doctrina viejotestamentaria y neotestamentaria de la sanción, ya que ésta supone un estado distinto del justo y del pecador que comenzará inmediatamente después de la muerte (“muerte” y “vida”), y en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Lc.* 16, 19-31), en que Cristo se atiene a las ideas judías de entonces, que suponían un destino diverso de los justos y pecadores inmediatamente después de la muerte, y finalmente en la palabra de gracia de Jesús al buen ladrón (*Lc.* 23, 43) y en algunos textos paulinos, como *Phil.* 1, 23; *II Cor.* 5, 6-8.”

Por tanto, la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, así como las palabras del Señor al ladrón arrepentido, implican el hecho de un juicio particular. Muchas veces se cita también como testimonio el texto del administrador infiel (*Lc.* 16, 1-8), pero sin razón. Tampoco se puede aducir la comparación narrada en *Mt.* 18, 23-35 del deudor sin misericordia. Pues en este texto no se atestigua el juicio, sino que se advierte la reconciliación con el ofendido. La reconciliación es exigida sobre todo por el hecho de que el hombre es frente a Dios, su Señor, incomparablemente más deudor que cualquier hombre frente a su prójimo. En los escritos paulinos se insiste sobre todo en el juicio universal. Sin embargo, el Apóstol atestigua también el juicio particular con suficiente claridad. Como testimonios de ello no importan, naturalmente, los textos que hablan de la vuelta de Cristo, sino los textos que tratan de la pervivencia individual más allá de la muerte. *II Cor.* 5, 9 puede ser interpretado como referido al juicio particular. *I Cor.* 4, 1-5 no podrá, en cambio, ser usado. San Pablo declara en él a los Corintios que murmuraran de él, que no le importa su opinión. Pues en definitiva sabe que está entregado al juicio de Dios, no al juicio humano. En el juicio de Dios se comprueba el verdadero valor del hombre. En él

puede ocurrir y es de esperar una revisión de los preconcebidos juicios humanos. Por eso los Corintios deben ser comedidos al juzgar su persona y su actividad misional. Pensando en el inminente juicio infalible, San Pablo mismo quiere ser cauto y comedido al juzgarse a sí mismo. Como la primera *Epístola a los Corintios* sólo trata de la escatología general, este texto tiene que ser entendido como referido al juicio universal y no al particular. En la *Epístola a los Hebreos* la unicidad del sacrificio de Cristo es simbolizada por la unicidad de la muerte humana. El texto dice: “Y por cuanto a los hombre les está establecido morir una vez, y después de esto el juicio, así también Cristo, que se ofreció una vez para soportar los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud” (*Hebr.* 9, 27-28). Este texto parece hablar del juicio particular. Sin embargo, algunos teólogos lo refieren al juicio universal (véase Haag, págs. 553-55), porque el juicio atestiguado por el autor está puesto en relación con la segunda venida de Cristo.

III. Testimonio de los Padres

Como hemos visto, en la época de los Padres hubo muchas inseguridades y dudas sobre el destino del hombre inmediatamente después de la muerte. Los defensores de la doctrina de la transmigración de las almas (gnósticos y maniqueos) y los thnetopsiquitistas, cuyas tesis tuvieron múltiples variaciones, no pudieron aceptar naturalmente un juicio particular después de la muerte. Es rechazado expresamente por Lactancio y Afraates. Lactancio dice (VII, cap. 21, n. 7): “Sin embargo, nadie debe defender la opinión de que las almas son juzgadas inmediatamente después de la muerte, sino que todas son retenidas en una cárcel común hasta que llegue el tiempo en que el Supremo Juez emprenda el examen de los méritos. Entonces, aquellos cuya justicia esté garantizada recibirán el premio de la inmortalidad. Pero aquellos cuyo pecado y crímenes sean descubiertos no resucitarán, sino que serán arrojados a las tinieblas con los ateos”. Véase H. Lennerz, S. J., *De Novissimis* (Roma, 1931), 134.

Aludamos aquí una vez más al ya citado *Chiliasmo* (milenarismo o doctrina del reino de los mil años). Como indicamos en la exposición de la escatología general, el milenarismo desempeñó cierto papel en la Antigüedad y en la Edad Media. Renació en la Edad Moderna en ciertas ideas sectarias y en su modalidad ilustrada pervive también en ciertos sistemas filosóficos, sociales y políticos.

La idea del reino de mil años nació bajo la influencia del *Apoc.* 20, 1-10 y de distintas profecías viejotestamentarias (*Is.* 60, 63, 65, 66; *Ez.* 36-40; *Dan.* 7; *Tob.* 13, 16; 14, 15) y de sus interpretaciones en el judaísmo tardío (Apócrifos judíos (4 Esdras) y escritos rabínicos). Dominó la idea de que Cristo aparecería al final de la historia e instauraría un reino mesiánico terreno que duraría mil años. En él sólo resucitarían corporalmente los justos (primera resurrección) y reinarian con Cristo durante todo este tiempo. El demonio sería condenado a impotencia. Después sería dejado en libertad por un breve espacio de tiempo. En el Juicio final sería vencido definitivamente. Sólo entonces resucitarán los pecadores con sus cuerpos (segunda resurrección), para entrar en la muerte eterna. Pero los justos sólo entrarán en el reino celeste para ser definitivamente bienaventurados después del Juicio final.

El milenarismo fué defendido en una forma groseramente materialista por Cerinto Levionita (final del siglo I) y por Papias de Hierápolis. En forma mitigada fué defendido en el siglo II por San Justino (*Diálogo con Trifón*, 1, 80) y también por San Ireneo. Se discute la posición de este último, pero los textos no parecen dejar lugar a dudas. En el capítulo 32 del libro V *Contra las herejías* dice San Ireneo: "Y algunos por palabrerías heréticas llegan a opiniones erróneas y desconocen las disposiciones de Dios y el misterio de la resurrección de los justos y del reino que es el comienzo de la inmortalidad, y por el cual reino los dignos se acostumbran poco a poco a aceptar a Dios. Pero hay que decir de los justos que resucitarán primero cuando se renueve este mundo y vuelva a Dios, y resucitarán para recibir la herencia prometida por Dios a los padres y dominar sobre ella. Pero después viene el juicio. En el mundo en que se esforzaron y padecieron, fueron probados en paciencia de todos los modos, recibirán justamente los frutos de su paciencia. En el mundo en que fueron matados por su amor a Dios serán revividos también. Donde soportaron la esclavitud reinarán. Pues Dios es rico en todo y todo le pertenece. Por eso la creación tiene que volver a su estado antiguo y servir incondicionalmente a los justos. Esto proclama el Apóstol cuando escribe a los romanos: "Porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (*Rom.* 8, 19-21). Después que ha citado las profecías sobre la tierra nueva, San Ireneo explica que los textos en cuestión no pueden ser interpretados alegóricamente, sino que deben ser entendidos al pie de la letra. Dice: "Todo esto se refiere sin contradicción a la resurrección de los justos después de la venida del Anticristo y de la desaparición de todos los pueblos que están sometidos a él, y entonces reinarán los justos sobre la tierra, creciendo por la contemplación del Señor y acostumbrándose con ella a la gloria de Dios Padre. Y harán comunidad y tratarán con los santos ángeles y serán unidos en el reino con el ser espiritual. Y aquellos a quienes el Señor encontrará en la carne, que le esperaban desde el cielo y padecieron las tribulaciones y escaparon de las manos de los malos, son de los que dice el profeta: "Y los restantes crecerán sobre la tierra." Y todos los creyentes que el Señor ha destinado para multiplicar los restantes sobre la tierra y vivir bajo el reino de los santos y servirlo en Jerusalén, estos son los que constituyen el reino que anuncia

el profeta Jeremías con las siguientes palabras: “Mira hacia el Oriente. Jerusalén, y contempla la alegría que te viene de Dios. Mira que llegan tus hijos, aquellos de quienes tuviste que despedirte. Llegan congregados desde el Oriente y el Occidente por la palabra del Santo, llenos de alegría por la gloria de Dios. Despójate, Jerusalén, de tu saco de duelo y aflicción; vístete para siempre los ornamentos de la gloria que te viene de Dios; envuélvete en el manto de la justicia que Dios te envía; ponte en la cabeza la mitra de gloria del eterno, que Dios hará ver tu gloria a toda nación debajo del cielo. Te llamará por siempre paz de la justicia y gloria de la piedad. Levántate, Jerusalén, sube a lo alto; mira hacia Oriente y contempla a tus hijos, reunidos desde el ocaso del sol hasta su orto por la palabra del Santo, regocijados por haberse acordado Dios de ellos. De ti partieron a pie, arrastrados por los enemigos; pero Dios te los devuelve traídos con honor, como hijos de reyes. Porque Dios dispuso humillar todo monte alto y todo collado eterno, rellenar los valles hasta igualar la tierra, para que caminase Israel con seguridad para gloria de Dios. Los árboles y todo árbol aromático darán sombra a Israel por disposición divina. Sí, Dios mismo traerá a Israel lleno de alegría a la luz de su gloria con la misericordia y la justicia que de El vienen (*Bu.* 4, 36-37-5).

Tales afirmaciones no pueden ser referidas a lo supracelstial, porque se dice: “Dios hará ver tu gloria a toda nación debajo del cielo.” Esto sólo vale de los tiempos del reino cuando la tierra sea renovada por Cristo y sea de nuevo edificada Jerusalén según la descripción de la Jerusalén de arriba, como dice el profeta Isaias: “Mira: te tengo grabada en mis manos, tus muros están siempre delante de mí” (*Is.* 49, 16). De modo parecido escribe también el Apóstol a los gálatas: “Pero la Jerusalén de arriba es libre, esa es nuestra madre” (*Gál.* 4, 26). No dice esto de cualquier eón ni de una fuerza cualquiera salida del pleroma, sino de la Jerusalén que está grabada en las manos de Dios. Es la que vió San Juan descender como nueva sobre la tierra (*Apoc.* 21, 2), pues después de los tiempos del reino, dice, “vi un trono alto y blanco, y al que en él se sentaba, de cuya presencia huyeron el cielo y la tierra y no dejaron rastro de sí” (*Apoc.* 20, 11). También expone los acontecimientos de la resurrección y del juicio universales al decir que ha visto los muertos, a los grandes y a los pequeños. “Vi a los muertos, grandes y pequeños, que estaban delante del trono; y fueron abiertos los libros, y fué abierto otro libro que es el libro de la vida. Fueron juzgados los muertos según sus obras, según las obras que estaban descritas en los libros. Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras. La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; esta es la segunda muerte, el estanque de fuego” (*Apoc.* 20, 12 y sigs.). Pero ésta es la *gehenna* que el Señor llama también fuego eterno (*Mt.* 25, 41). “Y todo el que no fué hallado escrito en el libro de la vida—continúa San Juan—fué arrojado en el estanque de fuego” (*Apoc.* 20, 15). Y después sigue: “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande que del trono decía: “He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirán su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas

de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado" (*Apoc.* 21, 1-4). Lo mismo dice también Isaias: "Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria. Sino que se gozarán gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo" (*Is.* 65, 17 y sig.). Lo mismo dice el Apóstol con las palabras: "Pasa la figura de este mundo" (*I Cor.* 7, 34). Y también el Señor: "El cielo y la tierra pasarán" (*Mt.* 26, 36). Y cuando esto pase sobre la tierra descenderá la nueva Jerusalén, según dice San Juan, como una esposa engalanada para su esposo y ella será la tienda de Dios, en la que Dios habitará con los hombres. De esta Jerusalén es una imagen la Jerusalén de la tierra anterior, en la que los justos gustaron anticipadamente la incorruptibilidad y fueron preparados para la salvación. Moisés recibió el símbolo de esta tienda sobre el monte (*Ex.* 25, 49), y nada puede ser interpretado alegóricamente, sino que todo es verdadero y real, hecho por Dios para placer de los justos. Pues del mismo modo que es verdad que Dios resucita a los hombres, es verdad también y no alegoría que el hombre resucita de entre los muertos, según demostramos con importantes razones. Y del mismo modo que es verdad que resucita de entre los muertos, también es verdad que se le anticipará la incorruptibilidad en los tiempos del reino y crecerá y se hará fuerte para ser capaz de la gloria del Padre. Cuando todo esto se renueve vivirá verdaderamente en la ciudad de Dios."

El milenarismo fué rechazado por el gnosticismo. En el siglo III lo defendieron en sentido espiritualizado Metodio de Olimpo (*Symp.* 9, 5), Tertuliano (*Contra Marcionem*, III, 24), Conmodiano (*Carm. apol.*, 975), Lactancio (*Div. inst.*, 7, 14 y sigs), Victorino de Pettau (y probablemente también Hipólito de Roma). También encontramos el milenarismo en Apolinar de Laodicea. San Agustín defendió algún tiempo una interpretación moderadamente milenarista del *Apocalipsis*, pero al final interpreta las dos resurrecciones citadas en el *Apocalipsis* en el sentido de que la una ocurre en la fe y en el bautismo y la otra según el cuerpo. Rechaza decididamente el milenarismo materialista. Sobre la fórmula "mil años" dice lo siguiente (*De civitate Dei*, XX, 7): "Los mil años pueden entenderse, en mi opinión, de dos modos: o en el sentido de que en los últimos mil años ocurre esto (a saber, que el diablo es encadenado), esto es, en el sexto milenio que, como el día sexto, ahora está transcurriendo y al que sigue un sábado que no tendrá noche, a saber, el descanso de los Santos que no tendrá fin, y el vidente habría llamado entonces a la última parte de este día milenario, es decir, a la parte que restaba entonces (en tiempos de la visión de San Juan) hasta el fin del mundo, mil años, según la figura retórica en que se nombra al todo para significar sólo una parte; o tomó los mil años por todos los años de este eón (desde la venida de Cristo), de forma que con el número redondo quiso expresar la plenitud del tiempo. El número mil es el cubo de 10. Diez multiplicado por diez son cien, una figura cuadrada, pero figura de superficie únicamente; para darle dimensión de profundidad y convertirla en cubo se multiplicará de nuevo por diez y da mil. Ahora bien, el número 100 suele usarse para designar una totalidad..., por tanto, el número 1.000, en el que se alcanza la figura de volumen del cuadrado de 10, significará también una totalidad. Y así aquel texto del salmo: "Se acuerda eternamente de su alianza, de la promesa que dió para mil generaciones" se interpreta del mejor modo refiriéndola a la totalidad de

las generaciones: mil generaciones equivale a todas las generaciones." En esta explicación San Agustín se basa en el donatista Tyconio. En el Este, Andrés de Cesarea defendió hacia el año 600, la tesis de que los mil años significaban el tiempo desde la encarnación del Señor hasta la aparición del Anticristo (J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, I (1954), 221-26). La interpretación ofrecida por San Agustín en segundo lugar se impuso en Occidente. En la Edad Media, Tomás de Aquino rechazó y condenó como herejía todo tipo de milenarismo. La teología de la historia desarrollada a mediados del siglo xiii, y en conexión con Joaquín de Fiore, por Pedro Juan Olivi y Ubertino de Casale entendió el milenio como la época del Espíritu Santo que seguiría a las épocas del Padre y del Hijo y cumpliría lo prometido en *Apoc.* 7, 2 y 14, 6, trayendo el *Evangelium aeternum*, es decir, la interpretación profético-pneumática del Evangelio escrito. En la Edad Moderna el milenarismo fué enseñado por algunas sectas de la Reforma. Interesan sobre todo los anabaptistas del siglo xvi, los hermanos bohemios del siglo xvii, las sectas pietistas desarrolladas en Württemberg, en el norte de la Alemania oriental y sur de Rusia en los siglos xviii y xix, pero sobre todo los baptistas, adventistas y mormones. La idea del reino milenarío fué secularizada en el ámbito filosófico por Lessing, Kant, los románticos y Hegel, y en el ámbito social y político por los movimientos renovadores de los siglos xix y xx. Este milenarismo se basa en la imagen del mundo y de la historia de la Ilustración y, por tanto, es completamente distinto del milenarismo de la antigua Iglesia y de las sectas modernas. Ha desaparecido tan pronto como quebró la imagen del mundo por él supuesta. Esta exposición está hecha según G. Engelhardt, art. *Chiliasmus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II, 2.ª edic. (1958), 1059-1062. Véase también W. Nigg, *Das ewige Reich* (1954), 2.ª edición, 296-323.

La teología católica actual rechaza con razón toda forma de milenarismo y también la teología luterana lo niega. El Santo Oficio declaró el 21 de junio de 1944 (D. 2.296) que no carece de peligros para la fe enseñar el milenarismo moderado (*tuto doceri non potest*). Tanto la Escritura como la tradición eclesiástica sólo reconocen una resurrección. Véase A. Piolanti, *De Novissimis*, 1950, 3.ª edic.; Bardy, *Millénarisme*, en *Dict. Theologie Cath.*, X, 1760-1763; Piolanti, *Millénarismo*, en *Enciclo. catt.*, VIII, 1008-1011; W. Bauer, *Chiliasmus*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* (1954), 1073-1078; G. Gillemán, *Condamnation du millénarisme mitigé*, *Nouv. Rev. Théol.*, 67 (1945), 239-241; H. Haag, *Bibel-Lexikon* (1951), 290 y sig.; H. Kraft, art. *Chiliasmus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957, 3.ª edic.), 1651-53.

Después de numerosas indicaciones en los siglos precedentes, desde el siglo iv los Padres testifican con gran claridad el hecho del juicio particular. Hilario de Poitiers (*In Ps.* 2, 49; *PL* 9, 290), Efrén (*Sermo in eos, qui in Christo dormierunt*; *Opp. graeca*, ed. Assemani (III, 166 y sig.), Juan Crisóstomo (*in Mt. hom.* 14, 4; *PG* 57, 222), Jerónimo (*in Joel* 2, 1; *PL* 25, 965) y San Agustín (*De anima et eius origine*, II, 4, 8; *PL* 44, 498 y sig.) hablan claramente. Las dudas existentes respecto a la suerte de las almas después de la

muerte se renovaron en la Edad Media, en la polémica en torno a la manifestación de Juan XXII, por ejemplo, aunque por aquel tiempo la cuestión había sido ya explicada desde hacía tiempo.

Tomás de Aquino explicó muchas veces la conveniencia de un juicio particular, por ejemplo, *STh III*, q. 88, a. 1 ad 1 um; *Compendium theologiae*, c. 242. En el texto últimamente citado dice al terminar la exposición del juicio universal: "Pero hay también otro juicio de Dios en el que después de la muerte se dará a cada uno la merecida sanción..., pues no es de suponer que la separación (respecto a la condenación y salvación) ocurra sin juicio divino o que este juicio no se extienda al poder de soberanía de Cristo."

Especialmente instructivo es el texto que ofrece en la *Suma contra los gentiles* (libro IV, cap. 91). En él habla Santo Tomás de la sanción inmediatamente después de la muerte, sin mencionar expresamente un acto judicial. Sin embargo, éste está incluido necesariamente en la indicación de la forma de vida apropiada a cada hombre. El texto dice: "Y de esto podemos deducir que inmediatamente después de la muerte las almas de los hombres reciben por lo merecido el premio o el castigo. Pues las almas separadas son capaces de penas tanto espirituales como corporales, según se demostró (capítulo precedente). Y que son capaces de gloria se evidencia por lo que hemos tratado en el libro tercero (capítulo 51). Pues por el mero hecho de separarse el alma del cuerpo se hace capaz de la visión de Dios, a la que no podía llegar mientras estaba unida al cuerpo corrupto. Ahora bien, la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión de Dios, que es el "premio de la virtud". Y no había razón alguna para diferir el castigo o el premio, del cual pueden participar las almas de unos y otros. Luego el alma, inmediatamente que se separa del cuerpo, recibe el premio o castigo por lo que hizo con el cuerpo."

"El estado de merecer o desmerecer está en esta vida, por lo cual se compara a la "milicia" y a "los días del mercenario", como se ve en Job: "¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra y son como los de un jornalero sus días?" Mas, terminado el estado de milicia y el trabajo de jornalero, se debe dar inmediatamente el premio o el castigo a los que luchan bien o mal; por eso se dice en el *Levítico*: "No quede en tu mano hasta el siguiente día el salario del jornalero." Y dice el Señor: "Yo haré recaer vuestra acción sobre vuestra cabeza." Por lo tanto, inmediatamente después de la muerte las almas alcanzan el premio o el castigo.

"Al orden del pecado y del mérito corresponden convenientemente el orden del castigo y premio. Mas el mérito y el pecado no recaen en el cuerpo, sino en el alma, pues únicamente lo que es voluntario tiene razón de mérito o demérito. Así, pues, tanto el premio como el castigo pasa convenientemente del alma al cuerpo, y no viceversa. Luego no existe razón alguna por la que, para castigar o premiar a las almas, hay que esperar a que vuelvan a tomar sus cuerpos; antes bien, parece más conveniente que las almas, en las que con anterioridad estuvo el pecado y el mérito, sean castigadas o premiadas también antes que sus cuerpos.

"Por la misma providencia de Dios, que da a las cosas naturales las

perfecciones que les son debidas, se les deben a las criaturas racionales los premios y castigos. Pero en las cosas naturales sucede que cada uno recibe inmediatamente la perfección de que es capaz, si no hay impedimento por parte de quien recibe o por parte de quien obra. Luego como las almas, una vez separadas de los cuerpos, son capaces tanto de gloria como de castigo, inmediatamente recibirán una u otro, y no se diferirá el premio de los buenos o el castigo de los malos hasta que las almas vuelvan a juntarse con los cuerpos.

"Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, por parte de los buenos, puede haber algún impedimento para que sus almas no reciban, una vez libradas del cuerpo, el último premio, consistente en la visión de Dios. Efectivamente, la criatura racional no puede ser elevada a dicha visión si no está totalmente purificada, pues tal visión excede toda la capacidad natural de la criatura. Por eso se dice de la sabiduría "que nada manchado hay en ella"; y en *Isaías* se dice: "Nada impuro pasará por ella." Y sabemos que el alma se mancha por el pecado, al unirse desordenadamente a las cosas inferiores; de cuya mancha se purifica en realidad en esta vida mediante la penitencia y los otros sacramentos, como se dijo antes (cc. 56, 59, 60, 61, 70, 72, 73, 74). Pero a veces acontece que tal purificación no se realiza totalmente en esta vida, permaneciendo el hombre deudor de la pena, ya por alguna negligencia u ocupación, o también porque es sorprendido por la muerte. Mas no por eso merece ser excluido totalmente del premio, porque pueden darse tales cosas sin pecado mortal, que es el único que quita la caridad, a la cual se debe el premio de la vida eterna, como se ve por lo dicho en el libro tercero (cap. 143). Luego es preciso que sean purgadas después de esta vida antes de alcanzar el premio final. Pero esta purificación se hace por medio de penas, tal como se hubiera realizado también en esta vida por las penas satisfactorias. De lo contrario, estarían en mejor condición los negligentes que los solícitos, si no sufrieran en la otra vida la pena que por los pecados no cumplieron en ésta. Por consiguiente, las almas de los buenos que tienen algo que purificar en este mundo son detenidas en la consecución del premio hasta que sufran las penas satisfactorias.

"Y esta es la razón por la cual afirmamos la existencia del purgatorio, refrendada por el dicho del Apóstol: "Si la obra de alguno se quemase, será perdido; y él será salvo, como quien pasa por el fuego." A esto obedece también la costumbre de la Iglesia universal, que reza por los difuntos, cuya oración sería inútil si no se afirmara la existencia del purgatorio después de la muerte; porque la Iglesia no ruega por quienes están en el término del bien o del mal, sino por quienes no han llegado todavía.

"Y que las almas reciben el premio o castigo inmediatamente después de la muerte, si no media impedimento alguno, se confirma con las autoridades de la Sagrada Escritura. Pues se dice en Job de los malos: "Pasan sus días placenteramente y en un instante descienden al infierno." Y en San Lucas: "Murió el rico y fué sepultado en el infierno"; y el infierno es el lugar donde son castigadas las almas. De modo semejante se habla también de los buenos. Pues como consta en San Lucas, el Señor, pendiente de la cruz, dijo al ladrón: "Hoy serás conmigo en el paraíso"; y por paraíso se entiende el premio que se promete a los buenos, según aquello del *Apocalipsis*: "Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios."

"Sin embargo, algunos, fundándose en aquello de San Mateo: "Alegraos y regocijaos, porque grande será vuestra recompensa en los cielos", dicen que por paraíso no se ha de entender el premio último que se recibirá en los cielos, sino cierto premio que tendrá lugar en la tierra. Pues, al parecer, el paraíso es un lugar terreno, porque se dice en el *Génesis*: "Plantó Yavé Dios un paraíso de delicias y puso allí al hombre que había creado." Pero si uno considera bien las palabras de la Sagrada Escritura, hallará que la misma retribución final, que se promete a los santos en el cielo, tiene lugar inmediatamente después de esta vida. Pues el Apóstol, en la segunda a los Corintios, hablando de la gloria final, dice que "por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un cúmulo eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales, y las invisibles, eternas"; lo cual es evidente que se refiere a la gloria final que tiene lugar en los cielos. Para demostrar cuándo y de qué modo se tendrá esta gloria, añade: "Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombre, sino eterna en los cielos." Con esto da a entender claramente que, una vez disuelto el cuerpo, el alma es llevada a la eterna mansión celeste, que no es otra cosa que el gozo de la divinidad, como lo gozan los ángeles en los cielos.

"Y si alguien quiere afirmar lo contrario, diciendo que el Apóstol no dijo que inmediatamente después de disolverse el cuerpo tengamos la mansión eterna en los cielos realmente, sino sólo la esperanza de conseguirla al fin, tal afirmación se opone claramente a la intención del Apóstol, porque también mientras vivimos aquí tendremos la mansión celeste por predestinación divina, y la tenemos en esperanza, según aquello: "Porque en esperanza estamos salvados." Luego en vano añadió: "Si nuestra mansión terrena se deshace", pues bastaba decir: "Sabemos que tenemos de Dios una sola casa", etc. Y esto se ve más expresamente en lo que se añade: "Persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes en el Señor." Mas en vano quisiéramos "partir del cuerpo", o sea, "separarnos", si no estuviésemos de inmediato presentes ante el Señor. Pero no estamos presentes sino cuando vemos realmente; porque mientras caminamos por la fe y en visión, "estamos ausentes del Señor", según se dice en el mismo lugar. Luego inmediatamente después de separarse el alma del cuerpo ve a Dios en visión, lo cual es la última bienaventuranza, como se demostró en el libro tercero (c. 51). Esto mismo demuestran también las palabras del mismo Apóstol, al decir: "Deseo morir para estar con Cristo." Ahora bien, Cristo está en los cielos. Luego el Apóstol esperaba ir al cielo inmediatamente después de separarse del cuerpo.

"Y con esto se rechaza el error de algunos griegos, que niegan la existencia del purgatorio y dicen que, antes de la resurrección de los cuerpos, las almas ni suben al cielo ni bajan al infierno." (Edic. BAC.)

IV. *Problemática del juicio particular*

El problema del juicio particular consiste en que parece hacer superfluo el juicio universal. En efecto, si a cada hombre se le manifiesta el valor o inutilidad de su vida inmediatamente después de su muerte, parece que el juicio universal no tiene objeto. Pero la Revelación pone el acento precisamente en el juicio universal. Y viceversa, si éste es tomado tan en serio como tiene que ser tomado según la Escritura, parece que no queda espacio para el juicio particular. Surge, por tanto, la cuestión de cómo se relacionan el juicio particular y el juicio universal.

Es seguro que el juicio universal no puede ser rebajado a favor del juicio particular, sino que hay que reconocer también el hecho del juicio particular. La Revelación no nos da ninguna noticia sobre el modo de esa solidaridad. Habría que intentar la solución diciendo que el juicio universal y el particular constituyen un todo orgánico. El juicio particular tiene que ser entendido como introducción del universal. Esta tesis tiene su análoga en el hecho de que la bienaventuranza concedida al alma después de la muerte, bajo determinadas condiciones, no es más que la introducción de la figura perfecta de su bienaventuranza. Tal interpretación de la relación entre el juicio universal y el particular implica dos cosas: la no identidad de ambos juicios y su inseparabilidad. Como más allá de la muerte no hay ya fluencia alguna del tiempo, entre el juicio particular y el universal no se extiende un continuo temporal. Los acontecimientos que afectan al hombre después de la muerte no son fases de un transcurso temporal, sino como golpes existenciales que ocurren discontinuamente. Respecto a la sucesión del juicio particular y universal se puede distinguir un aspecto subjetivo y otro objetivo. La sucesión objetiva del juicio individual y social no se puede medir con nuestras categorías habituales. Está en un misterio impenetrable. Es el misterio de Dios que ha pensado el plan salvífico de la humanidad. Por lo que respecta al aspecto subjetivo, se puede suponer que los hombres tienen más allá del umbral de la muerte una inefable intensidad de vida, que no tienen sensación alguna de la duración y que, 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, pero siempre con un suceso inminente.

Ya hemos indicado antes que el juicio final tiene también ob-

jeto adecuado y distinto del objeto del juicio particular. Mientras que en el juicio particular se juzga la buena o mala voluntad del hombre, en el juicio universal se manifiesta también y preferentemente el valor o antivalor objetivos que las acciones humanas tuvieron para el transcurso de la historia. En el primer caso el hombre es valorado como individuo social; en el segundo, como ser social individual. Santo Tomás de Aquino tenía a la vista esta distinción al decir en el suplemento a la *Suma* (q. 88, a. 1, ad 1^{um}): “Todo hombre es persona individual y parte de todo el género humano. Por eso es congruente que pase dos juicios: uno individual, que se le hará después de la muerte. En él recibirá la sanción correspondiente a las obras hechas en el cuerpo, cierto que no completamente porque no le ocurrirá todavía respecto al cuerpo, sino sólo respecto al alma. Tiene que haber otro juicio respecto a la pertenencia del hombre a todo el género humano, cuya parte él es... Por eso será juzgado también cada uno, cuando ocurra el juicio universal, sobre todo el género humano mediante la separación general de los buenos y de los malos. Sin embargo, Dios no juzga dos veces la misma cosa, porque no castiga dos veces un mismo pecado, sino que en el juicio final se completará el castigo que no estaba completo antes del juicio...”

APARTADO 2.º

ESENCIA DEL JUICIO PARTICULAR

I. *Vista panorámica*

Los teólogos tienen diversas opiniones sobre la esencia del juicio particular. Se extienden desde una interpretación extremadamente literal hasta una comprensión extremadamente simbólica del proceso. Y así explica, por ejemplo, M. Premm (*Katholische Glaubenskunde* (Viena, 1952), IV, 557, que al juicio particular pertenecen todos los elementos que son constitutivos del juicio terreno: la investigación de la situación de derecho, la sentencia, la ejecución de la sentencia. O. Karrer, en cambio, según una noticia de O. Betz (“Das neue Dogma und die Bibel”, en *Neue Züricher Zeitung*, 26 de diciembre de 1950), hace coincidir el juicio universal y el

particular, razonando que para el alma humana más allá de la muerte no hay dimensiones espaciotemporales. Entre estos dos extremos se mueven las tesis de D. Feuling, L. Beauduin y L. Hild. Feuling (*Katholische Glaubenslehre*, Salzburg, 1951, 4.^a edic., 899), que se dirigen contra la idea de un transcurso dramático del juicio particular. Creen que consiste únicamente en la sentencia de la conciencia del espíritu en el alma humana separada del cuerpo. Que el alma separada posee un conocimiento perfecto de sí misma y que su propia visión espiritual es infalible. Según el caso especial de cada uno de los muertos, se cumple el inequívoco juicio sobre sí mismo con ayuda de una luz natural o sobrenatural concedida por Dios.

Beauduin (contribución en la obra *Le Mystère de la mort et sa célébration*, edit. por A. M. Roguet, París, 1951) defiende la opinión de que el amor que llena el alma cuando está en estado de gracia se transforma por sí mismo en la luz de la gloria en el momento de la muerte, y que ello implica por esencia la visión beatífica. A la inversa: el alma cargada de culpas graves oculta por sí misma su vergüenza en la lejanía de Dios, a la que es arrastrada por el peso de sus faltas. Beauduin opina que se debe hablar del juicio particular en sentido puramente simbólico, porque en él no se encuentra ningún elemento esencial del juicio. No separa la muerte y el juicio. Al carácter decisivo de la muerte le da tal importancia teológica que el juicio se convierte en un elemento intrínseco de la muerte misma.

Hild, en su artículo *Der Tod- ein chrisliches Geheimnis* (aparecido en la misma obra que la contribución de Beauduin, págs. 187-220), defiende la opinión de que el juicio que ocurre inmediatamente después de la muerte no hace más que trasponer al allende el juicio que el alma hace sobre sí misma en este mundo gracias a la fe y al amor. El llamado juicio particular ocurre ya en esta vida, pero se revela plenamente en la otra. El juicio individual es caracterizado, en consecuencia, por Hild como un acontecimiento de después de la muerte. Pero no llega al alma desde fuera, sino que es más bien un autojuicio; pues no hace más que recoger la decisión hecha en esta vida y publicarla. Véase sobre esta exposición Leo Scheffczyk, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion*, en "Scholastik" 32 (1957), 526-41.

Las interpretaciones aquí indicadas no niegan el juicio particular, ya que todas aceptan tanto el carácter decisivo de la muerte como el hecho de la sanción inmediatamente después de la muerte. Pero respecto a la esencia del juicio parecen equivocarse en parte por

exageración y en parte por infravaloración. Es exagerado representar el juicio como que Dios tuviera que examinar primero la situación, del mismo modo que el juez terreno investiga las acciones punibles. El proceso es infravalorado cuando se identifica el juicio con la muerte o con la valoración que el espíritu apartado del cuerpo hace de sí mismo. No se puede negar que el juicio particular es una autovaloración e implica, por tanto, un autojuicio. Pero es distinto del juicio de conciencia con que el hombre se juzga durante su vida terrena. El espíritu separado del cuerpo necesita además, después de la muerte, el conocimiento de Dios, que le da la recta medida para juzgarse a sí mismo. Sólo consigue ese conocimiento de Dios por una actividad divina especial. En el juicio particular Dios entra, por tanto, en función de dos modos: como sujeto activo y como medida normativa. El juicio es, en consecuencia, una autovaloración del hombre obrada por la actividad de Dios. Ahora podemos intentar analizar la esencia del juicio particular.

II. *Análisis*

1. El juicio no es proceso dramático en el sentido humano. Las descripciones del Tribunal ante el que el alma es presentada, de la balanza en que pesan las obras buenas y malas, del libro en que todo está apuntado y que Dios abre para juzgarnos, son metáforas y símbolos del misterio del juicio. El juicio es, en definitiva, un misterio impenetrable, porque en él es el mismo Dios quien sale al encuentro del hombre. Podemos, sin embargo, intentar comprenderlo analógicamente. En el juicio revela Dios al hombre, en una iluminación celestial, su estado ético-religioso y la suerte que le corresponde permanentemente. San Agustín dice del libro del juicio (*Ciudad de Dios* XX, 14): "Por libro del juicio debe entenderse una fuerza y virtud divinas gracias a las cuales el hombre recuerda todas sus obras de manera que puedan ser vistas por él, acusarlo y absolverlo."

2. Durante su vida terrena el hombre practica el arte de olvidar sus malas acciones y, además, puede velar y deformar los verdaderos motivos de sus obras. En el juicio a que habrá de someterse nada más morir, la omnipotencia omnisciente de Dios revocará a su memoria toda su vida anterior, y ante sus ojos aparecerá todo detalle y la totalidad entretrejida de todas las acciones y decisiones.

No podrá apartar la vista de su vida ni de sí mismo; dibujado por la luz de Dios con toda precisión y penetrado por ella hasta el estrato más íntimo de su ser, se verá perfectamente a sí mismo. Es infundada e insostenible la opinión de que el hombre ve inmediatamente después de su muerte a Dios o a Cristo y reconoce así su propio estado. Ver a Dios cara a cara sería para el hombre el cielo. Pero siente la proximidad de Dios Santo con más fuerza que en toda su vida terrena. La visión de sí mismo implica el juicio de sí; al morir, el hombre se convierte en su propio juez. Debe hacer sobre sí el juicio al que le obliga la omnipotencia omnisciente de Dios, la luz clarísima y penetrante del Señor. El juicio de Dios se convierte en un juicio de sí mismo, a que Dios le obliga. El hombre no podrá contradecir el juicio de Dios, sino que tendrá que reconocer su justicia y validez, porque tiene que contemplarse y valorarse a la luz de Dios. El juicio de Dios le parecerá justísimo y no podrá criticarlo.

3. El juicio a que el hombre deberá someterse después de morir es la *coronación de todos los juicios* que sobre sí mismo hizo y padeció durante la vida terrena. Mientras dura la vida de peregrinación, el hombre se orienta por el dictado de su conciencia. En el dictado de la conciencia hace Dios juicio sobre los hombres; cuando el hombre se somete a la voz de la conciencia se somete al juicio condenatorio o absolutorio de Dios. Pero en esta vida el hombre puede adormecer la voz de su conciencia y librarse de su juicio. Un modo especial de juicio celestial sobre el hombre en esta vida es el sacramento de la Penitencia (Cfr. § 265). En el sacramento de la Penitencia, el Padre, representado en el sacerdote, juzga al penitente que desempeña el papel de Cristo crucificado; en este juicio actúa el juicio que el Padre hizo de Cristo en la cruz. Normalmente el juicio de la Penitencia significa para el hombre la absolución de su culpa. Los juicios que el hombre hace de sí mismo y los juicios que padece en esta vida son precursores del juicio que Dios hace después de la muerte; en ellos es, en cierto modo, anticipado el juicio de Dios, de forma que el último juicio será una confirmación de todos esos juicios provisionales.

4. La *medida* por la que el hombre será juzgado es la santidad, verdad y amor de Dios mismo o la verdad y amor personificada; es, pues, a la vez objetivo y personal. El hombre es medido y debe medirse con el amor y verdad personificados. Como la verdad y

amor personificados se revelaron en Cristo, El es la medida según la que el hombre es juzgado. No son ni la conveniencia, ni la utilidad, ni la opinión pública los cánones que deciden el destino del hombre. Así medido, el hombre verá aquel día que muchas de las cosas que fueron tenidas por inofensivas y baladíes son en realidad graves y fatales, y que otras cosas que le parecieron importantísimas son indiferentes del todo. Según la medida de Dios, se verá sobria y verdaderamente sin máscaras ni ilusiones. Tendrá conciencia de sí mismo tal como es en realidad: bueno o malo. Unido a Dios o separado de El.

Cristo puede ser llamado Juez (Io. 5, 22), porque en el último juicio el hombre será juzgado por la sola proximidad de Dios o lejanía de El; esta proximidad nos es concedida por Cristo; la medida del juicio, por tanto, será la unión a Cristo. Según la Sagrada Escritura, debe decirse que Dios juzga por medio de Cristo.

En el último juicio se realiza el juicio que Dios hizo a Cristo en la cruz. Quien está unido a Cristo recibe este juicio como absolución; quien no esté unido a El le sentirá como condenación. En el último juicio la cruz de Cristo, en su aspecto de juicio, llega a plenitud de ser y sentido en cada hombre.

En el juicio final se revela, además del nivel ético-religioso del hombre, su *futuro modo de existencia*. Quien se haya sustraído al amor y a la verdad y se haya entregado al orgullo, egoísmo y mentira, será consciente de su imperfección; tal mezquindad e imperfección es lo que llamamos infierno. La forma máxima de ser poseído por la verdad y el amor es lo que llamamos cielo; el cielo es, como veremos, la comunidad de vida del hombre con la verdad y amor divinos plenamente revelados.

III. Cumplimiento del juicio

El juicio hecho después de la muerte es cumplido *al instante*. No hay intervalos; el cumplimiento de la sentencia y la sentencia coinciden. El hombre se reconoce infaliblemente en la luz de Dios como quien es a los ojos de Dios, y por eso es bienaventurado o desgraciado.

La sentencia sólo puede cumplirse al principio en el alma separada del cuerpo (Cfr. § 127). Es difícil explicar cómo puede pervivir el alma sin el cuerpo, siendo así que está esencialmente ordenada a él; pero la pervivencia está más allá de toda duda. En la muerte,

el espíritu pierde el poder de configurar la materia en cuerpo humano a consecuencia de los cambios que ocurren en el cuerpo; deja de ser la forma sustancial del cuerpo. Como se distingue esencialmente del cuerpo, puede seguir viviendo sin él como persona espiritual, pero no como persona formalmente humana, corpóreo-espiritual (Feuling). Esta persona espiritual hace una vida misteriosa que escapa a nuestra experiencia. Hay que suponer que el espíritu, separado del cuerpo después de morir, recibe, por intervención divina, un modo de ser que le permite vivir y actuar sin cuerpo en el reino de los espíritus puros, aunque siga conservando la capacidad de unirse de nuevo al cuerpo.

§ 303

El infierno: Su realidad

APARTADO 1.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA

El hombre que muere en pecado grave tiene que vivir eternamente en el estado del infierno (Dogma de fe).

En el símbolo atanasiano la Iglesia confiesa su fe en la eternidad del infierno: "A su vuelta (de Cristo) todos los hombres serán resucitados con sus cuerpos y darán cuenta de sus acciones. Y los que hayan hecho el bien entrarán en la vida eterna, pero los que hayan hecho el mal "irán al fuego eterno".

El Concilio ecuménico de Letrán del año 1211 dice: "Jesucristo ha de venir al fin del mundo a juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, tanto a los réprobos como a los elegidos, todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan, para recibir según sus obras, ora fueren buenas, ora fueren malas; aquéllos, con el diablo, castigo eterno; y éstos, con Cristo, gloria sempiterna" (Decreto 429). La profesión de fe que el Papa Clemente IV propuso al emperador bizantino Miguel, de la familia de los Paleólogos, como condición para volverse a unir a la Iglesia occidental, contiene la proposición siguiente: "Las almas, empero, de aquellos que mueren en pecado mortal descienden inmediatamente al infierno" (D. 464). El Papa Benedicto XII dice a propósito del infierno en la Constitución "Benedictus Deus" de 1336: "Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son ator-

mentadas con penas infernales, y que no obstante en el día del Juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal" (*II Cor.* 1, 10) (D. 531).

Aunque en las definiciones citadas se confiesa la eternidad del infierno, fué definida especialmente por el Concilio diocesano de Constantinopla (543) contra los discípulos de Orígenes: "Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema" (D. 211).

En estos textos no sólo se define autoritariamente que Dios ha amenazado a los impíos con el infierno eterno, sino que los portadores del magisterio eclesiástico se confiesan en nombre de toda la Iglesia a favor de la revelación del infierno. Estos textos significan, por tanto, a la vez, una exigencia hecha a todos los cristianos de la misma confesión. La exigencia contiene una admonición de gran urgencia. Su vehemencia y profundidad se manifiestan en el hecho de que los portadores del magisterio eclesiástico profesan repetidamente la revelación del infierno. El hombre continuamente atacado por la superficialidad y por la concupiscencia de la alegría desordenada en el mundo, necesita esa advertencia vehemente para no caer en los placeres desordenados ni olvidarse de Dios. Necesita recibir en las alegrías que el mundo le ofrece continuamente, a pesar de su estado caótico, un golpe de atención para no darse por satisfecho con la dicha terrena y esperar la alegría de más allá de la tierra.

La confesión de la Iglesia a favor de la revelación del infierno es la obediencia a la amenaza que Dios hace a los impíos, tal como atestiguan el AT y NT.

APARTADO 2.º

TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

I. *Antiguo Testamento*

En el AT no encontramos al principio una revelación clara del destino de los que mueren en pecado grave. El averno es el lugar para los buenos y malos. Todos los hombres tienen que descender a ultratumba, sean reyes o esclavos, malos o buenos, jóvenes o

viejos. El averno es el lugar de reunión de todos los muertos. Sus habitantes tienen una existencia de sombras. Los hombres descansan en él; se acaban los deseos de riqueza y honor. No existe el dolor, pero tampoco la felicidad. Tal estado apenas puede llamarse vida. El averno es la morada del olvido y del silencio. Los muertos no tienen ninguna actividad espiritual. Su amor y odio se extinguen. Parece que no tienen conciencia. Los parientes se reconocen a veces. A veces parece que algunos acontecimientos extraordinarios les despiertan de su sopor. Estas ideas son comunes a los creyentes viejotestamentarios hasta la época de los profetas. En los profetas y en los salmos se destaca la revelación de que los muertos buenos llegan a Dios y los malos son castigados en el averno. Isaías (66, 24) dice de los peregrinos que salen hacia el lugar de castigo en que yacen los cadáveres de los idólatras: “Al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá, y cuyo fuego no se apagará, que serán objeto de horror para toda carne” (Is. 66, 24). El lugar de horror es el valle de Hinnon (al sur de Jerusalén). Era el lugar del culto a Moloch. Desde que en tiempo de los reyes Acab y Manasés fueron ofrecidos allí sacrificios humanos en honor de Moloch, el valle estaba maldito. Las amenazas pronunciadas con tal motivo (Jer. 7, 32; 19, 6) fueron ocasión de que aquel valle fuera tenido por el lugar en que se abriría el infierno después del juicio final y de que su nombre se aplicara también al infierno (Gehenna). Isaías contempla en su visión los cadáveres yacentes de los idólatras. Son roídos por gusanos y nunca son terminados de devorar, el fuego les abrasa sin consumirlos. Aquí se revela la majestad invulnerable de Dios santo. Las almas de quienes permanecen insepultos y pasto de los gusanos y de las llamas, sufren en misteriosa unión con los cuerpos la vergüenza y el tormento de sus cuerpos. El tormento no tendrá fin. La visión del valle Hinnon se convirtió en símbolo del castigo de los condenados. Muchas veces más se amenaza a los ateos con castigos eternos (24, 21; 50, 11). La fe en el castigo eterno después de la muerte se hizo patrimonio común en el siglo II antes de Cristo. La conciencia de los castigos de ultratumba da fuerza para la fidelidad en los sufrimientos de esta vida (II Cac. 6, 26). Según el libro de la Sabiduría, los piadosos entran en el descanso de Dios y los ateos seguirán viviendo entre dolores (4, 19). Al ver la paz de los creyentes se lamentarán: “Este es el que algún tiempo tomamos a risa; y fué objeto de nuestro escarnio. Nosotros, insensatos, tuvimos su vida por locura y su fin por deshonra. ¿Cómo son contados

entre los hijos de Dios y tienen su heredad entre los santos? Luego erramos el camino de la verdad, y la luz de la justicia no nos alumbró, y el sol no salió para nosotros. Nos cansamos de andar por sendas de iniquidad y de perdición, y caminamos por desiertos solitarios y el camino del Señor no lo atinamos. ¿Qué nos aprovechó nuestra soberbia, qué ventaja nos trajeron la riqueza y la jactancia? Pasó como una sombra todo aquello, y como correo que va por la posta. Como nave que atraviesa las agitadas aguas, sin dejar rastro de su paso ni del camino de su quilla por las olas; o como ave que vuela por los aires, sin dejar señal de su vuelo; pues si bate el aire con sus alas y lo corta con la violencia de su ímpetu, y se abre camino con el movimiento de las alas, después ya no se halla señal de su paso; o como flecha que se tira al blanco, que, aunque hienda el aire, luego éste vuelve a cerrarse, y no se conoce por donde pasó. Así también nosotros, en naciendo morimos; sin dar muestra alguna de nuestra virtud, nos extinguimos en nuestra maldad” (*Sab.* 5, 3-13) Cfr. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, 244-54.

II. Nuevo Testamento

En el NT se completa y aclara la revelación inicial del AT. Juan Bautista subraya su llamada a penitencia, amenazando con el infierno a quienes no hagan penitencia. “Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que llega?... Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego” (*Lc.* 3, 7. 9; cfr. *Mt.* 3, 10. 12). Cristo revela el terrible hecho de que hay un pecado eterno. Frente a los fariseos que explican sus expulsiones de diablos como obra del diablo, dice Cristo que toda blasfemia y pecado le será perdonado al hombre por grave que sea; tan sólo los pecados contra el Espíritu Santo no serán remitidos. La perversa interpretación de la lucha de Jesús contra el poder de Satanás es un violento cerrar los ojos ante la irrupción del reino de Dios y ante el evidente testimonio de los acontecimientos. Quien peca así rechaza la revelación de Dios y la explica como obra del contradictor de Dios. No puede ser perdonado, porque se resiste a la gracia de Dios que mueve a la conversión (cfr. *Mt.* 12, 32; *Io.* 8, 21-24).

San Juan llama pecados mortales a los pecados contra el Espíritu Santo; conducen a la muerte eterna de la condenación (cfr. § 286).

Cuando Cristo promulga la ley que corresponde a la situación del mundo después de su venida, añade la amenaza de que quien la desprecie caerá en eterna desgracia. Quien llama ateo a su hermano merece el fuego del infierno (*Mt. 5, 22*). Vale la pena hacer cualquier sacrificio para librarse de la condenación. “El que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen, mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal y le arrojasen al mar. Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la gehenna, al fuego inextinguible, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. Y si tu pie te escandaliza, córtatelo; mejor es entrar en la vida cojo que con ambos pies ser arrojado en la gehenna, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo; mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga” (*Mc. 9, 42-48*; cfr. *Mt. 18, 8*). Algo parecido se dice en *Mt. 5, 29*: “Si, pues, tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti, porque mejor te es que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna. Y si tu mano derecha te escandaliza, córtatela y arrójala de ti, porque te es mejor que uno de tus miembros perezca que no que todo el cuerpo sea arrojado a la gehenna.” Para el hombre orgulloso es difícil someterse a la ley de Cristo que conduce a la salvación: “Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición y son muchos los que por por ella entran. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida y cuán pocos los que dan con ella!” (*Mt. 7, 13-14*). Sólo se puede escapar a la justicia mediante la conversión, de la fe y no mediante obras importantes. “Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor! ¿No profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad” (*Mt. 7, 22-23*). A los incrédulos judíos les dice el Señor: “Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes” (*Mt. 8, 11-12*).

El miedo al infierno hace palidecer cualquier otra especie de miedo. “No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede perder el

alma y el cuerpo en la gehenna" (*Mt.* 10, 28). En las parábolas y ejemplos Jesús predica varias veces que después de la muerte hay dos formas de vida, una de alegría y bienaventuranza y otra de tormento y desesperación (*Mt.* 13, 24-30; 47-50; *Lc.* 14, 16-24). En la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (*Lc.* 6, 19-31) se expresa clarísimamente el contraste entre ambas formas de vida. El mundano, cuya vida no tiene más contenido que el alegre placer, que no se preocupa de los pobres que hay a su puerta tendrá que saber por experiencia que en la otra vida se cambian los papeles. Su miseria es tan grande que pedirá un poco de alivio de sus tormentos al pobre que ni siquiera conoció en la tierra. Y no puede ser ayudado. En la parábola del banquete nupcial que el rey prepara para su hijo (*Mt.* 22, 1-14) se dice de un huésped que se presentó sin la túnica nupcial. El rey manda: "Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas; allí será el llanto y crujir de dientes." Las vírgenes fatuas oyen el reproche terrible: "No os conozco" (*Mt.* 25, 1-12; cfr. *Lc.* 13, 27). Del siervo que entierra su talento se dice: "A ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes" (*Mt.* 25, 30). Cfr. 24, 51; 13, 41; 22, 13. Cuando profetiza el juicio final, dice Cristo: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda" (*Mt.* 25, 31-33. 41. 46).

Según San Juan, Dios ha enviado a su Hijo para que los que crean en El no se pierdan, sino que tengan vida (*Io.* 3, 15; 18; 10, 28). Pero quien no cree en El no vivirá; sobre él permanecerá la ira de Dios (*Io.* 3, 36; 12, 48; 17, 12; 8, 21-24; cfr. *Apoc.* 14, 9-11; 21, 8; 20, 9).

San Pablo sólo da testimonio claro del castigo del infierno que Cristo impondrá a su vuelta. Pero se puede suponer que admite los mismos castigos en el tiempo que transcurre entre la muerte y el juicio universal. Espera que los bautizados que viven en Jesucristo participarán de la salvación (*I Cor.* 4, 5; 3, 15; 5, 5; 11, 30-32; *Rom.* 8, 1). Pero cuenta con la posibilidad de que algunos de ellos se pierdan. Todos los malos—bautizados o no bautizados—serán alcanzados por la ira de Dios (*II Thess.* 1, 7-10; 2, 3-10; *Rom.* 2, 5; 3, 5; 2, 8; 5, 9; 9, 22; *I Cor.* 3, 17; *Eph.* 5, 6; *Gal.* 6, 7; *Colos.* 3, 6). Existen en dolor y tormento (*II Thess.* 1, 6; *Rom.* 2, 9). Su existencia no es vida, sino muerte (*Rom.* 8, 13;

II Cor. 2, 16; 7, 10; *Rom.* 1, 32; 6, 16-21. 23; 8, 6. 13). Su destino es corrupción y destrucción (*II Thess.* 2, 3; *Rom.* 9, 22; *Phil.* 1, 28; 3, 19; *I Cor.* 8, 11; *Gal.* 6, 8). Están excluidos del reino de Dios (*Gal.* 5, 21; *I Cor.* 6, 9; *Eph.* 5, 5). Están lejos de la vista del Señor y de la gloria de su poder (*II Thess.* 1, 9; *Rom.* 3, 23). Cfr. *Hebr.* 10, 26.

Según el testimonio de San Pedro, los falsos maestros que predicaban errores traicionaban al Señor que les redimió y se preparan su propia condenación (*II Pet.* 2, 1). En su codicia despojarán a sus oyentes con sus falsas y engañosas palabras. Pero el juicio no se hará esperar. Ya están juzgados y su condenación no duerme (*II Pet.* 2, 3): "Porque Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándoles para el juicio." Cfr. 3, 7. 16. 17; *Sant.* 2, 13; 3, 6; *Jud.* 7.

APARTADO 3.º

DOCTRINA DE LOS PADRES

En la época de los *Santos Padres* hay unánime convencimiento sobre la realidad del infierno.

Citemos algunos ejemplos:

San Ignacio de Antioquía previene a los Efesios contra la tentación de las herejías: "No os dejéis engañar, hermanos. Quienes profanen la honra de su casa, no heredarán el reino de Dios. Si han muerto quienes hicieron tales cosas según la carne ¿cuánto más merecerá la muerte quien profana la fe de Dios con una doctrina errónea, habiendo muerto Cristo por él? Quien se manche con ese pecado irá al fuego inextinguible y también quienes le escuchen" (*Carta a los Efesios*, cap. 16, 1-2). San Policarpo responde al juez que le amenaza con la hoguera y con arrojarle a las fieras (*Martirio de San Policarpo*, 10): "Me amenazas con un fuego que sólo abrasa una hora y se extingue pronto; porque tú no conoces el fuego del juicio futuro y del eterno castigo, que espera a los ateos. ¿Por qué vacilas? Haz lo que quieras". En la sección segunda de las mismas actas de mártires se dice: "Todos los martirios que ocurrieron según la voluntad de Dios fueron victoriosos y llenos de gloria; pues si somos temerosos de Dios, debemos concederle poder sobre todas las cosas. ¿Quién no va admirar su (de los mártires) nobleza, su perseverancia y su amor al Señor? Desgarrados a azotes hasta verse sus venas y su sangre, perseveraban constantes; hasta los espectadores lloraban movidos a compasión; pero ellos se elevaban hasta tal altura y fortaleza de ánimo, que

nadie gritó ni gimió y a todos nos dieron prueba de que los nobles mártires de Cristo estaban lejos de la carne a la hora de ser torturados, o mejor dicho, de que el Señor estaba con ellos y les hablaba. Dirigiéndose a Cristo despreciaron los tormentos terrestres y por una hora de dolor se libraron del castigo eterno. El fuego del bárbaro verdugo les pareció un refrigerio; pues sólo pensaban en huir del fuego eterno que no se extingue y con los ojos de la fe veían los bienes que esperan a los que son perseverantes" (Cfr. San Irineo, *Contra las herejías* 4, 39; San Ambrosio, *Comentario a San Lucas* 7, 20).

Respecto a la *cuestión de la especie de penas del infierno* hubo en la época de los Santos Padres una serie de ideas que se apartaban de la doctrina común. Orígenes defendió la opinión de que las penas del infierno no son eternas. Su doctrina fué condenada por un Concilio diocesano de Constantinopla (543). Parece que el Papa Vigilio confirmó la condena. Pero las ideas de Orígenes se habían difundido ya y fueron defendidas a veces por honorables Padres de la Iglesia (San Gregorio de Nisa, San Ambrosio). Sin embargo la mayoría de los Padres las rechazaron. San Agustín da cuenta hacia 420 de distintas ideas sobre el infierno que estaban en curso por entonces. Unos creían que todos los pecados eran expiados en vida o después de morir; otros esperaban la salvación de todos por intercesión de los santos; Dios no condenará a nadie a las penas del infierno gracias a la intercesión de los Santos. Había un tercer grupo que creía que ningún bautizado—ni siquiera los herejes—, se condenaba. El bautismo y la participación del cuerpo eucarístico de Cristo eran—según la misma Escritura—, garantía de la vida eterna. Otros limitaban la salvación a los bautizados en la Iglesia católica, que aunque cayeran en ateísmo e idolatría no serían condenados eternamente, sino sólo a penas dolorosas y largas. Otros creían que los que perseveraran en la fe católica se salvarían, aunque murieran en pecado grave. Otros creían que sólo se condenarían los despiadados (*Ciudad de Dios*, cap. 21, sec. 17, 22). Tales ideas fueron defendidas en el Norte de Africa, España, Francia e Italia en nombre de la misericordia divina y de la virtud salvadora de la fe en Cristo. San Agustín condenó todas esas ideas como contrarias a la Escritura. "Después del juicio final unos no querrán y otros no podrán pecar; ya se acabó toda posibilidad de morir. 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" (*Enchiridion*, capítulo 29, secciones 111 y 113).

La *razón sin la Revelación* no concedería la existencia del infierno eterno. Pero puede, iluminada por la fe, resolver las objeciones que se hagan contra el misterio del infierno y demostrar que la eternidad del infierno no está en contradicción con el verdadero concepto de Dios, ni con su amor, santidad y justicia. Cumple esta misión penetrando y aclarando la revelación de la esencia del infierno.

§ 304

Esencia del Infierno

Ni la Sagrada Escritura, ni la tradición oral, ni el magisterio eclesiástico, que interpreta ambas fuentes de la fe, dan una descripción amplia del infierno. Su esencia puede deducirse, sin embargo, de la descripción que dan la Escritura y la Tradición del estado de lejanía de Dios. En ningún caso puede rechazarse como curiosidad desautorizada el que la teología católica se preocupe de la esencia del infierno. Pues la reflexión sobre el infierno no es más que el intento de una autocomprensión teológica del hombre que llega hasta los últimos abismos.

Vamos a palpar paso a paso la terrible realidad del infierno. Tenemos que empezar diciendo que el infierno es un misterio; es el misterio del pecado, porque es efecto del pecado mortal. El cielo es la plenitud de la unión con Dios y el infierno es la plenitud del pecado. Al intentar explicar racionalmente la esencia del infierno no hay que olvidar que en definitiva es inexplicable. Las afirmaciones que hagamos son—como todas las de la Teología—analógicas. Esto significa que competen al infierno de manera parecida a como competen a las realidades de experiencia a que aluden, pero a la vez esos dos ámbitos significativos—el teológico y el empírico—son más desemejantes que semejantes.

APARTADO 1.º

EL INFIERNO Y EL PECADO MORTAL

Si el infierno es realización y efecto del pecado, tiene importancia fundamental para su comprensión analógica saber qué es el *pecado grave*. Ya hemos dicho lo más importante sobre este tema en el tratado de la Penitencia. Para las explicaciones siguientes nos remitimos a lo dicho allí. Como resultado de las reflexiones sobre la esencia del pecado grave podemos decir que es una lesión

de la ley de Dios hecha libremente y contra la conciencia del bien en una ocasión importante para la instauración del reino de Dios. El pecado es aversión o apartamiento de Dios y conversión a las criaturas contra la voluntad de Dios. Es una autoafirmación del hombre hecha contra la voluntad divina. Es expresión del orgullo y egoísmo humanos.

I. *El pecado*

a) *Generalidades*

El pecado es descrito como la salida del hijo de la casa paterna (Lc. 15, 11-32). El pecador se aparta de Dios. Abandona el amor y la verdad para vivir en la lejanía de Dios, en el mundo, sea en su placer, sea en su fango. El pecado es falta de ley, contradicción a la voluntad de Dios. La profundidad de esta contradicción se manifiesta cuando pensamos que el hombre sólo puede existir mientras es soportado por el amor de Dios. En el pecado se rebela contra su propio fundamento personal. En él pierde en cierto modo el suelo que lo sustenta.

En el pecado el hombre se sustrae a la soberanía de Dios y obra como que fuera su propio Señor. Se apropia una autonomía que sólo a Dios compete. Se hace a sí mismo centro y medida de sus pensamientos y anhelos. Falsea su plena dependencia de Dios convirtiéndola en independencia perfecta. El pecado es, por tanto, mentira. Quienes lo cometen caen en la servidumbre del demonio, padre de la mentira (Evang. y epístolas de San Juan). Según San Pablo, el pecado es la lesión de la majestad divina y además la activa resistencia del hombre contra Dios; del hombre que no es igual a Dios, pero que quiere disponer de sí mismo; el pecado es incluso enemistad contra Dios. Como Dios encuentra al hombre en Cristo, la enemistad contra Dios se convierte en enemistad contra Cristo. Como el pecador no puede soportar el reino de Dios que Cristo instituyó y proclamó, se defiende y se opone a Dios que le llama en Cristo. Trata de mantener a Cristo alejado de sí. Los contemporáneos de Cristo llevaron este intento hasta condenarlo a muerte y ajusticiarlo. La tendencia a matar a Dios está en todos los pecados mortales. San Pablo puede decir que el pecador crucifica de nuevo a Cristo. Lo crucifica, porque está dominado por la misma disposición de ánimo que los jueces y verdugos de Cristo. El pecador se revuelve, por tanto, contra el hecho de que Dios exista. Se

escandaliza de la existencia de Dios. Niega a Dios el derecho a existir. Como se dirige contra el derecho a vivir del tú divino, lesiona la dignidad personal de Dios. El pecado se manifiesta, por tanto, como ofensa de Dios. En nuestra experiencia diaria contamos entre las más graves faltas el hecho de que un hombre lesione no sólo una cosa, sino el derecho a la vida de un hombre. Esta lesión del derecho a la vida de una persona humana alcanza en el pecado una terrible culminación, porque en él se ataca y se niega el derecho a la vida de la persona que fundamenta el derecho a la vida de todas las personas creadas.

La contradicción a Dios, que llama a los hombres en Cristo, es también contradicción a la Iglesia, cuerpo de Cristo, y a los hombres unidos a Cristo, e incluso a toda persona humana.

La fe nos enseña a ver así el pecado. La esencia del pecado percibida en la fe fué revelada por Cristo y su obra.

Todas estas indicaciones afectan únicamente al pecado mortal. La Escritura conoce también pecados que no son una salida de la casa paterna ni destruyen la unión con Dios. Tampoco en una familia se rompe la paz por algunos pequeños desórdenes y disensiones, mientras que las importantes y decisivas diferencias de opinión matan la vida familiar. Véase vol. VI, § 268.

b) *Desarrollo teológico*

La teología se ha esforzado por encontrar caracteres más determinados para distinguir el pecado mortal, que alcanza su figura desnuda en la forma de vida del infierno, y el pecado venial. Como el valor de la acción humana está determinado tanto por el objeto como por la disposición de ánimo del agente, se puede decir que para un pecado mortal se necesita un objeto importante y plena entrega del hombre a la acción que ofende a Dios. Este implica, por su parte, el pleno conocimiento de la situación y el pleno consentimiento de la voluntad.

1. *Contenido de la acción*

aa) Por lo que respecta, en primer lugar, al contenido de la acción humana, hay que observar que el hombre sólo puede pecar en las cosas de este mundo. No hay pecado en el vacío. Incluso los

pecados que nosotros llamamos puramente espirituales ocurren en las cosas y con las cosas de este mundo. Cuando el hombre se aparta de Dios, se convierte a las cosas de este mundo, y las venera como debía venerar a Dios. En las riquezas, en el placer, en el poder ve el supremo valor que el creyente y piadoso ven en Dios. Todo pecado es, por tanto, abuso de la criatura. Mientras que el hombre debería administrar y configurar el mundo en obediencia a Dios, el pecador lo usa con soberbia egoísta y antidivina, como que fuera su Señor; lo venera como que fuera un Dios. La divinización de sí mismo y la divinización del mundo se condicionan y apoyan recíprocamente.

Con ayuda de la relación del pecador a las cosas de este mundo se puede determinar un orden de rango dentro de los pecados. El pecado se puede medir por la magnitud del valor que el hombre lesiona en su pecado. Cada cosa tiene su puesto, su grado y su rango dentro de la totalidad de la creación. La creación representa un orden de valores puesto por Dios mismo. Las cosas tienen entre sí múltiples relaciones. Cuanto más importante es un objeto o una serie de objetos en la creación y para la totalidad de la creación, en definitiva, para el reino de Dios, tanto más grave es su lesión. Sobre el grado de valor de un objeto decide en último término la fuerza de su participación en la gloria de Dios y la energía con que la revela y representa. Dios se ha representado a sí mismo en cada cosa del mundo. Compromete, por tanto, en cada una de ellas, su amor y poder, su grandeza y su gloria. En cada cosa creada y detrás de ella se alza Dios como garantía de su existencia y de su esencia. La lesión de una criatura significa, por tanto, un golpe contra Dios, una ofensa a Dios. La relación de la criatura al Padre pasa por Cristo, cabeza de la creación. Es la gloria, el amor y la santidad de Cristo, lo que irradia la creación a los ojos del creyente. Cuanto más importante es un objeto para la totalidad de la creación, para la edificación del reino de Dios, para la revelación e imposición del dominio de Dios, tanto más gravemente es ofendido Dios por su lesión y destrucción. Pues cuanto más poderosamente manifiesta un objeto la gloria de Dios en el mundo, con tanta más fuerza y vida llama Dios al hombre, cuando le confía tal objeto; tanto mayor es la responsabilidad del hombre, tanto más pesa la desobediencia a la llamada de Dios y tanto más grave es el desorden provocado por la lesión. Como los Sacramentos revelan la gloria de Dios más claramente y contribuyen a la imposición del reino de Dios más que las cosas que sirven a la vida natural, la lesión de

los signos sacramentales, por ejemplo, del pan eucarístico, significa una ofensa a Dios mucho más grave que la temeraria destrucción de las demás cosas. Como el hombre unido a Dios está sobre todas las cosas no personales, su aniquilación es uno de los pecados más graves. Y por la misma razón la destrucción de la vida sobrenatural es más grave que la destrucción de la vida natural.

bb) Estas reflexiones sobre la importancia del objeto del pecado no nos llevan a seguridad plena. En efecto, ahora surge la cuestión de cuándo se puede decir de un objeto que tiene gran importancia para el orden total. De algún modo es contestada por la Sagrada Escritura. Según ella, Cristo habla de pecados que no se perdonan ni en esta vida ni en la otra. Según Cristo, hay, pues, pecados eternos. Son los pecados contra el Espíritu Santo, es decir, los pecados de quien rechaza conscientemente y de propósito a Cristo, que es el Salvador y Redentor enviado por el Padre a la historia. La rebelión contra Cristo pertenece, por tanto, a los pecados que condenan al hombre al infierno. Véase *Mt.* 12, 31; *Mc.* 3, 29; *Lc.* 12, 10.

Lo que Cristo llama pecado contra el Espíritu Santo aparece en San Juan como pecado de muerte. Sobre ello ya hemos dicho lo más importante. Para San Juan, el pecado de muerte es semejante al pecado de incredulidad. En su conversación de despedida Cristo explica que el Espíritu Santo, que vendrá junto a los suyos como representante invisible de El, aparecerá ante el Padre como acusador del mundo (*Jo.* 16, 9). Acusará al mundo de ser pecador. El pecado del mundo a que Cristo se refiere es la incredulidad. Pues en este contexto entiende por mundo la sociedad de los incrédulos, es decir, de los hombres que se rebelan contra Cristo y su Evangelio, que no quieren dejarse salvar por él, sino que quieren ayudarse a sí mismos con su orgullo ateo y antidivino. Estos hombres que viven en rebelión contra Cristo son acusados por el Espíritu Santo ante el Padre. El Espíritu Santo es un acusador inexorable. Contra sus acusaciones no hay disculpa. Convince a los incrédulos de la culpa de que los acusa ante el Padre. Tendrán que oír, por tanto, la sentencia de Dios que los condene.

Según San Juan, sólo existe un pecado mortal, el pecado de la incrédula negación de Cristo. Ciertamente que conoce también otros pecados, pero son tales que se puede decir de sus autores que no pecaron. No pecaron, en efecto, de este modo gravísimo y fatal (*I Jo.* 3, 9). El pecado de muerte, es decir, el pecado de incredulidad es,

según San Juan, el pecado radical. Se manifiesta de múltiples modos. La tesis del Apóstol de que sólo hay un pecado no se convierte, por tanto, en una carta franca para pecar. Lo que quiere decir con ello es que prácticamente en todo pecado grave se manifiesta la incredulidad frente a Cristo. La incredulidad tiene múltiples figuras. Las llamamos pecados graves. Cada uno de ellos es una manifestación de la incredulidad.

El apóstol San Pablo enumera una serie de esas manifestaciones de la incredulidad práctica en sus catálogos de vicios. Ya hemos hablado de ello. Según San Pablo, excluyen del reino de Dios la impureza, idolatría, blasfemia, embriaguez, robo, disensión, enemistad, ira, asesinato, etc. (*I Cor.* 6, 9; *Eph.* 5, 5; *Gal.* 5, 19-21). En la antigua Iglesia eran sometidos a penitencia eclesiástica los pecados graves enumerados por San Pablo. En algunos casos había dudas. En la cuestión de qué es pecado grave, el conocimiento teológico ha hecho una evolución hasta las ideas ofrecidas hoy en el magisterio ordinario de la Iglesia. Vol. VI, § 268.

2. Disposición de ánimo

Por muy importante que sea el objeto para la acción, es la disposición de ánimo lo que decide del valor salvador de la acción humana. Sería fatal equiparar pecado mortal e importancia del contenido de la acción humana. Sólo se comete pecado mortal cuando el agente es claramente consciente de la importancia del objeto en el momento de su acción, es decir, cuando oye la llamada de Dios y se niega a ella por libre desobediencia. Cuando la oposición a la voluntad divina no hace más que tocar fugitivamente la conciencia o el hombre comete la acción contraria a Dios sólo con medio corazón, no comete pecado mortal que merezca el infierno. Se podría suponer, ciertamente, que normalmente un objeto importante siempre penetra en la conciencia del hombre con toda su importancia y es reconocido en todo su alcance, y que la decisión se hace con todo el corazón. En vista de una situación importante, el hombre es normalmente excitado y sacudido de tal forma, que es forzado a una postura clara. Pero también es posible pensar que a consecuencia de la ceguera de su espíritu y de la pereza de su corazón no vea todo el alcance de una situación importante y se decida, por tanto, solamente en la superficie y no en los estratos profundos de su yo. Y a la inversa, la plena aversión de Dios puede inflamarse también

en un objeto insignificante. También él puede dar ocasión al apasionado corazón humano de rebelarse contra Dios y perderlo.

Como resultado de nuestras reflexiones sobre la esencia del pecado mortal podemos comprobar que es la lesión de la ley de Cristo hecha con libre voluntad y contra un saber mejor en una ocasión importante para la instauración del reino de Dios. Es, por tanto, la aversión de Dios y conversión antidivina a las criaturas. Es expresión y realización de la antidivina autoafirmación del hombre. El orgullo humano puede manifestarse en la obstinación y en la debilidad. También la debilidad del corazón puede seducir al hombre a apartarse de Dios con ateo egoísmo y a preferir las cosas creadas al Dios que las creó. Véase vol. VI, §§ 263 y 268.

II. *El infierno como afirmación antidivina*

1. Al morir, el pecado mortal cometido en la vida y no arrepentido se convierte en estado inmutable. Quien muere sin arrepentimiento, en pecado mortal, vivirá eternamente en él. Tal vez se pueda suponer que en el momento de la muerte Dios concede al hombre la posibilidad de decidirse a su favor o en contra de Él. Esta decisión es definitiva.

En todo caso, el pecador grave ve inmediatamente después de la muerte su estado con una claridad como jamás había tenido durante su vida. Ve en cierto modo el pecado en su pura figura, en la medida en que el hombre puede penetrar su oposición a Dios. Pero no se aparta del pecado. Persevera en él. Se queda en su voluntad pecadora. No acaba de afirmarse orgullosamente contra Dios. Se estaciona para siempre en su autoafirmación antidivina. Se endurece en su voluntad de pecado. Se petrifica en ella. Continúa, por tanto, sin fin la autoafirmación contra Dios que comenzó en la vida. Se puede preguntar si podría apartarse del pecado. El pecador tendría posibilidad metafísica de ello, porque la libertad es inseparable del hombre, sin embargo, le falta la posibilidad psicológico-existencial, porque le falta la gracia de la conversión.

La obstinación y endurecimiento en la autoafirmación antidivina no será fundada después de la muerte por un nuevo acto de voluntad. El condenado no puede decir: Me libero de mi autodivinización, y decidirse en realidad en un nuevo acto pecaminoso por la autodivinización diciendo: "No quiero inclinarme a Dios ni adorarle eternamente." Tal decisión nueva a favor de una vida alejada

de Dios no ocurre después de la muerte, sino que el pecador permanece en la decisión tomada durante la vida. No elige de nuevo la forma de vida del ateísmo, sino que se mantiene en la ya elegida.

2. No puede decidirse ya a favor de Dios, porque Dios no le da la gracia de la conversión. Como el condenado está petrificado en su pecado y quiere vivir siempre en él, no siente la negación de la gracia de la conversión como signo de falta de misericordia por parte de Dios. Pues no quiere convertirse. Visto desde Dios, la razón de la incapacidad de convertirse del condenado consiste en la negación de la gracia, y desde el punto de vista humano aparece como falta de voluntad de conversión. Al condenado le es concedido vivir del modo que desea: en lejanía de Dios, en autoafirmación antidi-vina, en ateo orgullo.

3. En la historia de la teología se ha defendido a veces la opinión de que la autoafirmación contra Dios se convierte en el infierno en odio a Dios. A favor de esta idea parece hablar el hecho de que el pecador posee después de la muerte un conocimiento de sí más profundo y amplio que durante la vida y que posee también un conocimiento de Dios mayor que en su vida de peregrinación. Se posee a sí mismo con fuerza y visión incomparablemente mayores que en el transcurso de su peregrinación terrena, pues se ve a la luz de Dios. Cierto que no puede contemplar a Dios, pero se valora a sí mismo y valora sus pecados con la medida de Dios. En consecuencia, se rebela contra Dios con mayor compromiso de su yo que el que le era posible durante su vida terrena. Esta visión no implica que el hombre cometa nuevos pecados después de la muerte, sino que a consecuencia de su nueva situación y de la perfecta claridad de ella desarrolla su disposición de ánimo pecaminosa hasta su forma plena y madurada.

Esta tesis no debe ser confundida con la opinión de que sólo el odio formal a Dios lleva al infierno. Tal doctrina es errónea y fatal. Pero es distinta de ella la opinión de que todo pecado grave se convierte por necesidad psicológica, después de la muerte, en odio a Dios, odio cuyo germen está en todo pecado mortal, pero cuyo grado de intensidad es diverso en cada uno de los pecados graves.

4. El condenado realiza justamente la posición opuesta de la de los salvados: lo opuesto de la adoración. Mientras que el cielo es eterna adoración, el infierno es rebelión eterna. A consecuencia

de su rebelión contra Dios el condenado perderá también todas las demás disposiciones de ánimo buenas. Sobre todo se verá vacío de amor, porque se rebela contra el amor que es Dios. Bernanos (*Diario de un cura de aldea*) describe el estado de la falta absoluta de amor de la manera siguiente: “El más miserable de los hombres, aunque crea que ya no ama, conserva todavía la capacidad de amar. Incluso en nuestro odio resplandece todavía. E incluso el demonio menos atormentado se dejaría diluir como en una luminosa mañana vencedora en lo que nosotros llamamos desesperación. El infierno es el no amar ya. No amar ya suena algo así... como que no existiera ya nada. Para un hombre que vive, no amar ya, significa amar menos o amar otra cosa. ¿Y si pudiera desaparecer totalmente esta capacidad que parece inseparable de nuestro ser e incluso parece constituir nuestro ser mismo, porque hasta la comprensión es una especie de amor? No amar ya, no comprender ya y vivir, sin embargo... ¡Qué milagro incomprensible! El error común a todos consiste en conceder a esas criaturas abandonadas algo de nosotros mismos, algo de nuestra continua movilidad, cuando en realidad están fuera del tiempo y fuera del movimiento para toda la eternidad. Si Dios nos tomara de la mano y nos llevara hasta uno de estos monstruos dolorosos, ¿en qué lenguaje le hablaríamos, aunque hubiera sido en otro tiempo nuestro amigo más fiel? Si un hombre que vive todavía, igual a nosotros, el último de todos, inútil entre los inútiles, fuera arrojado tal como es en un barranco de fuego, querría compartir su suerte e intentaría arrebatarlo de su verdugo. ¡Compartir su suerte!... La desgracia, la incomprensible desgracia de estas piedras calcinadas que en otro tiempo fueron hombres es precisamente el no poseer nada en que se pueda tener parte.”

Al. Winkhofer (o. c., 90) dice en el mismo sentido lo siguiente: “Allí no hay ya comunidad porque en el condenado no hay nada bueno que haga buscar a los demás. Atadas las manos; esto significa falta de proximidad confiada; atados los pies: jamás caminará fraternalmente hacia otro; y tinieblas en torno suyo: nadie existe ya para él; no ve ya; cada uno odia por su cuenta; cada uno sufre por su cuenta; las tinieblas les cierran perfectamente en sí mismos. No tiene nada que pueda dar; pero tampoco a él le puede dar nada nadie; y su lenguaje son los aullidos, la voz animal de quien ha desdeñado ser hombre, y el crujir de dientes, gesto de quien se quiere destruir a sí mismo en irritada furia. No habla (Mt. 22, 13-14). La última soledad. El estado del absoluto sin sentido e inutilidad de su existencia. Sólo que precisamente por el

absoluto sin sentido y vacío de su existencia sigue glorificando terriblemente la idea de la creación de Aquel a quien odia y que lo creó de forma que sin El no puede ser bienaventurado en la eternidad. El mundo y la vida continúan sin él. Lo que de bueno perviva todavía en el mundo, aunque fuera obra suya, le ha sido expropiado; nada tiene que ver ya con él. ¡Un árbol, del que tal vez en otro tiempo cayeron frutos deliciosos, pero del que él mismo se ha separado, deshojado, cortado y arrojado al fuego! Su morada no es la creación glorificada, sino una pequeña parte de la misma no glorificada, tal vez vaciada: el fuego.”

APARTADO 2.º

EL INFIERNO COMO LEJANIA DE DIOS

I. *El infierno como inacabamiento*

Por estas reflexiones podemos intentar determinar la terribilidad de la forma de existencia infernal. Si el pecado es aversión de Dios y desordenada conversión a las criaturas, el condenado tendrá que padecer un doble horror. El uno proviene de la lejanía de Dios, el otro de la desordenada conversión a la creación (*poena damni, poena sensus*).

En este capítulo vamos a tratar de la lejanía de Dios. Los condenados no pueden contemplar a Dios. Están apartados de su proximidad. Son arrojados de la comunidad con El. No les está permitido sentir el amor y la verdad. Les está negado lo que para los salvados es la mayor felicidad: el encuentro con el amor y la verdad personales. Así es descrito el infierno en la Sagrada Escritura. Los condenados viven lejos de la gloria de Dios. Tienen que oír de El las palabras “Apartaos de mí” (*Mt. 25, 41*). Estas palabras pesan para siempre sobre su vida. Son apartados para siempre del amor de Dios con poder irresistible. Son apartados, por tanto, de la luz y de la alegría, pues Dios es la luz y la alegría. Tienen que vivir en las tinieblas, en el frío y en la oscuridad. Dios no conoce a los condenados (*Mt. 25, 12*). No quiere saber nada de ellos. El rostro de su amor permanece apartado de ellos. Y así, al apartamiento del hombre respecto a Dios corresponde el apartamiento de Dios respecto al hombre.

Basándose en sus experiencias, el pecador podría sospechar, mientras vive en la tierra, que la lejanía de Dios no es un estado del todo insoportable, puesto que durante su vida terrena no siente la contradicción a Dios que hay en el pecado como la máxima desgracia. Sin embargo, tal "esperanza" sería una fatal ilusión. Durante la vida terrena el hombre puede engañarse sobre su estado de pérdida de Dios con las alegrías de los bienes y valores transitorios de la tierra. En la vida terrena le ayudan muchos consoladores y consoladoras. La gloria del mundo le encubre misericordiosamente el horror de la pérdida de Dios. Pero en el estado del infierno siente su contradicción a Dios con terrible y suprema claridad. Su estado no le será ya velado por nada, pues ya no dispone de ningún bien criado. Al morir ha tenido que abandonar el mundo, al despedirse se ha alejado de él. Mientras que en su vida terrena lo violentaba para placer suyo, en lugar de administrarlo en obediencia a Dios, ahora es abandonado por él a la soledad. Tiene que padecer, por tanto, la lejanía sin velos ni encubrimientos.

Esta vivencia significa para él un horror sin medida, pues por su esencia más íntima está ordenado a Dios. Su ser más íntimo está sellado por el origen divino; está emparentado con Dios; por eso tiende hacia Él. La ordenación de su ser a Dios penetra en su conciencia y se manifiesta como anhelo de Dios. El yo humano tiende con todo el corazón hacia Dios, hacia la verdad y hacia el amor. Aunque en sus días terrenos el hombre se hubiera dedicado a odiar y mentir y hubiera sepultado el auténtico anhelo de su corazón, ahora irrumpe de nuevo en la hora en que se desvela la verdadera situación, aunque sea sólo a modo de egoísmo y sin amor. Véanse §§ 105, 125 y 190. Dios ha dispuesto que para los hombres sólo haya cumplimiento y acabamiento de su ser en la participación de su propia vida trinitaria. Véanse §§ 113 y 183.

Como sólo Dios puede llenar el ser del hombre y calmar su anhelo, el corazón humano permanece inquieto mientras no está junto a Dios. El hombre siente la unión con Dios como cumplimiento de su ser, como habitar en la casa del Padre (*Io.* 14, 2).

El inacabamiento del condenado debe ser entendido ontológica y existencialmente, metafísica y psicológicamente. El condenado sigue siendo hombre, pero es para siempre un resto humano. Se sabe y se siente como tal. Con ardiente anhelo desea ser liberado de este estado. Sabe que sólo Dios puede salvarlo. Lo anhela con todo el poder de su ser humano, aunque a la vez odia a quien es su creador y Señor, a quien no quiere someterse. Tiene un anhelo inútil y es-

téril. El condenado no realiza el anhelo del amor, sino el anhelo del egoísmo. En el fondo incluso en su anhelo se busca a sí mismo. Eternamente sigue estando inmaduro y tiene que vivir su propia inmadurez con espíritu despierto.

II. *El infierno como hastío*

La pérdida de Dios da desasosiego, inseguridad, inacabamiento, falta de cobijo en la vida humana. Nietzsche (*Fröhliche Wissenschaft*, en *G. W.*, 1906, VI, 1897) ha visto este estado en toda su terribilidad y lo ha descrito conmovedoramente: “¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que al claro mediodía encendió una candileja, corrió al mercado y gritó inacabablemente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” Como allí precisamente se reunían muchos que no creían en Dios, provocó una gran carcajada. “¿Está loco?”, decía el uno. “¿Se ha perdido como un niño?”, decía el otro. “¿O juega al escondite? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado, emigrado?” Así gritaban y se reían tumultuosamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿Dónde está Dios?”, gritó. “Voy a decíroslo: lo hemos matado, vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. ¿Pero cómo lo hemos hecho? ¿Cómo pudimos bebernos el mar? ¿Quién nos dió la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando separamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora la tierra? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente en el vacío? ¿Y hacia atrás, hacia el lado, hacia adelante, hacia todas las partes? ¿Hay todavía arriba y abajo? ¿No vagamos por una infinita nada? ¿No nos alienta el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No anochece continuamente y es siempre otra vez de noche? ¿No tenemos que encender candilejas al mediodía? ¡Dios ha muerto: Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará la sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué expiación celebraremos, qué santos juegos nos inventaremos? ¿No es la grandeza de esta acción demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que convertirnos en Dios nosotros mismos, para ser dignos de ella? Jamás hubo acción más grande, y todo el que nazca después de nosotros pertenece por esta acción a una historia más alta que todas las historias anteriores.” Aquí calló el hombre loco y

miró de nuevo a sus oyentes: también ellos callaron y le miraron extrañados. Finalmente él, arrojó su candileja al suelo, que se hizo trozos y se apagó. “Vengo demasiado pronto—dijo después—, no he llegado a tiempo.” Este enorme suceso está todavía de camino y viaja, todavía no ha entrado en los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, las acciones necesitan tiempo, incluso después de ser hechas, para ser vistas y oídas. Esta acción es para ellos más lejana que las más apartadas estrellas, y, sin embargo, ellos mismos la han hecho.” Se cuenta también que el loco entró el mismo día en diversas iglesias y cantó en ellas su *Requiem aeternam* a Dios. Sacado de ellas y obligado a hablar, contestó sólo esto: “¿Y qué son estas iglesias sino fosas y mausoleos de Dios?” La pérdida de Dios es vista y descrita por Nietzsche como soledad y desvalimiento. Lo que llamamos pecado aparece aquí en su verdadero aspecto: el hombre no quiere que Dios exista. La razón de ello es dicha también. “En el valle *Muerte a Golpes* se encuentra Zarathustra al más feo de los hombres. “Bien te conozco—le dice con voz airada—, eres el asesino de Dios. Déjame seguir. Tú no soportas a quien te vió siempre de pies a cabeza, tú, el más feo de los hombres. Te has vengado del testigo.” A lo que el más feo de los hombre contestó: “... Adivinas cómo se siente el que lo mató. ¡Quédate! Y si quieres seguir, impaciente, no sigas el camino que yo llevé. El camino es malo... Te prevengo incluso de mí mismo. Has adivinado mi mejor, mi peor enigma, a mí mismo y lo que hice. ¡Pero tenía que morir! Miraba con ojos que lo ven todo. Veía la hondura y las raíces del hombre, toda su encubierta ignominia y fealdad... Un Dios que todo lo veía, incluso al hombre, tenía que morir. El hombre no soporta que viva un testigo así” (*Also sprach Zarathustra*, VII, pág. 382).

En este texto se ve el abismo del infierno. La lejanía de Dios significa una contradicción con el ser humano. El no a Dios es un no al verdadero núcleo esencial propio. Pues el hombre es imagen de Dios y sólo puede entenderse y afirmarse con sentido cuando se acepta de manos de Dios como imagen suya. Quien se rebela contra Dios se hace a sí mismo violencia. El condenado vive por tanto en contradicción consigo mismo en su núcleo más íntimo. Siente esa contradicción como disolución interna y hastío de la vida. El condenado no puede sustraerse a ese hastío, sino que tiene que soportarlo para siempre. Tiene que soportar no llegar jamás a completar su propio ser. El infierno es, desde el punto de vista psicológico, la experiencia del eterno e ineludible inacabamiento del propio ser, funda-

do en el apartamiento de Dios. Ese inacabamiento eterno significa para el condenado un tormento inimaginable. Es tan terrible, porque el corazón humano es un grito hacia Dios. El hombre se queda en una obra incompleta mientras no se es concedida la unión con Dios.

El ardiente anhelo del condenado no puede ser aplacado jamás porque no puede librarse de su actitud antidivina, porque no puede dirigirse jamás a Dios con amor a consecuencia de su obstinación. Mientras que podemos describir el estado del cielo como eterno comer y beber, el estado del infierno es hambre eterna y eterna sed. Como el condenado no puede alcanzar la comunidad con Dios, tiene que vivir eternamente en la soledad. Como no puede existir en diálogo con el amor, está condenado al eterno mutismo. No tiene idioma alguno. Como no puede abrirse a nadie, se siente atado.

III. *El infierno como desesperación*

Ya en esta vida puede el hombre caer en la desesperación, cuando le es inaccesible la persona humana amada y anhelada. El seguir viviendo puede parecer entonces absurdo e inútil. En la literatura este estado ha sido descrito en las penas del joven Werther (H. Schöfler, *Das Leiden des jungen Werther*). De un modo inimaginablemente más agudo se apodera la desesperación de quien es arrojado sin esperanza alguna a la amarga soledad eterna, a que el pecador es condenado, o mejor se condena a sí mismo. Con todas las fuerzas de su corazón anhela el condenado la verdadera vida, sin que pueda alcanzarla jamás. Por eso su existencia le parece absurda. Tiene que soportar este sin sentido y desesperanza con vigilante conciencia. No puede huir de ellas suicidándose o durmiéndose. Ni en la locura ni en el desmayo se le concede salvación alguna de su tormento. Tiene que soportar una vida que ya no es vida, porque le falta totalmente lo que nos parece ser inseparable de la vida: el amor y la esperanza. No carece sólo de esta o de aquella esperanza, sino de toda esperanza. No tiene futuro, sino sólo un presente eternamente igual, eternamente horroroso. Cuando en la vida terrena se nos hunde una esperanza tras otra, siempre nos agarramos a alguna. Cuando se oscurece cada vez más el horizonte del futuro, nos volvemos continuamente hacia un futuro nuevo. Pero el condenado no tiene esos consuelos.

Como le falta Dios tiene que resistir sólo consigo mismo. Antes hemos visto ya que la soledad es un estado terrible para el hombre. Véase vol. I, pág. 80.

Pascal dice sobre ello lo siguiente (Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, pág. 86): “Los hombres tienen un secreto instinto que los impulsa a buscar distracción y ocupación en las cosas exteriores. Procede del sentimiento de sus continuas mezquindades. Pero también tienen otro secreto instinto que ha quedado de la grandeza de nuestra primera naturaleza que les hace conocer que la dicha está en realidad en el sosiego y no en el tumulto. De estos dos instintos contradictorios nace en ellos un confuso impulso que se oculta ante su mirada en la profundidad del alma y los impele a tender al sosiego a través del desasosiego y a creer siempre que llegarán a la satisfacción que les huye, cuando superen estas o aquellas dificultades que ahora justamente están a su vista... Pero cuando las han superado, el sosiego mismo se les hace insoportable, pues o se piensa en la miseria en que se está ya, o en la que nos amenaza. Y aunque uno lograra estar asegurado en todos los aspectos, no terminaría el aburrimiento de ascender desde la propia figura esencial del hondón del corazón, donde tiene sus raíces naturales, y llenar al espíritu de su veneno... Por eso los hombres aman tanto el ruido y el movimiento; por eso significa un tormento tan terrible la cárcel; por eso es una cosa incomprensible el placer de la soledad. Y lo que en definitiva convierte la posición de los reyes en la más feliz de todas, es el hecho de que todos se esfuerzan por distraerlos y procurarles toda especie de placeres. El rey está rodeado de gentes, que no piensan en otra cosa que en distraer al rey e impedirle con ello que piense en sí mismo. Pero cuando piensa también es desgraciado, por muy rey que sea.”

El condenado es para sí mismo asco y aburrimiento. Siente un inevitable hastío, tiene que resistir un insuperable vacío.

IV. *El infierno como soledad*

La lejanía de Dios significa, como hemos visto, una terrible soledad. De esa soledad no le puede librar la compañía de los demás condenados. Es cierto que los condenados están unidos por su común rebelión contra Dios, pero esa rebelión se convierte en odio de unos contra otros. La imperfección del condenado implica que el amor de Dios nada tenga que ver con él; por eso es incapaz de amar; no puede pronunciar ya palabras de amor; es mudo frente a Dios y es mudo también frente a los compañeros de condenación. Hasta se puede preguntar si los condenados tendrán noticia unos de otros. Tal vez

hay que decir que ningún condenado sabe si tiene compañeros. Caso de que esta tesis fuera cierta, la soledad del infierno estaría totalmente cerrada. Pero aunque el condenado sepa que tiene compañeros de condenación no los conoce. Todos son para él desconocidos. Todos son para él terribles desconocidos. Son unos para otros anónimos y no amigos íntimos. Los condenados no pueden realizar la forma de vida esencial al hombre: el diálogo. Por eso nadie recibe de nadie consuelo o ánimos. Allí no vale el refrán de que dolor compartido es medio dolor. Como los condenados, en caso de que supieran algo unos de otros, se odian mutuamente, no comparten su dolor para poderlo soportar en recíproca participación. Cuando se odian mutuamente, se aumentan unos a otros su tormento. Del mismo modo que al hombre bienaventurado le fluye una bienaventuranza accidental de su comunidad con los demás bienaventurados, a los condenados se les aumenta su rebelión y odio y, por tanto, su desventuranza por estar en compañía con los demás condenados (en caso de que sepan, como hemos dicho, que tienen compañeros de condenación).

Allí se realiza con extrema terribilidad lo que sintió Hermann Hesse de la soledad, aunque sin la posibilidad de dedicarse a la sabiduría que el poeta contemplaba. El infierno sólo conoce la soledad de la desesperación.

“¡Qué raro caminar en la niebla! / solo está cada arbusto y cada piedra, / ningún árbol ve al otro, / todos están solos. / Lleno de amigos estaba para mí el mundo / cuando mi vida aún era luminosa; / ahora que la niebla cae, / no puedo ver a ninguno. / Verdaderamente nadie es sabio / si no conoce las tinieblas, / que inseparables y calladas / lo separan de todos. / ¡Qué raro caminar en la niebla! / La vida es estar solo. / Ningún hombre conoce a los demás. / Todos están solos” (*Die Gedichte* (Berlín, 1953), 161). Véase también J. P. Sartre, *Huis clos*, 1944.

V. Participación del cuerpo en la condenación

Desde el día del juicio final el *cuerpo* participará del tormento y desgarramiento del alma. En la vida histórica, que empieza con el primer hombre, se cumple la ley de que el pecado se manifiesta en dolores, enfermedades y en muerte. La lejanía de Dios —que es la vida— se hace consciente al hombre en la vivencia de su sometimiento a la muerte y a sus mensajeros. Por tanto, podemos suponer que la lejanía de Dios padecida en el infierno se manifiesta

también en el cuerpo como debilidad y desorden, deformación y defecto. También los condenados resucitarán el último día, pero no participarán de la glorificación de la que todo el cosmos será hecho partícipe; la transfiguración del cosmos en cielo nuevo y tierra nueva aumentará el tormento de los condenados. No tendrán ningún acceso a la naturaleza que los rodea, porque no tendrán su mismo modo de ser. No tendrán nada que ver con el mundo cuya luz será el cuerpo glorificado de Cristo. No podrán recibir de él ningún valor ni bien. Sólo tendrán tinieblas y horror.

APARTADO 3.º

EL INFIERNO COMO PENA DE SENTIDO Y PENA DE DAÑO

Con estas reflexiones nos hemos acercado ya al segundo modo del castigo del infierno. Primero, y principalmente, el condenado es inundado por la desventuranza que tiene su fuente en la lejanía de Dios. Pero, como hemos visto, el pecado no sólo es apartamiento de Dios, sino también desordenada conversión a las creaturas. El condenado siente el pecado también bajo este segundo aspecto. Mientras que Dios responde al apartamiento del hombre respecto a El con el propio apartamiento, a su desordenada conversión, a él el mundo responde con una conversión paralizante hacia él. Esperaba encontrar en el mundo la satisfacción de su deseo de poder, de su anhelo de riqueza, de su instinto de prestigio y de placer. En el infierno tiene que sentir que el mundo se convierte, es cierto, a él, pero no para satisfacer su anhelo, sino para atar y esclavizar su vida. Se puede decir también que se aparta de él, ya que tiene la misión divina de procurar al hombre lo que necesite y, sin embargo, le niega el servicio para que fué creado. Véase vol. II, §§ 134 y 136.

Los teólogos suelen llamar a este segundo castigo del infierno pena de sentido (*poena sensus*), mientras que a la lejanía de Dios la llaman pena de daño (*poena damni*). Esta distinción corresponde a la doctrina eclesiástica del infierno. Sin embargo, no hay ninguna declaración eclesiástica expresa sobre cómo hay que entender la pena de sentido. La mayoría de los teólogos la explican como una suma de males infligida por Dios al condenado. Es una pena impuesta autoritariamente.

Según esta explicación, Dios castiga al pecador con padecimientos y tormentos para vengar la transgresión de la ley moral. Estos castigos no son efecto del pecado, sino que son impuestos desde fuera por la misteriosa voluntad divina de justicia.

Según esta doctrina, Dios no obra inmediatamente sobre los condenados, sino que aprovecha como instrumento para ello las cosas creadas.

Este proceder de Dios es una exacta correspondencia del proceder del pecador; al pecar, el hombre idolatra el mundo y se entrega a él; después vive y aprende por experiencia qué significa el hecho de que el mundo trate al hombre como un esclavo. Presagio de esa esclavización son los ataques de los elementos desatados, del fuego, del agua y del viento contra la vida humana. Las terribles posibilidades que tiene contra el hombre el mundo no controlado se manifiestan, por ejemplo, en el poder destructor de la bomba atómica; es una metáfora de la esclavización en que cae el hombre cuando Dios vuelve la creación contra él.

Para comprender la tesis de la imposición autoritaria del castigo en el infierno, hay que pensar que no es un castigo impuesto caprichosamente por Dios. Se basa, más bien, en la forma de vida del pecador y se aproxima al castigo esencial. El pecador es, en efecto, un tormento para sí mismo a consecuencia de su desgarramiento interior procedente de su lejanía de Dios. Es prisionero de sí mismo. No puede salir de su inacabamiento y contradictoriedad. En este estado no se adapta a la creación glorificada y ésta no le ofrece ninguna posibilidad de existencia. A consecuencia del estado del pecador causado por el pecado, la creación no puede darle lo que el mundo debía dar al hombre según el primitivo plan creador de Dios (§ 127), pues el mundo fué ordenado por Dios al hombre para que lo conociera espiritualmente y lo formara con la fuerza de su voluntad y de sus manos. En ello el hombre se manifiesta como señor de la creación y ésta está obligada a su servicio, pero a los condenados les niega ese servicio. Surge la cuestión de si es necesario admitir un castigo autoritario especial además de este castigo esencial o si el castigo esencial basta por sí solo para explicar el hecho de la *poena sensus* de que habla la fe de la Iglesia. Esto último podría ser lo acertado, ya que se trata de un solo proceso que tiene a la vez el carácter de castigo esencial y de castigo autoritario.

La creación glorificada está en oposición a la forma de existencia del condenado. El condenado no posee ya la forma de vida característica de la historia humana. Ha sido transformado, pero no en la

glorificación, sino en un monstruo. Como no puede salir de la creación, sino que tiene que vivir en ella, el mundo glorificado con él que está en contradicción significa una continua paralización y atadura de su vida. Por todas partes tropieza en cierto modo con una realidad que lo golpea. No se puede mover libremente en el mundo de Dios, como correspondería a la voluntad creadora divina. Además significa para él una amargura accesoria el hecho de no poder comprender las resistencias que le salen al paso de todas las partes y lo paralizan. El condenado no puede entender la glorificación, porque le falta la fe en Cristo configurada por el amor, que es lo que da al hombre la verdadera comprensión de la existencia resucitada.

Como la glorificación es obrada por la muerte y resurrección de Cristo, al estado del condenado le conviene un carácter cristológico en sentido negativo. Como se ha negado y se niega a reconocer a Cristo como mediador es continuamente oprimido por la cruz de Cristo. Es paralizado, por tanto, tanto por la naturaleza como por la historia. En el fondo no son dos golpes distintos contra su vida, sino que es uno sólo; pues se trata de la creación sellada por la muerte y resurrección de Cristo y cuya cabeza es Cristo mismo. El condenado no puede librarse de los poderes que lo paralizan, sino que tiene que soportarlos, sin poder ofrecerles resistencia con éxito. Se puede decir que la cruz de Cristo se manifiesta para los condenados como una crucifixión continua, pero no como una crucifixión que representa el paso hacia la glorificación, sino como un martirio que arroja a la desesperación irremediable.

APARTADO 4.º

EL FUEGO DEL INFIERNO

I. Generalidades

A favor de la doctrina de que los condenados sufren, además de la lejanía de Dios, las fuerzas destructoras de la creación vuelta contra ellos, pueden invocarse todos los textos de la *Sagrada Escritura* en que el infierno es descrito como tinieblas, lamentos y rechinar de dientes, como gusano que no muere y fuego que no se apaga. A primera vista parece que el sentido inmediato de la Sagrada Escritura alude a que Dios creó desde la eternidad un lugar

de tormento preparado para los que se rebelaron contra El; allí deberían abrasarse en el fuego inextinguible. Pero vamos a ver en seguida que tal interpretación del lugar del infierno es insostenible.

Sin embargo, la doctrina de que los condenados son también atormentados por la creación está atestiguada con seguridad en la Escritura; es, pues, cierto, aunque no podamos decir exactamente qué entiende la Escritura por los medios distintos de tormentos que, según dice, Dios aplica al condenado; no sabemos, por ejemplo, qué entiende la Escritura por gusano y fuego.

II. *El fuego del infierno*

1. *El fuego como símbolo de la presencia divina*

El fuego, en concreto, es muchas veces, en la Escritura, *símbolo de la presencia de Dios*. Por su luminosidad y resplandor es símbolo de la gloria de Dios; es también signo de su gracia y amor. Por lo doloroso que puede ser es a veces símbolo e instrumento de la ira de Dios y de su juicio, de sus castigos y pruebas. La Escritura describe muchos *fenómenos ígneos* en que se simboliza la presencia salvadora y redentora de Dios, pero también su justicia.

Citemos algunos ejemplos: en el monte Sinaí el pueblo de Israel vivió la presencia de Dios bajo el símbolo del fuego: "Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos, y una densa nube sobre la montaña, y un muy fuerte sonido de trompetas, y el pueblo temblaba en el campamento. Moisés hizo salir de él al pueblo para ir al encuentro de Dios, y se quedaron al pie de la montaña. Todo el Sinaí humeaba, pues había descendido Yavé en medio de fuego, y subía el humo como el humo de un horno, y todo el pueblo temblaba" (*Ex.* 19, 16-18; *Dt.* 4, 11; 4, 15. 33. 36; 5, 45; 5, 19; 5, 23). Cuando Moisés subió al monte a buscar la ley de la alianza, Dios se le aparece en forma de fuego (*Ex.* 24, 17; *Dt.* 9. 10. 15; 10, 4; 18, 16). Cuando se ofreció a Dios un sacrificio en el Sinaí y Moisés entró junto con Aarón en la tienda de los tabernáculos y salieron después, "bendijeron al pueblo y la gloria de Yavé se apareció a todo el pueblo, y fuego mandado por Yavé consumió en el altar el holocausto y los sebos. A su vista el pueblo todo lanzó gritos de júbilo y se postraron rostro a tierra" (*Lev.* 9, 23-24). Y cuando pecaron Nadab y Abiú "salió de ante Yavé un fuego que los abrasó, y murieron ante Yavé" (*Lev.* 10, 1-2). En forma de columna de fuego acompaña Dios al pueblo noche tras noche mientras duró su paso por el desierto (*Num.* 9, 15; cfr. *Dt.* 1, 33; *Sal.* 78 [77], 14). Cuando el pueblo, desconfiado y descontento, se rebeló contra el Señor, "Yavé encendió contra ellos un fuego que abrasó una de

las alas del campamento" (*Num.* 11, 1; *Sal.* 78 [77], 31). Los de la facción de Coré que se rebelaron contra Moisés y Aarón murieron y el fuego devoró a doscientos cincuenta hombres, para servir de escarmiento al pueblo (*Num.* 26, 9-10). Cuando Gedeón pidió un signo a Dios le fué dado el siguiente: de las rocas nacerá fuego y devorará la carne y el pan (*Jue.* 6, 21; 9, 15). En la lucha contra el pagano Baal y sus sacerdotes, Elías quiso demostrar al pueblo la nadería de los ídolos y el poder del Dios vivo. El fuego decidió el litigio (*I Re.* 18, 22-39). El salmista reza "lloverá sobre los impíos carbones encendidos; fuego y azufre, huracanado torbellino, será la parte de su cáliz" (*Sal.* 11 [10] 6; *cfr. Sal.* 97 [96], 3).

También en el *Nuevo Testamento* se revela Dios bajo el símbolo del fuego. Cuando el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles "aparecieron como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos" (*Act.* 2, 3).

2. La palabra fuego como designación del juicio y del amor

La palabra *fuego* es usada muchas veces como expresión simbólica de la ira, del juicio, del celo y del amor de Dios. Como ejemplos pueden verse: *Deut.* 12, 22; *II Sa.* 22, 8; *Is.* 4, 4; 26, 11; 29, 6; 30, 27; 11, 14; 66, 15; *Jer.* 4, 4; 5, 14; 11, 16; 15, 14; 17, 4; 21, 12; 23, 29; *Lam.* 1, 13; *Ez.* 38, 19; *Na.* 1, 6; *Sof.* 1, 18; *Mt.* 3, 11; *Lc.* 3, 16; 12, 49; *Hebr.* 12, 29; *Apoc.* 1, 14; 14, 9-11.

Pasando lista de los textos citados y valorándolos, resulta que Dios mismo es descrito en la Escritura como fuego devorador. Su juicio es una hoguera, un horno de fusión para los ateos. Su palabra quema como fuego. El Evangelio, el mensaje del amor de Dios, es como un incendio arrojado desde el cielo y que divide a los hombres: para los creyentes es salvación y para los incrédulos se convierte en justicia contra su intención.

El fuego es también una denominación simbólica de las pasiones, acometividad e impiedad de los hombres y también de los padecimientos derivados del pecado o enviados por Dios, de las pruebas y dolores que el Señor envía.

Por tanto, según la Sagrada Escritura, el *fenómeno natural* que llamamos nosotros fuego es un símbolo de Dios. La *palabra* fuego significa simbólicamente el amor y el juicio de Dios.

3. La realidad del fuego del infierno

a) Y ahora surge la cuestión de *en qué sentido* se usa la palabra al hablar del fuego del infierno. Al *principio* uno podría inclinarse

e interpretar simbólicamente la palabra fuego en los textos que hablan del infierno. Tal interpretación parece la más natural, sobre todo cuando los textos hablan a la vez del fuego que no se apaga y del gusano que no muere. Esta yuxtaposición procede de Isaías (66, 24). Cuando Cristo la usa para describir la forma de vida del infierno, usa un texto que sus oyentes conocían. Cristo cita un texto común y conocido para sus contemporáneos; su descripción y amenaza de los horrores del infierno se encarnan en una palabra conocida para los creyentes, en una imagen contemporánea. La opinión de que la palabra “fuego” debe ser interpretada simbólicamente y no al pie de la letra en los textos en que está yuxtapuesta a la palabra “gusano”, puede apoyarse en la razón de que si se interpretara literalmente también habría que interpretar literalmente la palabra “gusano”. Sin embargo, esta interpretación es imposible. La interpretación simbólica puede decir también que no es extraño que Cristo describa metafóricamente el infierno; también describe en imágenes y parábolas el reino de los cielos; dentro de la misma descripción del infierno usa también otros símbolos, como el llorar y rechinar de dientes; con ellos expresa la ira y desesperación, la tristeza y desesperanza de los condenados.

Así se entiende que haya en la antigüedad cristiana algunos escritores eclesiásticos y Padres de la Iglesia de gran rango—Orígenes, Teofilacto y a veces San Gregorio de Nisa, San Jerónimo y San Agustín—que interpretan las expresiones “gusano” y “fuego” como símbolos de los remordimientos de conciencia y de la tristeza de los condenados respectivamente. En el siglo XVI defiende la misma interpretación el teólogo dominico Ambrosius Catharinus; le siguen más tarde, con algunas restricciones, Möhler, Klee, Schell y Hettinger, entre otros. En opinión de estos teólogos, desde los textos que sólo pueden ser interpretados simbólicamente se aclaran los textos en que la situación no es tan clara. Nada estorba la seriedad de la revelación del infierno, según ellos, para interpretar la palabra fuego como designación simbólica de los horrores del infierno; sólo el fuego es apropiado para simbolizar los horrores, torturas y tormentos del infierno. Para los discípulos que oían a Jesús era natural la interpretación simbólica, porque conocían bien el AT; podían recordar sobre todo el texto de Isaías (47, 14). “Helos ahí (a los incrédulos) como briznas de paja, que serán consumidas por el fuego.” O aquel otro texto del Eclesiástico (21, 9) en que se dice: “Montón de estopa es banda de impíos; la llama del fuego será su fin.”

b) Aunque la *interpretación simbólica* parezca tener alguna razón a su favor y pueda facilitar la comprensión del infierno al hombre moderno, que de suyo se inclina a los simbolismos, es *incorrecta y falsa*. Cristo habló tan frecuente y concretamente del fuego del infierno, que no puede ser interpretada la palabra como mero símbolo. Los condenados serán castigados con fuego eterno; serán arrojados al charco de fuego. De la frecuencia y precisión con que Cristo habla del fuego del infierno podría concluirse que se trata de fuego real. Desde éstos deben ser interpretados los textos en que se usan también otras expresiones que sólo pueden ser interpretadas simbólicamente.

Habla también a favor de la *interpretación literal toda la tradición de la Iglesia*, exceptuados los pocos teólogos citados. Es, por tanto, una *opinio communis* la de que hay que suponer un *fuego real* en el infierno. Quien abandona esta opinión se aleja de la conciencia común de la Iglesia; su proceder implica, por tanto, un riesgo y una temeridad.

El "Catecismo Romano", redactado por encargo del Concilio de Trento, explica, por ejemplo: "esta segunda especie de castigo es llamada por los teólogos pena de sentido, porque es sufrida con los sentidos corporales, lo mismo que los azotes y otras formas de castigo. De ellos es sin duda el fuego el que provoca mayor sensación de dolor". Este texto inmediatamente sólo se refiere a las penas que los condenados sufrirán desde el día del juicio universal, pero es doctrina común de los teólogos y contenido de la predicación doctrinal de la Iglesia que también las almas separadas del cuerpo serán castigadas con fuego antes del juicio universal. Dice el *Catecismo Católico* del cardenal Gasparri: "Es teológicamente seguro, aunque no *de fide*, que el fuego con que son atormentados los condenados en el infierno es real y corpóreo, no simbólico." Es también significativa la respuesta que dió la Penitenciaría en abril de 1890: un confesor de la diócesis de Mantua preguntó qué debía hacer con un penitente que le decía que no creía en el fuego del infierno, si no que el fuego era una metáfora de los dolores del infierno. La respuesta decía que se debía instruir cuidadosamente al penitente y si perseveraba obstinado en su opinión no podía ser absuelto.

4. *Carácter del fuego del infierno*

a) Pero con estas precisiones no hemos resuelto todavía la cuestión, ya que ahora surge el problema de *cómo puede obrar el fuego sobre el alma separada del cuerpo*. La idea antigua y medieval de que el fuego del infierno es una materia y de que el infierno es,

por tanto, un lugar en el que Dios mantiene encendido un fuego abrasador desde la creación del mundo para que los condenados sean arrojados a él, no nos aclara nada. Tal explicación sólo era posible dentro de la imagen antigua del mundo. Pero incluso entonces acentuaban los teólogos la diferencia entre el fuego del infierno y cualquier fuego de la tierra. La antigua idea del fuego no podía ofrecer ninguna ayuda para interpretar el infierno, ya que ella misma iba a hacerse problemática y sucumbir. Pero sea cual sea la definición de fuego que den las Ciencias Naturales, la interpretación auténticamente teológica no puede ser contradictoria. Los teólogos no contradicen la teoría física de que el fuego no es una materia, sino un proceso físico o químico. Por fuego del infierno entienden un fuego completamente distinto de los que conocemos experimentalmente, una cosa material que Dios usa como instrumento de su justicia. ¿De qué especie es el fuego del infierno? ¿Cómo obra sobre el alma? Sobre estas cuestiones no existen definiciones doctrinales de la Iglesia. Los teólogos contestan a ellas de maneras distintas.

b) Para entender correctamente “el fuego del infierno” hay que recordar que todas las afirmaciones teológicas tienen carácter análogo. Cuando hablamos del fuego infernal nos referimos a un proceso más desemejante que semejante al que conocemos empíricamente con el nombre de fuego. Para ir más lejos en nuestra cuestión debemos pensar en los efectos que el fuego tiene dentro del ámbito de la experiencia. Cuando hiere o mata a un hombre significa una dolorosa experiencia; quien es alcanzado por el fuego se queda sin movimiento. Algo análogo tenemos que suponer cuando el infierno es descrito como tormento de fuego. Al decir esto se atestigua que el condenado hace una vida impedida y entorpecida. A la idea del tormento del fuego pertenece que el entorpecimiento e impedimento ocurran por intervención de un medio material creado por Dios. Es la explicación del tormento del infierno que nos da Santo Tomás; está, pues, apoyada por la autoridad del maestro más grande de la Iglesia. Dice Santo Tomás:

“Pero puede llegarse a dudar de cómo el diablo, que es incorpóreo, y las almas de los condenados, antes de la resurrección, puedan sufrir a causa del fuego corporal, por el que padecen en el infierno las almas de los condenados, según dice el Señor: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.”

Luego no se ha de pensar que las substancias incorpóreas puedan sufrir a causa del fuego corpóreo, de forma que él corrompa o altere su

naturaleza, tal cual sufren ahora nuestros cuerpos corruptibles a causa del fuego, pues las substancias incorpóreas no tienen materia corporal para que puedan ser inmutadas por las cosas corpóreas, ni tampoco son susceptibles de formas sensibles, a no ser de manera inteligible, sin olvidar que esta susceptión no es penal, sino perfectiva y deleitable.

Ni tampoco se puede decir que sufran aflicción a causa del fuego corpóreo por razón de alguna contrariedad, como sufrirán los cuerpos después de la resurrección; porque las substancias incorpóreas no tienen órganos de los sentidos ni hacen uso de las potencias sensitivas.

Por lo tanto, las substancias incorpóreas sufren a causa del fuego a modo de cierta ligadura; pues los espíritus pueden ser ligados a los cuerpos ya a modo de forma, así como se une el alma al cuerpo humano para darle vida, o ya sin ser su forma, tal como los nigrománticos unen el espíritu a imágenes o cosas parecidas, en virtud de los demonios. Luego mucho más pueden ser ligados al fuego corpóreo, en virtud divina, los espíritus de los que han de ser condenados. Y esto es para ellos causa de aflicción, pues saben que han sido ligados en castigo a estas cosas bajísimas.

También es conveniente que los espíritus condenados sean castigados con penas corporales. Pues todo pecado de la criatura racional proviene de no sujetarse a Dios, obediéndole. Mas la pena ha de corresponder proporcionalmente a la culpa, para que la voluntad sea atormentada mediante la pena en contrario de aquello en que amando pecó. Por lo tanto, es un castigo conveniente para la naturaleza racional el estar sometida y ligada en cierto modo a las cosas inferiores, es decir, a las corporales.

Además, al pecado cometido contra Dios no sólo se le debe pena de daño, sino también pena de sentido, como se demostró en el libro tercero: la pena de sentido corresponde a la culpa contraída por la conversión desordenada al bien conmutable, como la pena de daño corresponde a la culpa contraída al despreñar el bien inmutable. Ahora bien, la criatura racional, y principalmente el alma humana, peca volviéndose desordenadamente a las cosas corporales. Luego es un castigo conveniente que sea atormentada por las cosas corporales.

Si al pecado se debe la pena aflictiva que llamamos "pena de sentido", tal pena habrá de provenir de lo que pueda causar aflicción. Mas nada causa aflicción si no contraría a la voluntad. En efecto: no es contrario a la voluntad natural de la criatura racional el unirse a la substancia espiritual, antes bien, esto la deleita y pertenece a su perfección; pues es una unión de semejante con semejante y de lo inteligible con el entendimiento, porque toda substancia espiritual es inteligible por sí misma. Sin embargo, contrario a la voluntad natural de la substancia espiritual es que se someta al cuerpo del que, según el orden de la naturaleza, debe estar libre. En consecuencia, es conveniente que la substancia espiritual sea castigada mediante las cosas corporales.

De aquí se deduce que, aunque las cosas que se leen en las Escrituras sobre los premios de los bienaventurados se entiendan de un modo espiritual, como dijimos (c. 83) al hablar sobre la promesa de manjares y bebidas, sin embargo se han de entender corporalmente y como dichas con propiedad ciertas cosas que en la Escritura se conminan como castigo a los pecadores. Pues no es conveniente que la naturaleza superior sea premiada con el uso de la inferior, sino más bien con la unión a la

superior; mas la naturaleza superior es castigada convenientemente si se la considera inferior.

Nada obsta, sin embargo, que ciertas cosas que se leen sobre las penas de los condenados como dichas corporalmente, se tomen espiritualmente y como dichas por semejanza, como lo que se dice en Isaías: "Cuyo gusano nunca morirá." Por gusano puede entenderse el remordimiento de la conciencia con el que también serán atormentados los impíos; porque no es posible que un gusano corra la substancia espiritual, como tampoco los cuerpos de los condenados, que serán incorruptibles. Sin embargo, el "llanto y crujir de dientes" sólo puede entenderse metafóricamente en las substancias espirituales, aunque nada impide que esto se entienda materialmente respecto a los cuerpos de los condenados después de su resurrección, con tal de que por llanto no se entienda el derramar lágrimas, pues en dichos cuerpos no puede haber disolución alguna, si no el solo dolor de corazón y la turbación de los ojos y de la cabeza como suele acontecer en los llantos" (*Suma contra los Gentiles*, lib. IV, cap. 90; BAC 1953, págs. 924-926).

c) El entorpecimiento y paralización infligidos a los condenados afectan al alma hasta el día de la resurrección de los muertos. El entorpecimiento anímico y la parálisis del espíritu significan *ceguera de espíritu* y *paralización de la voluntad*. El condenado es ciego porque no puede ver a Dios con los ojos del amor y no puede verle, por tanto, correctamente. La ceguera del condenado no significa que carezca de toda actividad espiritual; sigue teniendo el conocimiento del mundo que adquirió durante su vida terrena. Sigue teniendo también una conciencia clara de que jamás será librado de su desgracia, de que sólo Dios podría satisfacer su vida. Ve su terrible situación con más claridad que un vivo puede imaginar. Sin embargo, es ciego porque le faltan los ojos del amor y su conocimiento está, por tanto, acompañado de odio y no ve a Dios como amor, sino que le odia como a Señor que se interpone en su camino de rebelión y orgullo.

d) El entorpecimiento sufrido por el condenado se manifiesta también como paralización de la voluntad. El condenado es incapaz de ninguna decisión verdaderamente buena y sobre todo es incapaz de amor y de auténtico arrepentimiento. Todo movimiento auténticamente religioso muere en él. Todavía lleva en sí el sello de su origen divino, porque también el condenado es criatura de Dios y participa de algún modo del ser divino; incluso sobre el condenado brilla un rayo de gloria divina. Lleva, además, el signo de Cristo. La imagen del Señor que le fué impresa en el bautismo, en la confirmación o en la ordenación sacerdotal no podrá ser borrada del todo. Pero en su disposición de ánimo ya no aceptará jamás

con amor su parentesco con Dios o con Cristo, sino que se revolverá con odio ininterrumpido contra su parentesco con Dios y contra su configuración con Cristo. Con odio orgulloso perseguirá todo lo que le recuerde a Dios, como a Dios mismo.

e) Como no puede dirigirse de ningún modo hacia el amor de Dios, que es el amor personificado en su más profunda intimidad, *no es libre*. Hemos dicho que el cielo consiste en la suma libertad porque en la forma celestial de existencia el hombre puede hacer lo que su corazón anhela. La forma infernal de existencia es, al contrario, la máxima falta de libertad, ya que el condenado no puede realizar su ser más íntimo sellado por el amor a consecuencia de su parentesco con Dios y con Cristo. El condenado está así en una inevitable contradicción con su propio ser más íntimo. El ser y la disposición de ánimo del condenado están en eterna oposición.

Como el condenado está ciego y paralizado, como no puede aplacar el más íntimo anhelo de su corazón ni el hambre y sed de su espíritu, carece de vida verdaderamente humana. Debe hacer una vida inhumana. Cuando la Sagrada Escritura nos describe el estado de los endemoniados, alude al hecho de que la vida del infierno es la muerte de toda auténtica humanidad.

La paralización en que el condenado tiene que existir se agrava especialmente por el hecho de estar arrojado a sí mismo. Debe mantenerse por sí solo. Ya en esta vida es insoportable para el hombre y le provoca tedio y asco su soledad; pero la soledad del infierno es la forma extrema del tedio y del asco.

Desde el día del juicio universal, la paralización afectará y alcanzará también al cuerpo. El condenado estará ligado para siempre a un determinado lugar.

III. *¿Es el hombre su propio cautiverio?*

1. Algunos teólogos creyeron poder variar esta interpretación tomista del fuego del infierno en el sentido de que no hay que suponer un medio creado de paralización distinto del hombre, sino que el entorpecimiento procede del condenado mismo. Interpreta la palabra "fuego" como representación simbólica del tormento, imperfección, fealdad y paralización en que se encuentra el pecador a consecuencia de su lejanía de Dios. La pérdida de Dios no es la falta de un bien cualquiera cuya posesión fuera mejor que su no-posesión, sino la falta del bien, sin el que la vida humana está desgarrada lo más dolorosamente posible. El pecador

se ha separado de Dios y debe sufrir la dolorosa carga de su lejanía de El. Esta interpretación del fuego infernal se distingue totalmente de la simbólica que hemos estudiado anteriormente. De acuerdo con la tradición de la Iglesia defiende el carácter real del fuego del infierno y le explica en el mismo sentido que Santo Tomás; pero se distingue de la explicación tomista en que no admite un medio creado de paralización del condenado distinto del ser del condenado mismo, al menos hasta el día del juicio universal; desde aquel día el ser corpóreo-espiritual del hombre será el medio de que Dios se sirva para ligar y paralizar al condenado. Según esta interpretación, la palabra "fuego" usada para describir el tormento del infierno tiene pleno sentido, ya que los condenados sienten el horror y el tormento de la pérdida de Dios con tal intensidad y en tal medida que sólo la palabra "fuego" puede dar una idea análoga del tormento. El infierno es, por así decirlo, el resumen y plenitud de todos los tormentos. El condenado lleva el fuego en sí mismo en cuanto que su ser está desgarrado, paralizado y obcecado a consecuencia de su apartamiento de Dios; él mismo es su propia hoguera.

Los defensores de esta opinión afirman que su interpretación facilita la comprensión de que también el infierno sea una revelación de la gloria de Dios, que está al servicio de la glorificación de Dios y cumple por tanto el sentido de la creación. Según esta opinión, el infierno no es sólo el triunfo de Dios omnipotente sobre los malos, ni la humillación de sus enemigos. Los malos no están en estado de tener que reconocer su sometimiento a Dios y la superioridad de El; ellos mismos son una revelación de la gloria divina. Su forma de existencia es esencialmente una manifestación del amor y santidad, de la misericordia y justicia, de la infinitud y perfección de Dios. Glorifican a Dios no en el sentido de que reconozcan su justicia y voluntariamente, sino en el sentido de que revelan la perfección de Dios. No son, pues, una excepción de la ley de que toda la creación refleja de modo limitado y finito la gloria de Dios. El infierno es, pues, en sí mismo una anunciación de la gloria de Dios. La desgracia de los condenados muestra que sólo Dios puede satisfacer al ser humano y que las demás cosas no bastan. Así se revela la infinita perfección de Dios y el carácter de criatura del hombre y de todos los demás seres, su limitación, su impotencia para bastarse a sí mismos y de existir sin Dios. A la vez se revela la bondad esencial del ser creado. Está emparentado con Dios por su origen divino; pertenece a Dios y sólo en El encuentra plenitud y felicidad. Sin El es imperfecto y desventurado. El medio de castigo no es otro que la cualidad de bondad que sigue quedándole al pecador. También el condenado es un transparente de la gloria de Dios.

2. Como valoración de esta opinión hay que decir que no puede ser llamada temeraria como la interpretación meramente simbólica, porque se atiene a la doctrina tradicional de la realidad del fuego. Sin embargo parece poder ser caracterizada como opinión atrevida. Su rectitud o falsedad sólo puede ser aclarada por otras reflexiones teológicas.

Pocos puntos de apoyo encuentra en la *Tradicón*, pero podría apoyarse en las palabras de San Agustín, de que "cuando Dios castiga al pecador, no le envía ningún mal, sino que le abandona a sus propios males... Por tanto, cuando Dios castiga... castiga como el juez al trans-

gresor de la ley: en vez de imponerle penas por cuenta propia, le abandona a las que él mismo se ha preparado, para que se colme la suma de su desgracia”.

También podría citarse un texto de San Irineo: “Y a quien conserva siempre el amor a El, le regala su comunidad. La comunidad con Dios es luz y vida y goce de los bienes que hay en El. Pero a quienes se apartan de El por propia decisión, les lleva a la separación por ellos elegida. La separación de Dios es la muerte y el apartamiento de la luz es oscuridad y el apartamiento de Dios es la pérdida de todos los bienes que hay en El. Quienes por la apostasía han perdido los bienes dichos—que son todos los bienes—, caen en toda especie de castigo, sin que Dios tome previamente en su mano el castigo; tras sus huéllas va el castigo, porque ha sido despojado de todos los bienes. Pero como los bienes junto a Dios son eternos y sin fin, su castigo es también eterno y sin fin, lo mismo que el que se queda ciego pierde el goce de la luz para siempre sin que se pueda decir que la luz le castiga con la ceguera. Justamente su ceguera es su desgracia. Por eso dijo el Señor: “quien cree en mí no será juzgado”, es decir, no será separado de Dios, porque siempre estará unido a El por la fe. “Pero quien no cree en mí—dice también—ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito”, es decir, él mismo se ha separado de Dios por decisión propia. “Pues este es el juicio: que la luz ha venido a este mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz. Pues todo el que obra el mal odia la luz y no sale a la luz para que sus obras no sean criticadas. Pero quien hace el bien obra a la luz para que sus obras se conozcan, porque ha obrado en Dios.” Pero estos textos no deciden nada decisivo.

3. El *arte cristiano* se ha esforzado en representar los desesperados sufrimientos de los condenados usando los símbolos ofrecidos por la Sagrada Escritura y por la Tradición. Se malentendería su esfuerzo si su representación se interpretara como un intento de reproducir fielmente, y no con imágenes y símbolos, la vida del infierno. Lo que dijeron del infierno, por ejemplo, Dante y Angelus Silesius son intentos de expresar lo inefable y de simbolizar lo invisible.

Para entender la forma de existir en el infierno es sumamente importante recordar que los condenados no quieren renunciar a su pecado, a pesar de sus tormentos. El condenado sabe que su pecado es la razón del tormento que sufre; pero permanece en su maldad con voluntad obstinada. Sería falso creer que siglos y siglos de tormento apaciguan al condenado y le hacen concebir el deseo de llegar a Dios y amarlo; tal deseo sería el fin del infierno. Pero es totalmente ajeno a los condenados; no serán capaces de arrepentirse. El *infierno es eterno*, porque su voluntad de pecado y su maldad son inmutables y eternas.

APARTADO 5.º

LA ETERNIDAD DEL INFIERNO

La *eternidad del infierno* suele también ser fundada teológicamente de la siguiente manera; el pecado es una ofensa infinita a Dios y, por tanto, como, dada la finitud humana, el castigo no puede ser infinito en intensidad, debe ser castigado eternamente; el castigo es, pues, temporal o extensivamente infinito. Según esta opinión, el pecado en cuanto acción humana, es finito, y en cuanto dice relación a Dios es infinito. Exige, por tanto, castigo infinito, es decir, eterno. Contra este razonamiento de la eternidad del infierno, Duns Escoto objeta que el pecado no puede ser llamado ofensa infinita a Dios, porque el hombre no puede hacer a Dios ninguna ofensa infinita.

Si la infinitad del pecado se funda en su relación a Dios, con el mismo derecho se podría llamar infinita, como dice Duns Escoto, cualquier pena impuesta por Dios, ya que procede de El.

Por tanto, el infierno no es eterno porque el pecado exija una pena eterna por ser una ofensa infinita contra Dios, sino porque el pecado mismo dura eternamente. La eternidad del pecado es la razón de la eternidad del infierno. El condenado no puede librarse de su pecado. Tiene horror de sí mismo y asco de su imperfección y desgarramiento; se odia a sí mismo; pero no está dispuesto a renunciar a su autodeificación. Es cierto que desearía verse libre del tormento que implica la lejanía de Dios, pero no quiere renunciar a su disposición de ánimo contraria a Dios. Maldice la tortura de la autoidolatría, pero no la autoidolatría; no siente ningún arrepentimiento de la ofensa hecha a Dios; no desea más que su continuación y totalidad.

Tiene un placer inevitable en vivir rebelándose contra Dios. Podríamos decir que el condenado no carece de todo placer; no lo podemos llamar alegría, porque es un placer venenoso y diabólico; es el placer de Satanás, el placer de poder existir rebelándose contra Dios; es el placer del revolucionario destructor y nihilista.

APARTADO 6.º

EL INFIERNO Y DIOS

Como el infierno es la torturante experiencia del horror provocado por la autoidolatría realizada con todas las energías del corazón, como no es más que consecuencia y realización del pecado eterno, hay que decir que el pecador se condena a sí mismo al infierno. Sólo vive la forma de existencia del infierno quien se determina a sí mismo a vivir lejos de Dios en el tormento y placer de autoidolatrarse. El infierno es en cierto modo la autorrealización del pecador. El infierno es creado por la criatura y no por Dios. Cada condenado crea el infierno que le corresponde. Del mismo modo que Dios no creó ni el pecado ni la muerte, tampoco causa la eterna obstinación en el pecado ni la desventura consiguiente. Dios no es responsable de la eterna voluntad de pecado de la criatura. Es el hombre quien tiene la responsabilidad de su pecado inmortal.

Según esto, Dios participa en la pena del pecador. La participación de Dios en la condenación eterna del hombre puede verse bajo dos aspectos: *en primer lugar*, Dios no impide la voluntad humana de decidirse por su vida de autonomía atea. *Por otra parte*, conserva al pecador en su ser y actividad.

1. Respecto al primer punto hay que decir que Dios crea al hombre libre. La libertad es un gran bien del hombre, porque le concede parte en el señorío de Dios; la libertad presta al hombre una dignidad que le eleva sobre todas las demás criaturas del mundo visible. Dios respeta la libertad que El mismo ha creado. No impide la libertad humana ni siquiera cuando puede ser fatal y decidirse por el mal. Justamente ese respeto manifiesta la alta idea que Dios tiene del hombre libre. Dios considera y trata al hombre como mayor de edad, como independiente, como responsable de sí mismo y del mundo y no como a una máquina o a un niño menor de edad. Con el regalo de la libertad Dios impone al hombre la carga de la responsabilidad. Cuando Dios pensó y creó al hombre libre, aceptó en cierto modo el riesgo de que el mundo fuera echado a perder por el hombre. Pero creyó que aceptar ese riesgo

y ese peligro de la creación era preferible a que pudiera faltar en la creación el grado último y más elevado: la participación en su propio señorío. Quien reprochara a Dios el regalo de la libertad, quien se sienta obligado a creer que sería mejor existir sin libertad, sin riesgo y sin peligro, tiene del hombre una idea más baja que Dios y desea que sea como un miembro de un hormiguero de termitas.

Dios creó al hombre libre y le invita a participar en su vida, pero no le obliga a ello; no impone a la criatura una vida que ella rechaza. El hecho de que Dios deje elegir al hombre la forma de vida que prefiere es expresión de su respeto a la libertad y, en último término, de su amor al hombre libre.

Si Dios obligara a un pecador—es decir, a un hombre que se ha rebelado con todas sus fuerzas contra el amor de Dios y que prefiere la vida radicalmente autónoma a la vida en comunidad con Dios—a entrar en el cielo, le castigaría a la mayor de todas las penas. Tal hombre no soportaría vivir en un ambiente que ni le va ni quiere: dialogar con el Amor que odia. Es el amor la razón de que Dios no imponga el cielo a ningún hombre contra su voluntad.

2. El amor es también la razón de que Dios conserve al hombre en su ser y actividad. La criatura dejaría de existir si Dios no la conservase con su potencia creadora. Ninguna criatura puede realizar una acción sin que Dios la realice; toda acción humana es obrada por Dios. Pero la criatura, a consecuencia de su libertad, es capaz de volverse contra Dios en el movimiento obrado por Dios mismo. La actitud contraria a Dios del pecador sólo es posible gracias a la fuerza de Dios. El condenado lo sabe y lo ve; es una parte esencial de su tormento el saber que sólo puede vivir gracias a la fuerza de aquel contra quien se rebela, que hasta en la rebelión contra El se ve remitido a su amor creador. Esta conciencia significa una continua humillación del condenado, que es incapaz de caer en adoración delante de Dios.

3. Diciendo que el amor de Dios es lo que posibilita la forma infernal de existir, no se resuelve su misterio. Quedan *dos cuestiones sin resolver*: en primer lugar, la cuestión de por qué Dios, que regala la libertad al hombre, le da libertad para pecar. La libertad de pecar no pertenece a la esencia de la libertad. Dios es la libertad personificada y, sin embargo, no puede pecar. Cristo ha

sido el más libre y no puede pecar tampoco. Los justos viven en el cielo en estado de suma libertad y tampoco pueden pecar. Sigue viva la cuestión de por qué Dios concedió al hombre un modo de libertad que le da la posibilidad de pecar. No se puede dar una respuesta completamente satisfactoria. Pero podemos aducir algunas razones que aclaran un poco el proceder de Dios. Dios quiso dar al hombre en esta vida todas las libertades posibles; quiso darle la libertad en todas las dimensiones apropiadas a la criatura. El hombre peregrino está esencialmente definido por el hecho de no ser perfecto, de ser luchador y estarse haciendo. A consecuencia de esa característica de su existencia debe buscar el camino hacia su fin en la tiniebla de la fe. Puede ser desviado por los bienes creados, porque el bien increado es invisible. La cuestión de por qué Dios dió al hombre un modo de libertad que le hace posible pecar se convierte así en la cuestión de por qué no le creó desde el principio en estado de plenitud.

Esta última cuestión no puede ser contestada, si no es diciendo que a los ojos de Dios no sólo la plenitud, sino también el hacerse y el madurar son valiosos.

La segunda cuestión sin resolver es por qué Dios no concede ninguna gracia de conversión al que muere en pecado grave. Podría iluminarlo y transformarlo sin destruir su libertad, de tal modo que el hombre renunciara a su orgullo y le adorara. No sabemos por qué niega Dios esa gracia. Sobre esta cuestión, la más difícil de las cuestiones sobre el infierno, podemos, sin embargo, decir que no podemos separar el amor de Dios de su santidad y justicia; es un amor configurado y conformado por la santidad, la justicia y la verdad. En este amor configurado por la santidad, verdad y justicia, Dios intenta realizar su reino en la creación a toda costa. El hombre es seriamente responsable de que el reino de Dios—reino del bien, de la verdad y del amor—pueda imponerse en el mundo.

Este deber y responsabilidad reciben su última sanción en el infierno. También en los condenados se impone el reino de Dios. También en ellos impera—como hemos visto—el amor, que es a la vez verdad y justicia. Pero ellos no le aceptan, y entre su voluntad y la de Dios hay una contradicción abismal. Como el amor, que es a la vez justicia y santidad, es absolutamente poderoso por su valía absoluta, los condenados son atados y paralizados por él; sienten el poder existencial absoluto y dominador del amor santo y justo y lo sienten como propia esclavitud y servidumbre. El

infierno revela la eterna oposición de bien y mal, santidad e impiedad, amor y odio, verdad y mentira.

4. No se puede objetar contra la eternidad de las penas del infierno que son absurdas porque no pueden mejorar a los castigados. El sentido del infierno no es el mejoramiento o educación de los hombres, sino la glorificación de Dios santo, misericordioso, verdadero y justo. En los condenados se revela que la santidad y el amor, la verdad y la justicia son valores absolutos y que quien no los reconoce como tales hace una vida indigna de hombres. También en el infierno se honra a Dios; le honra el hecho de su existencia. Mientras que los justos honran a Dios adorándole alegremente, los condenados le honran manifestando la omnipotencia del amor y la verdad para paralizar a los mentirosos y odiadores. Todas estas consideraciones sólo son comprensibles, por supuesto, para quien reconoce que el sentido de la creación es la gloria de Dios. El mundano se reirá de ellas.

APARTADO 7.°

LUGAR DEL INFIERNO

De las reflexiones hechas hasta aquí se deduce que la cuestión del *lugar del infierno* no tiene gran importancia. El condenado, aunque no esté sometido a las leyes del espacio y del tiempo, como en su vida terrena, está ligado al espacio, porque es criatura y no es, por tanto, omnipresente. Ese estar ligado al espacio vale tanto del alma separada del cuerpo como del hombre resucitado; es un misterio impenetrable el modo de ese estar ligado al espacio. Se parece al de los ángeles. Habría que decir que Dios designa a los condenados un determinado campo de acción. También se podría suponer que los condenados viven todos juntos y que, por tanto, todos están ligados al mismo espacio. No puede darse respuesta alguna a la cuestión de dónde están los condenados; no podemos señalar ningún lugar del universo que sea algo así como la morada de los condenados. Son inútiles todos los intentos de señalar un sitio en el cosmos, en la tierra o dentro de la tierra como lugar del infierno. Tales intentos exponen al ridículo la fe en el infierno. Al fin de los tiempos todo el mundo—cielo y tierra—será transforma-

do. No quedará ninguna parte sin ser transformada, para que pueda servir de morada a los condenados.

La cuestión del infierno, como la del cielo, es *completamente independiente de las distintas imágenes del mundo*. Es imposible dar una especie de geografía o topografía del infierno, pero también es imposible hacer valer contra la fe en el infierno el argumento de que no puede ser descubierto en el universo, ni en la tierra ni en el núcleo del átomo, o deducir de esa imposibilidad de localización que no existe ni tiene realidad alguna. Tales objeciones desconocen completamente la esencia del infierno. Estarían justificadas si el infierno fuera una realidad empírica, pero es completamente distinto de todas las realidades de nuestra experiencia; no puede, por tanto, ser constatado con los medios usados para investigar la naturaleza; sólo intentarlo supondría la más crasa ignorancia. Cuando la Escritura dice que el infierno está abajo, usa una expresión simbólica, como la expresión “el cielo está arriba”; ambas corresponden a la misma imagen del mundo. La segunda expresión revela la sublimidad del cielo y la primera manifiesta el carácter inhumano del infierno. Los condenados hacen vida inhumana; a veces son llamados perros (*Apoc.* 22); han perdido la verdadera dignidad de hombres.

La cuestión de la localización del infierno es cuestión de curiosidad más que de fe. Los grandes teólogos siempre han renunciado a contestarla. San Agustín confiesa su ignorancia. San Gregorio Magno dice que no sabe nada sobre esta cuestión. San Juan Crisóstomo dice: “No preguntemos dónde está el infierno, sino cómo podemos huir de él.”

APARTADO 8.º

DIVERSIDAD DE LOS CASTIGOS DEL INFIERNO

13. Las penas de los condenados son *distintas*; dependen de la cantidad de pecados y de la intensidad del orgullo que se rebela contra Dios. Cuanto más decididamente se revuelva el hombre contra Dios, más le dolerá su lejanía de El (*Mt.* 10, 15; 16, 27; 11, 21, *II Cor.* 5, 10; *Apoc.* 18, 7).

APARTADO 9.º

SENTIDO SALVADOR DE LA REVELACION DEL INFIERNO

De la Revelación de Cristo sobre el infierno puede decirse que es también un mensaje del amor de Dios. Dios nos advierte el estado en que cae el hombre que muere en pecado mortal. Dios no quiere arrojar al hombre al infierno, sino salvarle. La seriedad de su voluntad salvífica está revelada en la muerte de su Hijo. Su amor salvador se hace así fidedigno sobre todos los engaños e ilusiones del hombre. Todas las descripciones del infierno en que Dios se dedica a perder al hombre y a frustrar con éxito y astucia los intentos que hace el hombre débil para santificarse y ser feliz son blasfemias contra Dios. Si fueran ciertas, tendría razón la acusación de que la doctrina del infierno es una especie de monosatanismo (Eduard von Hartmann).

La revelación del infierno es una llamada del amor para salvarnos de él. Quien cree en ella no teme ni se horroriza, sino que confía y ama; desconfía de la propia debilidad, pero confía incondicionalmente en el amor de Dios. Sabe que el Señor ha prometido que ningún poder terreno o ultraterreno podrá separarle del amor de Dios, que existe en Jesucristo, Señor nuestro (*Rom.* 8, 38). Cristo le libra del juicio. Ante el Padre no habrá ningún acusador de los creyentes. Cristo no les acusará, porque es el Salvador (*Rom.* 8, 34). El Espíritu Santo, enviado por Cristo para acusar a los ateos de este mundo, no les acusará, porque no pertenecen a los ateos (*Jn.* 16, 8-11). Por eso no será tampoco condenado. Según la Sagrada Escritura, quien se entrega en fe viva a Cristo será librado del horror del infierno (por ejemplo, *Lc.* 16, 9; 23, 43; *II Cor.* 5, 8; *Phil.* 1, 23; *Hebr.* 12, 22). La revelación del infierno le indica cuán terrible es el juicio en el que había caído y qué grande es la misericordia de Dios que le ha salvado (*Rom.* 3, 21). Por eso puede alabar y dar gracias a Dios por la revelación del infierno y de su horror. San Pablo se eleva continuamente en sus cartas para ensalzar la gracia salvadora de Dios.

§ 305

La purificación después de la muerte Su facticidad

Observación previa

La muerte es la última y definitiva decisión: infierno para los hombres apartados de Dios, y cielo para los unidos a El. Ya hemos visto que la plenitud de la vida iniciada con la muerte no está ya en peligro ni significa un estado provisional, pero, sin embargo, es una anteplenitud, porque a la perfecta plenitud pertenece la glorificación del cuerpo. Pero tampoco en esa anteplenitud puede el hombre entrar sin más, inmediatamente después de la muerte. Se puede pensar que a consecuencia de su deficiencia ético-religiosa tenga que padecer todavía un retraso. Pues sólo los que están inflamados hasta el más íntimo y profundo estrato de su ser por el amor de Dios son capaces de la comunidad con Dios que llamamos cielo. Entre los miles que pasan diariamente del tiempo a la eternidad deben ser sólo unos pocos los que estén penetrados de Dios hasta las últimas raíces de su vida y de su ser y en quienes se haya impuesto perfectamente el reino de Dios. Además, la mayoría de los hombres, aunque mueran en actitud de entrega a Dios, están cubiertos de manchas y deficiencias. En la mayoría el pleno dominio de Dios está todavía cohibido por el egoísmo. Necesitan, por tanto, una purificación. Tal purificación no ocurre necesariamente y del todo en la muerte. Tales hombres no son, por tanto, dignos ni capaces del supremo modo de comunidad con Dios. J. A. Möhler (*Symbolik*, pág. 32) dice de estos hombres que “están en la situación que corresponde a su defectuosa vida ético-religiosa”.

Dios ha dado la posibilidad de hacer un proceso de purificación después de la muerte. El hecho de que le haya sido ofrecida al hombre esa posibilidad es una pura gracia. Sin ella tendría que estar para siempre en el estado en que termina su vida. Dios en su amor le ha ofrecido una posibilidad de desarrollo después de la muerte. En el lenguaje eclesialístico se llama purgatorio.

Vamos a exponer los temas en cuestión en tres grupos de ideas. Primero vamos a demostrar la realidad de un proceso de purifi-

cación concedido graciosamente por Dios y a explicar su esencia. A ello añadiremos el estudio de nuestra unión con los hombres que están pasando el proceso de purificación. Para demostrar la facticidad del purgatorio tiene importancia capital la doctrina de los Padres.

APARTADO 1.

DOCTRINA DE LA IGLESIA

‘ *Existe un purgatorio, es decir, un estado de castigo y purificación, en que son purificadas las almas que tienen todavía pecados veniales o deben cumplir alguna pena temporal por sus pecados.* (Dogma de fe.)

En el II Concilio de Lyon (1274) la Iglesia occidental, por boca de Miguel Paleólogo, profesó la fe en un estado de purificación después de la muerte (D. 464). En el Concilio de Florencia (1439) los representantes griegos firmaron la siguiente fórmula: “Asimismo, si los verdaderos penitentes salieren de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificadoras después de la muerte.” (D. 693.) Como los reformadores—Calvino desde el principio y Lutero desde 1530—negaron decidida y hasta violentamente la doctrina del purgatorio, el Concilio de Trento declaró: “Puesto que 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 y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar, manda el santo Concilio 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. Delante, empero, del pueblo rudo exclúyanse de las predicaciones populares las cuestiones demasiado difíciles y sutiles, las que no contribuyen a la edificación y de las que la mayor parte de las veces no se sigue acrecentamiento alguno de piedad. Igualmente no permitan que sean divulgadas y tratadas las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad. Aquellas, empero, que tocan a cierta curiosidad y superstición, o saben a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles...” (D. 983). Cfr. DD. 530, 777, 998.

De los textos citados se deduce que la Iglesia da testimonio de la existencia de un purgatorio y de la posibilidad de ayudar a los que están en él. La palabra *purgatorium* es difícil de traducir al alemán. La palabra alemana *Fegfeuer* es equívoca. Mientras que en la palabra latina está en primer lugar la idea de purificación, la palabra alemana *Fegfeuer* subraya la imagen del fuego, que no existe en la palabra latina. Tal vez sea lo mejor hablar del acto o proceso de purificación de después de la muerte.

APARTADO 2.º

TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

La *Sagrada Escritura* no da testimonio expreso y formal de la purificación posterior a la muerte. Pero en algunos textos es supuesta o aludida. El hecho de una purificación posterior a la muerte pertenece a los contenidos revelados, que están en tal estrecha relación con otras verdades de fe, que aunque al principio no se destaquen claramente están implicados en la totalidad de la revelación y se aclaran a lo largo del tiempo.

I. *Antiguo Testamento*

Ya el AT nos ofrece una alusión tanto más valiosa, cuanto que el AT no suele decir nada sobre el destino de los muertos. Es referido en el segundo libro de los Macabeos, al narrar la historia de los muertos en la lucha contra Gorgias, general de los idumeos. Cuando el jefe del ejército—Judas—encuentra idolillos y amuletos bajo las corazas de los que va a enterrar, todos vieron claro que “por aquello habían caído. Todos bendijeron al Señor, justo juez que descubre las cosas ocultas. Volvieron a la oración, rogando que el pecado cometido les fuese totalmente perdonado; y el noble Judas exhortó a la tropa a conservarse limpios de pecado, teniendo a la vista el suceso de los que habían caído, y mandó hacer una colecta en las filas, recogiendo hasta dos mil dracmas, que envió a Jerusalén para ofrecer sacrificios por el pecado; obra digna y noble, inspirada en la esperanza de la resurrección; pues si no hubiera esperado que los muertos resucitarían, superfluo y vano era orar por ellos. Mas creía que a los muertos piadosamente les está reservada una magnífica recompensa. Obra santa y piadosa era orar por los muertos. Por eso hizo que fuesen expiados los muertos para que fuesen absueltos de los pecados” (*II Mc.* 12, 40-46).

Según esta descripción, en los últimos años antes de Cristo fué común la fe en que después de la muerte habrá un perdón de los pecados. Esta fe se conservó hasta los tiempos en que vivió

Jesús y pertenecía al tesoro común de los creyentes. Justamente por eso Jesús no tuvo ocasión de destacar el hecho de la purificación en la otra vida. Su misión no era hablar sobre todas las cuestiones de la salvación, pero El no debía derogar la Ley antigua, sino cumplirla. El hecho de la purificación de ultratumba pertenecía a los datos que podía dar por supuesto; por tanto, podía apoyarse en él para predicar otras verdades.

2. *Nuevo Testamento*

A esas verdades pertenece la revelación de los pecados contra el Espíritu Santo, que consisten en la repulsa consciente de Cristo y de su obra. Cristo dice de ellos que no serían perdonados ni en esta vida ni en la otra (*Mt.* 12, 32; *cfr.* *Mc.* 3, 19; *Lc.* 12, 10). De estas palabras del Señor podemos deducir que hay pecados que son perdonados en la otra vida. Al mismo hecho aluden quizás otras palabras del Señor referidas por San Mateo (5, 25; *cfr.* *Lc.* 12, 58-59). Cristo habla de una cárcel de la que nadie saldrá antes de pagar las deudas hasta el último céntimo. Esta prisión es interpretada como alusión al purgatorio.

San Pablo se mueve en la atmósfera descrita por estas palabras del Señor, cuando escribe en la primera Epístola a los Corintios: "Cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. Si sobre este fundamento uno edifica oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, su obra quedará de manifiesto, pues en su día el fuego lo revelará y probará cuál fué la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego" (3, 11-15).

Según este texto, quien intenta edificar sobre el fundamento de Cristo, pero es perezoso y fracasa en su intento, no será condenado el día del Señor, sino que será salvo, pero como un hombre que es salvado en un incendio a través de las llamas, pero que lo pierde todo excepto la vida. El día del Señor es el último día. San Pablo piensa, por tanto, en el fin del mundo; da testimonio de que en el último juicio y después del fin del mundo hay todavía una posibilidad de salvación. De esto hay que deducir que incluso para los que mueren antes del fin del mundo hay una posibilidad

de purificación; si incluso el día del juicio final es posible que los muertos se purifiquen, con mucha más razón debe ser posible antes del fin del mundo.

APARTADO 3.º

TESTIMONIO DE LOS PADRES

Lo aludido por la Escritura es desarrollado por los *Santos Padres*. Como ya hemos dicho, fué necesario mucho tiempo para lograr una idea precisa y clara de la purificación de ultratumba. En los textos de los Santos Padres hay que distinguir el testimonio del hecho de la purificación y el testimonio del proceso purificador. El testimonio de los Santos Padre debe ser tenido en cuenta si se refiere al hecho del purgatorio; pero al explicar el proceso de la purificación, sus afirmaciones teológicas valen si sus argumentos prueban lo que afirman. Sin esta distinción los textos de los Santos Padres podrían llevar a errores y malentendidos.

Tertuliano (*De anima*, núm. 58) supone un estado de sufrimiento expiatorio. A excepción de los mártires, según su opinión, los muertos esperan en los infiernos la vuelta del Señor y sufren padecimientos, de los que pueden ser liberados por las oraciones de intercesión de los vivos. San Cipriano dice que los penitentes que son recibidos en la comunidad, antes de cumplir la penitencia que la Iglesia les impone y cuya medida exacta sólo Dios sabe, y mueren en seguida, tendrán ocasión de terminar de cumplir la penitencia después de morir. Lactancio (*Divinae institutiones*, 7, 21, 6) dice: "También los justos serán probados en el fuego cuando Dios los juzgue; quienes hayan cometido muchos y graves pecados serán abrasados; los justos a quienes se haya concedido la plena justicia y madurez de la virtud no pasarán por el fuego, pues tienen en sí algo divino que rechaza el poder de las llamas. El poder de su inocencia será tan grande que huirá de ellos el fuego, al que Dios concede el poder de abrasar a los ateos y de refrigerar a los justos." San Ambrosio (*Sobre el Salmo* 36, 26) enseña: las almas de todos los muertos deben atravesar las llamas, incluso la de San Juan, el discípulo amado. Los justos pasan como Israel por el Mar Rojo, y los incrédulos como el faraón; el fuego es para ellos eternamente abrasador. En una especie

tercera, los pecadores, San Ambrosio distingue dos grupos, según predominen las obras buenas o las malas. El segundo grupo sufre el destino de los incrédulos. Para los pertenecientes al primer grupo, el fuego se hace purificador y les prepara para el paraíso. En otro lugar (*Sobre el Salmo*, 36, 15) dice: "Quien ha pasado por el fuego llega al descanso... Es un fuego en el que son abrasados los pecados veniales voluntarios y que el Señor prepara para purificar a los suyos del aliento de la muerte. Es completamente distinto del fuego preparado para el demonio y sus secuaces." San Gregorio de Nisa (*Oratio de mortuis*) dice: "La sabiduría de Dios ha dispuesto que el hombre tenga la suerte que ha escogido. Ya en esta vida puede purificarse mediante oraciones y buenas obras. También después de la muerte puede recibir la purificación del fuego... Cuando se separe del cuerpo se dará cuenta de la oposición entre la virtud y el pecado. No podrá participar de Dios si el fuego purificador no borra las manchas de su alma." San Agustín da un claro testimonio de la purificación ultraterrena, pero se esfuerza inútilmente por descubrir los pecados que merecen purgatorio; dice (*Ciudad de Dios*, 22, 27): "Es muy difícil averiguar cuáles son los pecados que impiden la entrada en el reino de los cielos y, sin embargo, son perdonados por los méritos de los santos; determinarlos exactamente es muy arriesgado; en todo caso a mí me ha sido imposible hasta ahora averiguarlos, por más que lo he intentado. Tal vez permanezca oculto para que no se paralice el cuidado y celo de evitar todos los pecados." Cesáreo de Arlés enumera una serie de pecados que en su opinión deben ser expiados en el purgatorio. Entre ellos hay algunos que luego los teólogos han considerado graves (*Sermón*, 104, 2-5; cfr. § 268). San Gregorio Magno resume la doctrina de la Iglesia antigua sobre el purgatorio y la acomoda al gusto de la mayoría; de él proceden, sobre todo, muchos de los relatos sobre la vida y apariciones de las almas de los difuntos.

APARTADO 4.

TESTIMONIO DE LA LITURGIA

Testimonio indirecto de la fe de la Iglesia antigua en la realidad de la purificación de después de la muerte son las oraciones y sacrificios que son ofrecidos por los muertos. Ya en el siglo II se da

testimonio de la oración por los difuntos. En el siglo III encontramos la costumbre de rezar en la Misa por ellos. Poco a poco se fué imponiendo la costumbre de ofrecer la Misa por ellos. San Agustín nos ofrece un conmovedor testimonio de esa costumbre en el texto de las *Confesiones*, en que cuenta la muerte de su madre (9, 1; cfr. *De cura pro mortuis*, 1, 3; *Ciudad de Dios*, 21, 26).

La costumbre de pensar en los muertos durante la Misa es atestiguada por la *liturgia antigua*. En la celebración litúrgica de las *Constituciones Apostólicas* que procede del siglo IV dice, por ejemplo, el diácono antes de la consagración: Permítenos rezar por los difuntos. Las mismas *Constituciones* citan entre las consagraciones ritos y oraciones: —“Respecto a los dormidos en el Señor, el diácono, después de haber pronunciado la primera parte de la oración de intercesión... debe añadir lo siguiente: Permitidnos también rezar por nuestros hermanos que descansan en el Señor. Permitidnos rezar por el descanso de este hombre o de esta mujer. Que Dios, que ha recibido sus almas, les perdone todos los pecados voluntarios e involuntarios. Que bondadoso y apaciguado les lleve al lugar de los justos, que descansan en el seno de Abraham, de Isaac y de Jacob, con todos los que complacieron a Dios desde el principio, y cumplieron su voluntad; allí no hay dolor, ni tristeza, ni sollozos.” Textos parecidos encontramos en la liturgia jacobea, en la de San Basilio, San Marcos, San Juan Crisóstomo y en el Eucologio de Serapión, original del siglo IV. La partícula “por” no siempre implica en estos textos la intercesión, sino que muchas veces no significa más que un recuerdo honroso. Pero en los textos citados tiene también el sentido de ayuda intercesora.

Por la abundancia de textos puede verse que la fe en el purgatorio, además de existir, tenía vida y fuerza.

APARTADO 5.º

DOCTRINA DE LA IGLESIA ORIENTAL

La *ortodoxia griega* niega el purgatorio en el sentido de la Iglesia occidental, pero no niega toda purificación. Según la Iglesia griega, los muertos se encuentran en un estado medio difícilmente definible; están esperando el día del juicio. Los buenos tienen ya una anticipada impresión del cielo y los malos la tienen del

infierno. A los griegos les parece inadmisibile que la purificación ocurra por el fuego y en un determinado lugar. Pero como esos dos detalles no pertenecen a la esencia del dogma del purgatorio que profesa la Iglesia, la oposición entre ambas Iglesias no sería insuperable en esta cuestión.

En el estado intermedio entre la muerte y el juicio final, las almas que han salido de este mundo sin hacer penitencia de sus pecados, si no se han desesperado al morir ni han pecado contra el Espíritu Santo, pueden obtener iluminación, refrigerio y hasta la plena liberación de sus tormentos, pero no en razón de su satisfacción, sino por la misericordia de Dios. A esa misericordia divina apelan los creyentes en sus oraciones por los muertos, y a ella ape- lan también la Iglesia en el sacrificio de la Misa y en sus oraciones por los difuntos.

APARTADO 6.

REFLEXION TEOLOGICA

La *reflexión teológica* puede aclarar un poco el hecho del purgatorio. Sólo es capaz de participar de la vida trinitaria de Dios, que Cristo nos abre, quien al morir está libre de todo orgullo y egoísmo, de toda mala inclinación y deseo; aquel en quien se ha impuesto del todo el reinado de la verdad y del amor. Por regla general, incluso quien muere en comunidad con Cristo, es decir, sin pecado mortal, suele tener muchas faltas; pecados veniales, pasiones desordenadas, castigos temporales. Para que quien muere así no sea separado para siempre de la comunidad con Dios, debe haber una posibilidad de purificación. Dios ofrece de hecho esa posibilidad; es una gracia singularísima; sin ella el hombre permanecería para siempre en el estado en que muere.

La Revelación y la experiencia demuestran que el hombre no puede liberarse del todo de las faltas dichas antes de morir.

I. *La concupiscencia como razón de continuos pecados.*

Según nuestra experiencia, que es confirmada por la Revelación, al hombre le es imposible (Concilio de Trento, sesión 6, canon 23; D. 833) evitar todas las debilidades ético-religiosas sin una

especial gracia divina—la Iglesia sólo lo afirma de María—. La razón es evidente. En cada momento estamos entretnejidos en una multitud de relaciones. Todas nos imponen determinadas obligaciones: obligaciones de amor, de verdad, de justicia, de fidelidad, de cuidado, de vigilancia, de protección, etc. Ver la totalidad de estas obligaciones, comprender y cumplir su sentido, equilibrar sus tensiones significa para nosotros una tarea jamás del todo cumplida. No nos resta más que elegir entre toda la maraña ésta o aquélla y pasar por alto las demás.

Si ya sólo por eso es imposible el cumplimiento de la totalidad de nuestras obligaciones, el hecho se recrudece debido al egoísmo y orgullo imperantes en nosotros (concupiscencia). Pues el orgullo nos impide la verdadera atención y vigilancia del corazón y la incondicional disposición de la voluntad para la llamada de Dios. Ciertamente el orgullo recibe un golpe de muerte en el bautismo, pero no muere del todo en los cristianos. Se mezcla en todas nuestras decisiones, aunque apenas seamos conscientes de ello. Acompaña casi todas nuestras acciones, incluso los serios intentos de imponer el amor de Dios sobre nosotros, en forma de vanidad, autocomplacencia, dejadez, pereza, infidelidad, dureza, amargura, vacilación, estrechez de espíritu y testarudez. Por tanto, la elección que tenemos que hacer entre la maraña de nuestras obligaciones está bajo la influencia del orgullo.

B. Welte (*Vom Geist der Busse und vom Trost der Busse* (1945), 7-10) da la siguiente descripción de este hecho: "Existen los pecados que recordamos habitualmente, que surgen visible y perceptiblemente del flujo de nuestros días y de nuestra vida y que nombramos y confesamos en la confesión. Debemos tomarlos completamente en serio y ser conscientes de ellos. Pero no debemos entregarnos a la ilusión de que con ellos captamos el verdadero estado moral de nuestro corazón. En él habita una culpa más importante y amplia, aunque escondida, tal vez apenas visible o incluso invisible en obras concretas, pero, clavada en la profundidad, en los estratos íntimos de nuestro ser, empapa tal vez con su veneno amplios espacios de nuestra vida; una culpa que consiste más en posturas generales que en acciones particulares, posturas que la mayoría de las veces determinan, más que las acciones, la verdadera calidad ética del corazón humano; una culpa que está suficientemente escondida e incluso enmascarada como para no poder verla apenas o en mucho tiempo, pero suficientemente viva en la conciencia para mancharnos y cargarnos mucho más que las cosas que confesamos habitualmente. (No olvidemos que cada confesión no es más que un signo de las cosas verdaderamente reales ante Dios.) Me refiero a actitudes que rodean toda nuestra vida como con una atmósfera y son, por decirlo así, omnipresentes en todo nuestro hacer y omitir, incluso el mejor y más piadoso; pecados de los que no podemos librarnos sencil-

llamente por un mandato, aunque caen perfectamente bajo nuestra responsabilidad; cosas generales y ocultas, pereza y cobardía, falsedad y vanidad, de las que ni siquiera nuestra oración suele verse totalmente libre y de las que está profundamente cargada nuestra existencia. Quien ha tomado estas cosas en serio sabrá para siempre cuánta fragilidad y pobreza y miseria puede esconderse y se esconde incluso bajo una vida cristiana bien ordenada y dispuesta, y hasta qué punto es verdad que también los cristianos redimidos están en culpa, pobres y avergonzados ante la santa presencia de Dios. Y por encima y detrás de esto surge todavía otra cosa que pesa sobre nosotros no menos grave y oscuramente. Aunque estamos solos ante Dios con la más íntima realidad de la culpa, algo más amplio y general proyecta su oscura y profunda sombra en esta nuestra soledad: la comunidad de nuestro pueblo y la comunidad que nos une con todos nuestros hermanos y hermanas, y, en general, todo lo que nos une a los hombres. La barruntamos ahora tan claramente, que estamos implicados en un gran destino universal que, abarcando todos los destinos particulares, trasciende cada uno de ellos. ¿Barruntamos también que estamos enmarañados en una culpa general y amplia en la que está toda nuestra generación ante Dios, e incluso la comunidad de nuestra Santa Iglesia en su existencia humana? ¿O pertenecemos a los que con gesto farisaico apuntan a la maldad de la época, a los que invocan la ira de Dios, sin pensar que cada uno de nosotros contribuye lo suyo diariamente a esa general maldad y que nadie puede lavarse las manos de lo que pesa sobre todos? Todos tenemos que humillarnos ante Dios, el Señor, que juzga lo grande y universal lo mismo que lo pequeño y particular. Y hemos de tener presente que el pecado y la culpa no son cosas que sólo nos afecten desde fuera, sino que en ellos se corrompe nuestra propia existencia en su médula y nacen huecos en la figura más íntima de nuestra vida, y que todos nosotros, en cuanto individuos y en cuanto hombres que están en el gran orden universal de la humanidad, nos hemos apartado del orden y de la verdadera ley de nuestra existencia."

II. *Desconocimiento de la voluntad divina.*

La defectuosidad de nuestras decisiones ético-religiosas causada por nuestro orgullo y por la falta de atención y somnolencia del corazón y de la voluntad en él fundadas se agravan por el hecho de que la voluntad de Dios es desconocida para nosotros; para que la conociéramos con claridad necesitaríamos una gran vigilancia y una gran finura de sentimientos para lo divino. Precisamente en el esfuerzo y el empeño, en el celo por hacer la voluntad de Dios pueden deslizarse la inseguridad, el error y el autoengaño, y como consecuencia suya, la impaciencia, excitación, amargura, terquedad y ergotismo. Y así incluso el estar dispuestos a hacer la voluntad de Dios puede convertirse en ocasión de pecado y no sólo en el sentido de que la virtud provoca la tentación de vanido-

sa autocomplacencia y de fariseísmo, sino en el sentido más profundo y serio de que la decisión de cumplir la voluntad de Dios conduce a traspasarla.

A consecuencia del orgullo humano todas las decisiones a favor del bien están amenazadas por toda una multitud de intenciones imperfectas y pecaminosas o, al menos, torcidas. Nos solemos engañar sobre nuestros propios motivos. Velamos ante nosotros mismos y ante los demás, medio consciente, medio inconscientemente, los motivos egoístas que nos empujan a obrar. El ergotismo puede disfrazarse de celo por el bien; el deseo de poder, de cuidado por la salvación de las almas; la avaricia, de espíritu de ahorro; la dilapidación, de magnanimidad; la pereza, de precaución; la temeridad, de valentía y fortaleza.

III. *Peligro de demasía.*

El peligro es todavía más profundo. Precisamente cuando el hombre quiere realizar una virtud está amenazado de lesionarla por demasía. Cuando, por ejemplo, alguien quiere ser justo, le amenaza el peligro de herir el amor y en consecuencia también la verdadera justicia. Si para evitar esta tentación se decide a realizar el amor, corre el peligro de faltar a la justicia y con ello también al verdadero amor. Para el tiempo de peregrinación es una tarea que se nos impone continuamente y que jamás podremos cumplir del todo, la de encontrar y seguir el estrecho sendero en que entrega y autoconservación van de la mano, de forma que la entrega no se convierta en abandono ni la autoconservación en cerrazón de sí mismo. Esto es tan poco realizable en la vida de esta tierra sin una especial actividad de Dios, cuyas posibilidades no podemos subestimar, que las faltas y debilidades son frecuentemente el oscuro fondo en que se destacan las virtudes. Debido a la unilateralidad humana, muchas veces son el supuesto del bien. El ergotismo puede ser, por ejemplo, suelo fecundo en que crezca la fortaleza de voluntad iluminada por la fe. El deseo de poder puede ser el subsuelo de que se alimente la responsabilidad configurada por el amor. Ciertas faltas no pueden ser extirpadas sin arrancar a la vez las virtudes crecidas con ellas. La parábola del trigo y la cizaña, que expresa la coexistencia del bien y del mal en la Iglesia, se puede entender también de la convivencia del bien y del mal en cada hombre. Ambos crecen mezclados en la profundidad de la

persona humana. Quien extirpa el uno corre el peligro de extirpar también el otro. Sólo cuando se haga la cosecha pondrá Dios su mano omnipotente en la maraña que forman ambos y separará cuidadosamente el bien y el mal, de forma que lo bueno, separado definitivamente de lo malo, se manifieste en su luminoso esplendor sin encubrimientos ni velos. Este proceso cala hasta el estrato más profundo de la persona humana, en donde están las raíces de la vida.

Pascal (R. Guardini, *Christliche Bewusstseins*, 68; *Pensées*, fragmento 357; véase Blas Pascal: *Pensamientos*) ve la situación del hombre cuando escribe: “Cuando las virtudes se persiguen hasta sus extremos, por una u otra parte, surgen los vicios, se deslizan furtivamente sin darnos cuenta.... de forma que uno se pierde en los vicios y no ve ya las virtudes. Hasta en la perfección se pierde uno.”

Con esta interpretación del hombre coincide lo que escribe Teresa de Lisieux en su autobiografía: “Después del destierro de esta tierra espero gozarte en la patria. Pero no quiero amontonar méritos para el cielo; sólo quiero trabajar por tu amor, alegrarte, consolar tu santísimo corazón y salvar almas que te amen eternamente. Cuando anochezca este día, me presentaré a Ti con las manos vacías, pues no te pido, Señor, que cuentes mis obras. Toda nuestra justicia está manchada a tus ojos. Por eso quiero revestirme de tu propia justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de Ti mismo. No quiero otro trono ni otro corazón que Tú, amado mío.” Ya Gregorio de Nyssa (*Catequesis*, cap. 20; *BKV* 42) conoció la situación humana sin ilusiones y decía que sólo Dios está elevado sobre todas las unilateralidades: “Universalmente se profesa que Dios no sólo tiene que ser tenido por poderoso, sino también por justo y bondadoso y sabio y todo lo que sea perfecto en nuestra idea. En consecuencia, tampoco respecto al consejo de la encarnación, que ahora tenemos que explicar, se puede exigir que aparezca sólo una de las propiedades divinas y todas las demás estén, en cambio, excluidas. Ninguna de las propiedades magníficas que concedemos a Dios puede ser tampoco vista como perfección, si se la considera por sí sola separada de las demás; y así, ni la bondad es verdadera bondad si no va unida a la justicia, sabiduría y poder—pues lo injusto, necio y débil no es verdadera bondad—, ni se ve el poder como perfección si se le separa de la justicia y bondad, pues tal suerte de poder sería brutalidad y capricho. Y lo mismo vale de todos los atributos divinos. Si la sabi-

duría no estuviera acompañada de justicia, o la justicia no fuera junta con el poder y la bondad, estas propiedades más serían vicios que virtudes." El hombre tendría que convertirse, por tanto, en Dios para poder evitar su imperfección, o tiene que ser completamente configurado por Dios. Pero eso sólo puede ocurrir en un radical proceso de transformación hacia el que no ofrece ningún acceso la vida terrena dentro de su transcurso histórico. Cuanto más cerca está un hombre de Dios, cuanto con más fuerza siente la santidad de Dios tanto más sufrirá bajo la incapacidad de evitar todos los pecados. Las lamentaciones de los santos por sus pecados no son una conciencia de culpa exagerada, morbosa, atormentada o insincera, sino la experiencia de un hecho real. Cristo les ha abierto los ojos (Bremond, *Das wesentliche Gebet* (19) 135-159).

Mientras el hombre peregrina sobre la tierra le es imposible, por tanto, cumplir perfectamente la tarea ético-religiosa que se le ha impuesto. Cuando es alcanzado por la muerte está metido en una maraña de pecados semiconscientes o semiinconscientes. Como, por una parte, la muerte no obra una mecánica liberación de la culpa y, por otra parte, el hombre al morir no tiene en general fuerzas para entregarse a Dios con amor incondicional, el hombre tendría que petrificarse en su estado de culpa después de la muerte, si Dios no le hubiera dado ninguna posibilidad de ser transformado después de ella. Si no tuviera ninguna esperanza, el hombre habría de desesperarse en la inutilidad de sus esfuerzos. El purgatorio significa tal posibilidad y se la ofrece Dios. Es una gracia.

IV. *Importancia histórico-psicológica de los pecados cometidos.*

A favor del hecho del proceso de purificación habla además lo siguiente: Para la bondad del hombre es decisiva su disposición de ánimo configurada por la gracia de Dios, la tendencia consciente del corazón a Dios. Pero debajo de la vida consciente y vigilante hay procesos subconscientes e inconscientes que se sustraen en gran medida a la libre decisión. La psicología de lo profundo nos ha dado una idea clara de la importancia del reino inconsciente en el hombre. Es posible que lo que el hombre ha superado en su conciencia siga teniendo en las cámaras del inconsciente una vida animada y pertinaz. Y así, en las profundidades del yo humano pueden seguir influyendo inclinaciones egoístas, aunque el hombre

no les permita acceso alguno al espacio de la vida consciente. Las inclinaciones que influyen en los estratos en gran medida sustraídos al imperio de la voluntad tienen su fundamento tanto en la concupiscencia como en los pecados personales. Cada pecado graba, en efecto, sus rasgos en el aspecto espiritual del hombre. El hombre está, por tanto, sellado por el bien y el mal que hace. Los más íntimos y profundos estratos de su ser están determinados por el amor a Dios y por la infidelidad a El. El cuño deiforme o antídívino del ser humano se manifiesta en el anhelo de Dios y en la inclinación al orgullo. El sello que imprime el pecado en el ser del hombre no es aniquilado por el perdón del pecado. Por el perdón se elimina la culpa del pecado, pero no la inclinación y dirección del ser y del corazón que de ella proceden. Cada decisión del presente es una antedecisión para el futuro. El hombre se define en cada acción, de forma que el campo de juego para acciones futuras es cada vez más pequeño. Las decisiones del individuo no sólo tienen una determinada pendiente para la sucesión de la historia, sino también para el transcurso sucesivo de la propia vida moral y religiosa. Ahora bien, sólo puede entrar en la forma de vida celestial quien está configurado por el amor hasta en sus estratos más profundos. Y esto implica no sólo el perdón de los pecados, sino también la purificación del corazón hasta las raíces. Tal proceso no ocurre automáticamente por el acto de morir. Se necesita, por tanto, una posibilidad de ello después de la muerte, en caso de que el hombre no esté libre al morir de todo egoísmo y de todas las reliquias del pecado y se entregue sin reservas a Dios.

V. *Responsabilidad de los pecados ya perdonados.*

Una razón especial a favor del hecho del purgatorio está en que Dios impone por los pecados castigos que no siempre son expiados durante el transcurso de la vida terrena. Dios perdona junto con el pecado mortal la pena eterna, pero no todas las penas. Además no siempre perdona junto con los pecados veniales las penas a ellos debidas. Para comprender la relación interna de pecado y pena hay que pensar en que el hombre se porta cuando peca como que fuera señor de sí mismo. Trata de sacudirse el dominio de Dios. No honra a Dios de forma que lo constituya en Señor de su vida.

Este proceso se desarrolla en la relación del hombre con Dios, pero trasciende al encuentro de Dios y el hombre. Siempre que el hombre se rebela contra Dios, ello ocurre en el mundo. El mundo es instrumento del hombre para la entrega a Dios y es también el instrumento de su apartamiento de Dios. El mundo es, por tanto, implicado en el apartamiento del hombre respecto a Dios. El pecado del hombre tiene significación cósmica. Crea confusión en el mundo. Pues el mundo sólo puede existir con sentido pleno en ordenación a Dios, ya que es creación suya. El desorden provocado por el pecado en el mundo se ve con suma claridad en la maldición que cayó sobre la creación por culpa del primer pecado (*Gen.* 3, 14-19; *Rom.* 8, 20). Véase vol. II, § 134.

La entrega desordenada del bautizado a las cosas de este mundo significa una medida especial de confusión y caos en el mundo. Pues en el cristiano ha sido infundido por el bautismo el germen de una vida nueva, distinta de las formas de este mundo, a saber: de la vida gloriosa de Cristo, de forma que el mundo no tiene para él significación última y definitiva. Cuando el bautizado se comporta con el mundo como si fuera la realidad última, cuando se aparte de su relación con Dios y con Cristo, se sitúa a sí mismo en contradicción con su propia comunidad con Cristo, fundada en el bautismo, y con la referencia del mundo a Cristo. Usa, por ejemplo, la palabra en que expresa su odio o su mentira, como si dispusiera definitivamente de ella, poniéndose con ello en contradicción con el hecho de que la palabra es un regalo de Dios al hombre y tiene que ser pronunciada de modo deiforme y cristiforme. Las cosas son, por tanto, más afectadas por los pecados de los bautizados que por los pecados de los no bautizados. Su abuso por el bautizado egoísta y orgulloso lesiona su relación con Cristo e impide sus relaciones mutuas.

El hombre que se hace culpable por su pecado de este desorden en el mundo presiente el caos producido por él cuando las cosas de este mundo se vuelven con enemistad contra él. Las tribulaciones y padecimientos, el sufrimiento y la muerte son la expresión del desorden causado por el autónomo orgullo del hombre. En ellos siente el castigo que provoca todo pecado. Nada sabemos de la medida de desorden que produce cada pecado. Nos es desconocido, por tanto, en qué medida impide y daña la vida humana el pecado. Sería falso e injusto relacionar determinados padecimientos con determinados pecados. No sabemos qué tribulación es provocada por un pecado concreto; tampoco sabemos qué peca-

dos son el fundamento de determinados dolores. También sería falso e injusto suponer en el afectado por un determinado dolor pecados que lo hayan causado. Es posible que sobre un hombre caigan los padecimientos provocados por el pecado de otro. A consecuencia del carácter comunitario del hombre, todos tienen que padecer lo que ha merecido uno de la comunidad y tanto más cuanto más importante sea su función para todos.

Si el hombre se hace violencia a sí mismo por el pecado y provoca la venganza de la creación maltratada contra su vida, el desorden causado por el pecado es confirmado a la vez por Dios, Señor del hombre y de la creación, e infligido sobre el hombre como castigo. Tendríamos que suponer que Dios no permite sólo el desorden que es la natural consecuencia del pecado del hombre, sino que además hace que las cosas de este mundo se conviertan en castigo del rebelde. Son usadas por Dios como instrumentos por los que el hombre es hecho consciente de que en la rebelión contra Dios sólo puede hacer una vida limitada e impedida. (Síntesis de castigo esencial y castigo autoritario.)

Si el pecado tiene importancia para toda la historia humana y para el cosmos, el apartarse de él implica estar dispuesto a reparar el desorden producido por él en el mundo redimido por Cristo. Esta disposición pertenece al arrepentimiento de los pecados, porque Dios confió al hombre el orden del mundo y el hombre es responsable de tal orden. El hombre autónomo no puede convertir en no sucedida la acción pecaminosa, pero puede reparar su desordenada entrega a las criaturas y volver a ordenar a Dios su propio yo y las cosas que están en relación con él, es decir, la parte del mundo en que vive y, por medio de ella, el mundo entero.

Puede hacerlo de dos modos: haciéndose responsable de las consecuencias de su pecado y reparando determinados daños causados por él (por ejemplo, devolviendo lo robado o retractando una calumnia) y cultivando la entrega a Dios y la distancia al mundo por determinadas obras penitenciales. Del mismo modo que en el pecado se entregó desordenadamente al mundo, a las riquezas, al poder o al placer, como que fueran Dios, al mantenerse apartado del mundo se entrega al verdadero Dios y confiesa a la vez la transitoriedad de todo lo terreno. Cuando el hombre se distancia del mundo y se dirige a Dios con fe, arrepentimiento y amor incorpora en su movimiento hacia Dios las cosas que están en relación con él. Como el acercamiento a Dios significa acer-

camiento al fundamento de la existencia y al poder ordenador del mundo, la conversión tiene fuerza ordenadora. En la distancia frente al mundo el hombre se impone una dificultad en la que reconoce que la facilidad de su relación con el mundo cuando peca tiene que ser retractada. Todo castigo impuesto por Dios al pecador significa una dificultad vital, una limitación en el uso de las cosas creadas que el pecador ha usado como que tuviera pleno poder para disponer de ellas.

Cuando Dios impone al pecador tales dificultades y limitaciones en su vida de este mundo, en ello se revela que Dios es el Señor que puede disponer de la vida del hombre y a la vez que toma en serio al hombre, que lo trata como a un adulto que puede hacerse responsable de las consecuencias de su acción. El arrepentimiento implica que el hombre está dispuesto a aceptar las dificultades por él mismo provocadas y confirmadas o hasta causadas por Dios. El perdón de los pecados no puede ocurrir como un sortilegio, sino de un modo apropiado a la santidad de Dios y a la dignidad del hombre. El pecador debe reparar lo que ha faltado.

Al aceptar el castigo reconoce que Dios es el Señor que tiene poder para disponer de él, que sólo hay paz y orden en su proximidad. Así se somete a Dios y le tributa el honor que le negó en el pecado. Hace valer de nuevo el imperio de Dios, contribuyendo con ello a la restauración del orden del mundo. Lo que el hombre no puede reparar (= *gutmachen*) en esta vida Dios se lo hace padecer (*gut leiden*). Es una posibilidad de recuperar lo perdido en esta vida.

APARTADO 7.º

PURGATORIO Y EXTREMAUNCIÓN

Todas estas reflexiones teológicas hacen sumamente congruente el hecho de una purificación después de la muerte, garantizado por la Revelación, por no decir que lo hacen evidente. Muy pocos hombres se liberarán de esa purificación. Entre las excepciones tal vez se pueda contar a quienes recibieron la extremaunción con una disposición incondicional para la muerte.

Hasta la Edad Moderna existía entre los teólogos la opinión de que la extremaunción libraba al sujeto de todas las manchas del

pecado. Véase sobre esto vol. VII, § 276. Sin embargo, aunque a favor de esta doctrina habla una gran tradición teológica, no se impuso entre los teólogos postridentinos.

Tal vez se pueda decir que la extremaunción borra, en medida para nosotros desconocida, los pecados y reliquias de los pecados. A la vez consagra al hombre para la muerte, de forma que lo capacita para unirse íntimamente con el Señor muerto en cruz y ahora glorificado y para aceptar penitencialmente la propia muerte en Cristo. Esta muerte aceptada en comunidad con Cristo y en plena entrega a Dios, para la que prepara al hombre la extremaunción, borra las dificultades que impidan al hombre la inmediata entrada en el cielo. Sin embargo, aunque podamos conceder una fuerza tan amplia a la extremaunción, sigue siendo cierto que la mayoría de los hombres necesitan una purificación después de la muerte.

Sólo cuando el amor penetre hasta lo más íntimo y hondo de la persona humana se liberará totalmente el hombre de los pecados y de todo lo que les pertenece. Tenemos que sospechar que tal voluntad última e incondicional de penitencia no es realizada por el hombre durante la vida de peregrinación, que ni siquiera puede ser realizada, que el hombre no realiza el estar dispuesto a distanciarse del mundo que correspondería a la desordenada entrega a él, que no hace, por tanto, suficiente penitencia en esta vida. Y entonces le queda después de la muerte la divina posibilidad de recuperar lo perdido en esta vida, de purificar totalmente el pecado, de forma que no quede ninguna reliquia sin perdonar ni purificar. Véase vol. VI, § 264. (Doctrina de San Cipriano sobre la penitencia.)

§ 306

Esencia del purgatorio

APARTADO 1.º

FUENTES DE NUESTRO CONOCIMIENTO

Se nos ha revelado muy poca cosa sobre la esencia del purgatorio. La Escritura, la Tradición y la doctrina de la Iglesia nos testifican que el purgatorio es un estado de pena y tormento que

consiste esencialmente en la privación temporal de la visión de Dios. Sobre el modo de ocurrir la purificación, sobre su duración, sobre su situación, la Revelación no nos dice nada expresamente. Pero a partir de la revelación del estado de los justos, del sentido de la muerte, de la seriedad de la justicia divina e importancia de la deficiencia humana, de la significación de la visión de Dios para la perfección de vida humana, podemos hacer algunas conclusiones sobre el proceso purificador de después de la muerte. En definitiva, no podemos olvidar que es un misterio que Dios no ha revelado del todo.

Por regla general no se pueden buscar explicaciones sobre el estado de los difuntos en las revelaciones privadas. Tales revelaciones sobre los dolores de las pobres almas son la mayoría de las veces ilusiones sensoriales. Lo que dicen suele contradecir tanto a la dignidad de Dios como la de los hombres unidos a Dios. Es sobre todo inadmisibles que Dios los abandone a los tormentos de los demonios, que los laceran y deshacen, los arrojan al fuego y al agua. Llevan también el sello de la ilusión las visiones en que los difuntos aparecen en formas pueriles y cómicas. Muchas veces tales visiones nacen de la desbordada curiosidad, y sobre todo suelen nacer del impulso natural humano hacia el reino de la muerte, de la oscuridad, de la magia. Frecuentemente tienen suelo propicio en la disimulada crueldad del corazón, que se complace en el dolor. En vez de proteger la fe en el purgatorio, la exponen al ridículo. La fe viva se contenta con las escasas alusiones que ofrece la Revelación y no cae en la tentación de suplir con palabrería humana el misterioso silencio del Espíritu Santo, que es quien habla en la Sagrada Escritura. El Concilio de Trento mandó que se excluyera de la predicación del purgatorio todo lo que no hace más que satisfacer la curiosidad o cae en el terreno de las supersticiones.

APARTADO 2.º

LUGAR DEL PURGATORIO

En primer lugar hay que decir que los hombres sometidos al proceso de purificación *están ligados al espacio*. Es cierto que no están sometidos a las leyes del espacio y del tiempo de esta vida terrena, pero viven con alguna relación al espacio. Desconocemos

totalmente el lugar en que las almas de los difuntos pasan el proceso de purificación. En todo el universo no podemos indicar un sitio e identificarlo con el purgatorio. Lo esencial no es el lugar, sino el proceso de la purificación.

APARTADO 3.

“POENA SENSUS” Y “POENA DAMNI”

Respecto al proceso mismo de purificación podemos explicar lo siguiente: Mientras el hombre no sea purificado hasta sus raíces, es imperfecto y no puede participar de la visión de Dios, a la que está esencialmente ordenado. En el juicio se dará cuenta de su imperfección y verá la distancia que le separa de Dios; sentirá la contradicción entre su yo, todavía no santificado del todo, y la santidad personal de Dios; verá su culpabilidad contra Dios, el Santo, contra la Verdad y el Amor; verá sus pecados y malas inclinaciones, sus retorcimientos, las posibilidades no realizadas de su vida. En esa mirada condena a la vez todo lo que en él hay de pecado y todo lo que ha sido desfigurado por el pecado. Esa autocondenación le será impuesta por el poder de la santidad divina y no podrá sustraerse a ella. En su autocondenación obra Dios santo. El hombre se siente rechazado por el poder de la santidad divina, por la luz de la verdad de Dios, por el fuego de su amor. Tiene que ser privado de Dios. Eso es para él un enorme dolor, porque ya no está hechizado ni cegado por la magnificencia creada, y ama a Dios, anhelándolo con todo su corazón. El dolor será tanto mayor cuanto mayor sea la contradicción entre la santidad divina y la imperfección humana, cuanto mayor sea la fuerza con que se sienta el hombre rechazado por Dios. La lejanía de Dios condiciona, según vimos, la imperfección del ser humano. En la experiencia de la lejanía de Dios el hombre vive su propia imperfección y desgarramiento. La conciencia de ser culpables de esa separación de la verdad y del amor de Dios agudiza el dolor humano.

La contradicción en que el hombre está frente a Dios tiene que ser vivida con vigilante y despierta conciencia. El insatisfecho anhelo de Verdad y Amor quema al hombre como fuego. Lo devora el anhelo de Dios.

En la terminología teológica la falta de la visión de Dios

se llama pena de daño (*poena damni*), de la que los teólogos distinguen la pena de sentido (*poena sensus*). La mayoría de los teólogos suponen que Dios inflige sufrimientos expiatorios especiales además de la pena de daño, a quienes están sometidos al proceso de purificación. No es unívoca la explicación de las penas de sentido. La teología occidental suele explicarlas como fuego real, aunque especial. Los teólogos griegos rechazan esa explicación. En realidad tampoco eso pertenece al contenido esencial de la fe en el purgatorio. Los tomistas explican el fuego del purgatorio como ligaduras y entorpecimientos del alma separada del cuerpo. La Escritura sólo dice que quien edifica sobre paja será salvado como a través del fuego. Quien configura su vida según Cristo, débil y perzosamente, a duras penas escapa de la condenación.

No está en contradicción con la Revelación suponer que la purificación de después de la muerte no ocurra mediante penas sobrevenidas de fuera e impuestas caprichosamente por Dios, sino que consista en la lejanía de Dios fundada en el pecado y dolorosamente sentida en la propia imperfección y asco de sí mismo. El tormento del purgatorio consistiría, según esta explicación, en la experiencia y conciencia de la contradicción culpable con Dios, con su santidad y verdad. El fuego sería, por tanto, el tormento del amor insatisfecho. Según este supuesto, la purificación del purgatorio no es tampoco un proceso puramente anímico, sino la vivencia impuesta por Dios de la imperfección y desgarramiento del ser humano creado para Dios y ordenado necesariamente a El. El ser humano, del que hemos dicho que podía ser caracterizado como “animal amans” o como “animal se transcendens”, se convertiría así en instrumento del castigo que Dios inflige al hombre. El hombre tiene que sentir la seriedad del pecado en sí mismo, en su propio desgarramiento. Como la ordenación del hombre a Dios penetra todos los estratos de su ser y llega hasta sus raíces, el tormento de la imperfección penetra y domina todo el hombre.

Aunque la opinión de que la naturaleza humana misma es el medio que Dios usa para hacer sentir dolorosamente al hombre su pecado no contradice la revelación del purgatorio, podría ser más propio de la relación del hombre con la creación el hecho de que el hombre que vive purificándose en el purgatorio *sintiera además de los impedimentos y ataduras de su propio ser otras dificultades impuestas por la creación*. Al hombre le compete esencialmente la relación a la creación y, aunque es profundamente transformada por la muerte, no es destruída. Corresponde también a la esencia del

pecado, que consiste en una entrega desordenada al mundo, el hecho de que el hombre sufra dificultades de parte de la creación. Por lo demás, es misterioso cómo el espíritu separado del cuerpo pueda sufrir los efectos del mundo corpóreo. Pero como, según hemos visto, el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia, no es contradictorio que el espíritu esté sometido a las influencias del mundo corpóreo.

APARTADO 4.º

DOLOR Y ALEGRÍA

La *medida de las penas* es un completo misterio. Según Santa Catalina de Génova, el anhelo insatisfecho que devora al alma sin devorarla es doloroso sobre toda medida, es un fuego de amor que no puede compararse a ningún fuego terreno. Santa Teresa de Avila dice que hay un poder tan violento en el amor de Dios, que es como si el alma se inflamara y abrasara en sí misma. De ahí deduce que las almas sufrirán en el purgatorio mucho más que en esta vida. Santo Tomás de Aquino sospecha que el purgatorio más moderado es mucho más doloroso que el mayor tormento de esta vida. San Buenaventura dice que las penas del purgatorio son peores que todos los tormentos de este mundo. Es mejor decir, como Suárez, que tales cuestiones están fuera de lugar, porque se trata de procesos que no pueden ser comparados entre sí, ya que la vida de purificación del purgatorio pertenece a un orden radicalmente distinto de todas nuestras experiencias terrenas.

Pero por muy doloroso que sea el proceso de purificación tiene, sin duda, su alegría. Podríamos decir que si el tormento es mayor que todos los dolores de esta vida, también es mayor la alegría. Dolor y felicidad se entretienen misteriosamente. La razón de la alegría de quienes están en el purgatorio es su amor a Dios y su certeza de salvarse. La opinión de que no están todavía seguros de su salvación fué condenada por León X; su destino está decidido, la batalla está ganada; han vencido y pueden triunfar; son hijos e hijas de Dios, que padecen necesidad, y a la vez están en el triunfo de su paso hacia la gloria. La terrible tensión en que el hombre espera la sentencia de Dios se ha descargado. Ha sido superada la angustia propia de la existencia humana. Quienes están en el purgatorio pueden ya cumplir perfectamente el precepto del

Señor de no tener angustia (*Io.* 14, 1); viven ya bajo absoluta protección.

Hasta sus penas son para ellas fuente de alegría; sufren plenamente entregados a la voluntad de Dios; son incapaces de cometer pecados, porque el amor de Dios no se lo permite. Con amor encendido, aunque todavía imperfecto, adoran el misterio de la santidad y justicia de Dios. Quieren su dolor porque quieren ser purificados y madurar para la visión de Dios. Para ellos sería el peor tormento ser excluidos de ese proceso de purificación, porque significaría el apartamiento definitivo de la visión de Dios. Sienten como felicidad y bienaventuranza que les haya sido concedida la posibilidad de esa dolorosa transformación. En medio de un mar de amargura viven en paz (cfr. la Liturgia). Las "pobres" almas son a la vez "ricas". El purgatorio no es el infierno temporalmente limitado, sino la antesala del cielo. Cfr. sobre el tema de la alegría del purgatorio San Francisco de Sales, *Sobre el amor de Dios*; Santa Catalina de Génova; W. Schneider, *Das andere Leben*; Calderón, *El purgatorio de San Patricio*; A. Piolanti, *La comunione dei santi e la vita eterna* (Florencia (1957), 471 y sig.

APARTADO 5.º

OBJETO DE LA PURIFICACION

Las *deficiencias* de que el hombre es liberado en el proceso de purificación del purgatorio son tres: *pecados veniales*, *inclinación al pecado* (concupiscencia desordenada) y *penas temporales por los pecados*.

a) Hay que decir unas palabras más sobre la *purificación del pecado*. Se discute si en el purgatorio ocurre una purificación del pecado o sólo la liberación de las inclinaciones desordenadas y penas temporales. Los teólogos modernos suponen que Dios perdona los pecados veniales inmediatamente después de la muerte, en razón de un acto perfecto de amor, y que, por tanto, en el purgatorio no ocurre más que el cumplimiento de las penas temporales debidas por los pecados y la purificación de las inclinaciones desordenadas. Parece que esta teoría no aduce razones teológicas, sino filosóficas; según estos teólogos, el espíritu separado del cuerpo está en pose-

sión de todas sus fuerzas porque no tiene ya ningún impedimento corporal; se ve y penetra perfectamente y se dirige a Dios desde sus raíces y con plena decisión. Ya no es posible la entrega a medias; por tanto, el purgatorio no sería purificación del pecado en sentido propio, sino sobre todo el cumplimiento de las penas temporales debidas por los pecados. Sería sólo un doloroso estado de espera. El estado del hombre en el purgatorio se podría comparar al de un prisionero completamente arrepentido de su falta pero que tiene que cumplir la pena. Según esta teoría, las almas no sufrirían en el purgatorio ninguna transformación *interna*, sino que no harían más que esperar con doloroso anhelo el momento en que Dios las haga capaces de la visión de su gloria infundiéndolas el *lumen gloriae*. Los defensores de esta teoría invocan a su favor el testimonio de Santo Tomás de Aquino.

Hay que decir que parece que no tiene suficientemente en cuenta, que también el alma separada del cuerpo tiene un ser más pobre y débil que el de los ángeles. Aunque después de separarse del cuerpo pueda penetrar su ser natural en cierta medida, no puede penetrar por sus propias fuerzas en su relación con Dios más que en la medida que Dios le conceda.

b) Sobre todo hay que recordar que cuando la Escritura alude al proceso de purificación de después de la muerte, habla del perdón de los pecados después de la muerte y no sólo del cumplimiento de las penas.

c) *Los testimonios de los Santos Padres y los teólogos medievales* hablan en el mismo sentido: no sólo se cumplen las penas, sino que se perdonan los pecados. San Buenaventura, frente a su compañero de orden, Alejandro de Hales, dice que en el purgatorio se perdonan los pecados veniales. Concede que las razones especulativo-filosóficas hablan en contra, pero los Santos Padres dan testimonio de ello; y su testimonio, dice San Buenaventura, tiene en Teología preferencia sobre las consideraciones filosóficas.

Esta opinión fué compartida por la mayoría de los teólogos medievales. Tampoco Santo Tomás está muy lejos de ella, a pesar de lo que dicen los defensores de la opinión contraria. En la obra *De malo*, enseña que los pecados veniales son perdonados en el purgatorio por un acto de amor. Según su opinión, son perdonados no antes del purgatorio, sino en el proceso purificador que nosotros llamamos purgatorio. Santo Tomás defiende el principio de que en el purgatorio no hay culpa sin pena ni pena sin culpa. Respecto al

modo de ser perdonados los pecados veniales, dice en el *Comentario al Libro de las Sentencias*: “A quienes mueren en estado de gracia, los pecados veniales les son perdonados después de la muerte mediante el purgatorio. Pues la pena del purgatorio, que en cierto sentido es libremente aceptada por el alma, tiene, en virtud de la gracia, fuerza para expiar eficazmente todas las culpas que son compatibles con la gracia.” En la obra citada *De malo*, defiende Santo Tomás una opinión un poco distinta: “Hay que decir que al hombre después de morir se le perdonan los pecados veniales, incluso respecto a la culpa, de modo parecido a como se le perdonan en esta vida, es decir, por un acto de amor a Dios que se opone a los pecados leves cometidos en esta vida.”

d) Las *oraciones* que la Iglesia hace por los difuntos testifican de manera especial que después de la muerte se perdonan los pecados veniales en el purgatorio. Al bendecir los cementerios se dice: “Libra a sus almas de todas las ataduras del pecado.” En la oración que se dice en el sepelio se reza: “Te suplicamos, Señor, que absueles el alma de este tu siervo para que, muerto al mundo, viva para Ti; perdónale, por la gracia de tu misericordia, todo lo que ha faltado por fragilidad de la carne.” Y en otra ocasión se dice: “Absuelve, Señor, las almas de todos los difuntos de las ligaduras de todos sus delitos.” Y otra oración dice textualmente: “Que el alma sea purificada por el sacrificio y, liberada de los pecados, obtenga así el perdón y el eterno descanso.” Otra vez se implora: “Quítales todos los pecados” y “que esta alma, purificada por los medios celestiales de salvación, descanse eternamente en tu benignidad”. “Si esta alma tiene todavía alguna mancha de la corrupción de esta vida terrena, séale borrada por tu indulgencia y misericordia.” “Perdónale sus pecados.” “Regálales bondadosamente el perdón de los pecados, para que, libres de toda culpa, puedan alegrarse en Ti.”

Los testimonios litúrgicos podrían ser debilitados diciendo que la palabra *peccatum* significa pena debida al pecado; sin duda, implica también la pena. En realidad procede de una época en que no se distinguía entre pecado y pena debida por él. Sin embargo, significa también, y preferentemente, culpa y pecado. Tal interpretación está tanto más justificada cuanto que la liturgia distingue a veces expresamente pecado y pena debida por el pecado.

e) El supuesto de que en el purgatorio se perdonan también los pecados veniales es más propio de la *santidad de Dios* y de la *dignidad del hombre*. Parece ser más propio de la santidad de Dios

el influir transformando y mejorando la vida humana, que el retrasar la entrada en el cielo a quien está completamente purificado. También este proceder de Dios tiene sentido: podría verse en él una revelación del misterio de su justicia. El hombre en gracia sería detenido ante las puertas del cielo para que se diera cuenta de la terribilidad del pecado incluso venial. Pero podría ser más propio de la imagen que la Escritura nos da de Dios y que reúne el amor, la santidad y la justicia, suponer que cuando castiga purifica a la vez y que a los plenamente libres de pecado los admite inmediatamente a participar de su propia vida.

También parece ser más propio de la *dignidad personal del hombre* el no retardar su entrada en el cielo más que lo que exige la purificación de todas las faltas cometidas en esta vida.

f) Estas reflexiones demuestran que es preferible la opinión de que en el purgatorio ocurre también el perdón de los pecados leves. Sobre todo los textos de la Escritura y de la Liturgia apuntan en ese sentido. No deciden del todo, porque la palabra *peccatum* no es unívoca en los textos citados; sólo por eso es posible mantener la teoría contraria. Pero sus defensores también tienen en cuenta las razones que hemos dado en contra y mantienen su opinión sólo como probable y no del todo segura. Por ejemplo, Pesch la defiende como probable o a lo sumo como más probable que la contraria. En definitiva, estamos ante un misterio que Dios no ha querido revelar.

g) Aun concediendo que en el purgatorio son perdonados los pecados veniales, resta la cuestión de si son perdonados en un *sólo momento* o poco a poco, en un lento proceso de purificación. Santo Tomás parece opinar que son perdonados en un sólo momento, pero añade que la inclinación a pecar es eliminada en un lento proceso purificador. Dice lo siguiente: "Ciertos pecados veniales inhiere[n] más profundamente y de modo más fuerte al alma que otros, según que el afecto del alma se incline más al objeto respectivo y eche en él raíces más profundas. Como lo más fuertemente adherido se resiste más a ser purificado, unos sufrirán más que otros en el purgatorio por haberse inclinado más al objeto del pecado durante esta vida." San Buenaventura parece opinar que la purificación del purgatorio ocurre en un lento proceso. La misma explicación nos sale al paso, por ejemplo, en un texto de Dante: "Así es la montaña: parece al principio difícil de escalar, pero el viaje es más fácil cuanto más se sube. Por eso el esfuerzo te parecerá cada vez más alegre, como navegas más fácilmente, si el viento empuja la

nave. El fin de tu viaje se adivina, un dulce sosiego abrazará a los cansados.”

Suponiendo que el proceso de purificación sea lento, puede explicarse por la estructura gradual de la persona humana. Aunque el alma esté separada del cuerpo y su amor y conocimiento no sean dificultades por él, su conocer y amar no ocurren como en los ángeles, que se penetran y poseen a sí mismos en un solo acto de gran concentración.

El espíritu humano es de suyo más débil que el de los ángeles. Para existir y para obrar está ordenado al cuerpo.

El espíritu está ordenado al cuerpo incluso después de separarse de él; incluso separado del cuerpo, se distingue el espíritu humano del de los ángeles, que es espíritu puro y no ordenado a la materia. En esta distinción difícilmente definible se funda el hecho de que no es necesario suponer que el alma separada del cuerpo se posea radicalmente en un solo acto de conocimiento o amor. La fuerza con que se posea dependerá de la iluminación de Dios. Inmediatamente después de la muerte Dios ilumina al hombre sobre si merece el infierno o el cielo, sobre si está en comunidad con Dios o lejos de El. Si la comunidad con Dios es perfecta, el difunto lo sabe y siente instantáneamente gracias a que le es infundido el llamado *lumen gloriae*. Mientras no lleguen a plenitud, Dios ilumina a los hombres sobre su imperfección y les puede adoctrinar gradualmente. Ocurre entonces que el conocimiento de sus pecados, el fuego del amor divino y el anhelo de Dios penetran cada vez más profundamente en el hombre. Todos los estratos de su ser van siendo penetrados uno tras de otro hasta que el yo humano está inflamado de anhelo de Dios y su egoísmo es devorado.

Existe la posibilidad de que un conocimiento o movimiento de la voluntad se apoderen del estrato consciente del hombre, pero no lleguen a los estratos más profundos, en los que puede haber contracorrientes que chocan contra las decisiones de la voluntad. Se necesita un largo y continuado esfuerzo para que las decisiones de la voluntad consciente lleguen al ámbito de la subconsciencia.

La gran diferencia entre estos procesos y la vida del purgatorio consiste en que en el primer caso el hombre configura sus estratos más profundos por su propio esfuerzo, mientras que en el segundo caso es Dios quien infunde su fuego y amor en los estratos más hondos del ser humano. La purificación de después de la muerte no es un proceso lento de maduración natural hasta la plenitud,

sino un ser purificado por Dios que el hombre dispuesto deja ocurrir en sí mismo.

El proceso de transformación y transfiguración que Dios realiza en el hombre es *doloroso*. Al crecer el amor, aumenta el dolor también. Cuanto más se acerca a Dios, tanto más ardiente es su anhelo de él y más abrasadora la vergüenza de sus pecados. Se condena a sí mismo a la luz y amor de Dios cada vez con más fuerza y así se libera de los pecados. La purificación es una vida elevada al sumo de conocimiento y amor. Quienes viven en estado de purificación realizan actos muy intensos de adoración, de alabanza, de arrepentimiento y de acción de gracias.

La transformación se refiere a los pecados y a las malas inclinaciones nacidas del pecado.

APARTADO 6.º

LA PURIFICACION COMO SATISFACCION

Aunque los castigos del purgatorio impuesto por Dios al hombre después de la muerte deben ser entendidos como experiencia de la lejanía de Dios, *no duran más que la plena transformación del hombre*. Su fin coincide con el fin del proceso de purificación. Tan pronto como el alma está purificada del todo y es buena y santa hasta su más profunda intimidad, Dios la infunde la fuerza de amor y de visión que la concede la inmediata unión con Dios.

Pero aunque se suponga que en el purgatorio se sufren castigos suplementarios no infligidos por el pecado, se podría decir que acaban a la vez que el pecado y la inclinación al pecado. La relación entre pecado y castigo debe entenderse en el sentido de que la purificación progresiva del pecado es el cumplimiento progresivo del castigo y la unión creciente a Dios.

Aunque se suponga una transformación de malo a bueno en el estado de los que se purifican, no debe atribuirse a ese proceso *carácter de meritoriedad*. El hombre sólo puede hacer méritos durante su vida terrena. Sólo mientras está en las tinieblas de la fe y no ve inmediatamente ni la felicidad de la vida ni la corruptibilidad del mal, puede hacer obras decidiéndose libremente, a las que Dios ha prometido recompensa. No existe tal promesa respecto a las obras hechas después de morir. Falta, porque las almas en el

purgatorio son purificadas de sus manchas morales por el amor y la obediencia, pero no tienen que esforzarse para autodeterminarse y vencerse. La amarga experiencia de la fealdad y punibilidad del pecado hecho a la luz de Dios las impulsa hacia Dios y les hace imposible la caída. Ya no pueden ni pecar ni hacer méritos.

A consecuencia de esta unión de las almas con Dios por medio del amor se puede decir que ya no pueden *satisfacer* la justicia de Dios, sino *padecerla en la debida medida*.

En su corazón arrepentido aceptan lo que las falta y malgastaron y lo “hacen” bueno “sufriéndolo” bien. Sufren con incondicional disposición. La relación entre su pecado y sufrimiento es la misma que la antes dicha entre el pecado y la pena. Cuando las almas se ponen incondicionalmente a disposición de Dios en el proceso purificador, renuncian a la autonomía afirmada y confirmada en el pecado. La aceptación del dolor del proceso purificador significa, pues, el cumplimiento del purgatorio; la liberación progresiva del pecado y de la inclinación a pecar. Este proceso se continúa hasta que el pecado ha sido extirpado totalmente.

En estas reflexiones se ve que—como antes sospechábamos—coinciden el cumplimiento de la pena debida por los pecados y la purificación de los pecados y malas inclinaciones. Cuanto más fuerte es la purificación, con tanta mayor intensidad se une el hombre a Dios y tanto mayores son los sufrimientos del purgatorio. Viceversa, cuanto más intensamente nos liga Dios, tanto mayor es el dolor y tanto más eficaz la purificación que se ofrece a Dios. Este proceso tiene el sentido de reconocer el señorío de Dios cada vez más incondicionalmente.

Simultáneamente es claro que el sufrimiento del purgatorio no es *totalmente pasivo*. Es una actividad humana obrada por Dios. La llamamos sufrimiento de la purificación porque no nace de una decisión humana, sino que es dispuesta por Dios; pero no le sobreviene al hombre como si cayera en una piedra o en un trozo de madera, sino que la acepta alegre y feliz.

APARTADO 7.º

DURACION DEL PURGATORIO

Nada sabemos sobre la *duración*. El proceso de purificación puede ocurrir despacio, de prisa o repentinamente. En la antigua Iglesia se pensaba en una transformación instantánea. Más tarde se supuso un proceso lento. La Revelación no dice nada sobre la duración del purgatorio. Las revelaciones privadas sobre la cuestión deben ser aceptadas con mucha precaución. Todas las afirmaciones de los teólogos a este respecto carecen de valor obligatorio. Por eso condenó el Papa Alejandro VII la teoría de que ningún hombre puede estar en el purgatorio más de veinte años. Esta condenación no habla a favor de la larga duración del purgatorio, sino contra la determinación del tiempo del proceso purificador de después de la muerte.

§ 307

**Unión de los vivos con los muertos en el proceso
de purificación**

APARTADO 1.º

EL HECHO

Podemos ayudar eficazmente a los difuntos; esta afirmación fué declarada dogma de fe en los Concilios de Lyon, Florencia y Trento. D. 456, 464, 693, 983, 940, 950, 998. Cfr. además: D. 427, 535; Can. 911 del Código de Derecho Canónico.

Está testificada en el segundo libro de los Macabeos, de que hablamos ya, y en numerosos textos de los Santos Padres. Algunos de ellos fueron citados antes como testimonio de la realidad del purgatorio.

Para la *reflexión teológica*, la posibilidad de ayudar a los difuntos que están en el purgatorio resulta de la *communio sanctorum*. Todos los unidos a Cristo están íntimamente unidos entre sí. Todo

lo que hacen, lo hacen como miembros de la comunidad que los abarca. Por eso toda la comunidad es afectada por las obras de cada uno. En la acción del individuo está misteriosamente actuando toda la comunidad; habla en sus palabras y es representada en sus actos. Esto no significa que cada uno pueda disponer de la salvación o condenación de los demás, sino que todos dependen entre sí y son portadores de la salvación unos para otros de modo parecido a como los miembros de un organismo son solidarios entre sí. Es Dios quien determina libremente la medida en que un miembro de la comunidad es afectado por las acciones y omisiones, por las palabras y el silencio, por el amor y el odio de los demás. Estas profundas relaciones, con todos sus vaivenes, serán reveladas el día del juicio final.

También las almas que sufren el proceso de purificación son alcanzadas por el amor de sus hermanos y hermanas de la tierra. La muerte no destruye la comunidad fundada en Cristo, sino que la perfecciona. No puede hacer más que destruir la proximidad corporal; pero la unión con Cristo no depende de la vecindad espacial y puede subsistir después de la muerte. Logra su intensidad debido a que el Espíritu Santo es como un todopoderoso vínculo de amor entre los cristianos. En el Espíritu Santo están unidos los que peregrinan y los que descansan con una intensidad que trasciende incomprensiblemente todos los vínculos biológicos. Por eso fluye hasta los muertos el amor y la fidelidad de los que peregrinan por la tierra llevándoles alegría y dicha, aunque no se intente expresamente. Si se intenta conscientemente, la corriente de amor y alegría será mayor aún. El amor con que los que viven en Cristo abrazan a los difuntos obra ante Dios como una súplica por los muertos. En ese amor pueden ayudar a los difuntos a modo de sufragio (*per modum suffragii*). Todo lo que hacen y padecen los vivos puede llegar a la presencia de Dios como una súplica por los muertos. Pueden ofrecer a Dios todos los sufrimientos y dolores como satisfacción por los otros y rogarle que la haga valer como tal satisfacción.

APARTADO 2.º

MODO DE LA AYUDA

La esperanza de que Dios oye esa oración se alimenta de la fe en que todos los unidos con Cristo forman una *comunidad de expiación*. De esta fe da testimonio la Iglesia antigua, cuando la comunidad entera hace penitencia y expía los pecados de un miembro. La responsabilidad comunitaria es la razón más honda de que la penitencia fuera antiguamente pública. Toda la comunidad quería ayudar al miembro pecador a recuperar su comunidad con Dios. Se sentía además responsable de que se tributara a Dios el honor debido. Cuando un miembro era negligente y perezoso en honrar a Dios, los que perseveraban fieles se sentían más obligados a glorificarlo. Dios recibe así de toda la comunidad la medida de honor que le es debida, aunque un miembro sea negligente. Los dolores y oraciones de todos se convierten así en expiación por el miembro infiel y pecador.

Lo que es posible entre los vivientes puede hacerse también en la relación de los vivos y difuntos. Cada uno de los vivos puede pedir a Dios que le permita expiar lo que les quedaba por expiar a los difuntos que pertenecen a la comunidad. Tal hecho es más claro suponiendo que el purgatorio no es más que el cumplimiento de las penas temporales debidas por los pecados. Los teólogos que defienden esa teoría pueden decir que los vivos pueden hacerse cargo de parte de tales penas en satisfacción representativa. Presupuesto de esto es que Dios oye la súplica de los vivos de cargarse con la parte de las penas impuestas. Pero con este supuesto podemos contar gracias a la *communio sanctorum*. Sin embargo, la claridad de las razones teológicas no es razón de su verdad. Aunque el purgatorio sea también purificación del pecado, podemos ayudar a los hermanos y hermanas que padecen manifestándoles por medio de nuestro amor la participación en su dolor y pidiendo para ellos con nuestras oraciones la fuerza de cumplir perfectamente la voluntad divina.

No sabemos en qué medida los libramos de las penas con nuestra penitencia ni cuánta penitencia deben cumplir ellos. Nunca podemos estar seguros de que los libramos de toda la pena. Por

eso quien de veras quiera ayudar a los hermanos y hermanas difuntos que están purificándose debe rezar continuamente por ellos.

Puede surgir la cuestión de si esta doctrina no contradice la revelación sobre la importancia de la obra salvadora de Cristo. Ocurriría esa contradicción si la ayuda que prestamos a los difuntos fuera autónoma y estuviera desligada de la muerte expiatoria de Cristo; pero no lo está, sino que recibe su valor de la muerte de Cristo. En ellos ocurre un misterio: son acciones nuestras y a la vez acciones de Cristo. Para entender mejor esta misteriosa relación puede servir la explicación que dan sobre todo los Padres griegos apoyándose en San Pablo. La Salvación ocurre en el sentido de que somos incorporados a la comunidad con Cristo y así participamos de su vida y muerte. La participación en la muerte de Cristo significa que su muerte se realiza en los cristianos. Y ¿cómo puede realizarse, si no es en la pasión y muerte de los cristianos? En el dolor y muerte de los cristianos logra su plenitud y cumplimiento la muerte de Cristo y en ellos se representa. En el dolor de los cristianos se presenta ante el rostro del Padre la muerte de Cristo. El Padre ve el dolor de su Hijo amado en el dolor de los cristianos. Cuando aplicamos a los difuntos nuestra expiación les aplicamos, por tanto, la expiación de Cristo en el cáliz de nuestro dolor. Pedimos al Padre que perdone a los difuntos las penas por la pasión de Cristo que nosotros llevamos a su presencia en la forma concreta de nuestro dolor.

Una forma especial de ayuda son las *indulgencias*. Cfr. § 272.

Las indulgencias pueden ser aplicadas a los difuntos que están en el purgatorio, según las ordenaciones de la Iglesia. Esto significa que quien gana una indulgencia es capaz y tiene el derecho de pedir a Dios que conceda a un difunto el perdón de la pena lograda por él. Las indulgencias se aplican a los difuntos no *per modum absolutiois*, sino *per modum suffragii*. Quien quiere aplicar a los difuntos una indulgencia de siete años y siete cuarentenas, pide a Dios que se digne perdonarles el castigo impuesto en la medida en que corresponde a una penitencia de siete años y siete cuaresmas, según la praxis penitencial de la antigua Iglesia. Está seguro de ser escuchado, porque Dios ha prometido escuchar. Pero no sabemos si Dios atiende la petición en el sentido del orante.

Sería completamente errónea la opinión de que una indulgencia como la dicha significa que se perdonan siete años de purgatorio al difunto a quien se aplica. Tales medidas de tiempo no son aplicables al purgatorio. No sabemos en qué medida cambia el estado

del difunto una indulgencia aplicada, ni en qué medida disminuye su dolor expiatorio.

La ayuda prestada por las indulgencias es más comprensible en el supuesto de que el purgatorio sea un simple estado de castigo y no un proceso de purificación. Bajo este supuesto se puede decir: por cada indulgencia es disminuído el castigo impuesto. Es mucho mayor la disminución si se trata de una indulgencia plenaria. Pero como no sabemos en qué medida aplica Dios la indulgencia plenaria al difunto que nosotros queremos, nunca se puede estar seguro de liberar a un difunto de toda su pena mediante una indulgencia plenaria. Por eso pueden aplicarse al mismo difunto muchas indulgencias plenarias.

Pero aunque el purgatorio sea un proceso de purificación—ya hemos dicho que este supuesto tiene buenas razones a su favor—, se puede explicar perfectamente la ayuda prestada por las indulgencias y demás obras de penitencia y expiación. Como las indulgencias, por regla general, están ligadas a ciertas oraciones, la aplicación de una indulgencia implica la oración por el difunto a quien se aplica pidiendo a Dios que se digne ayudarle. Esta súplica se refiere a la vez a la purificación y a la pena. La indulgencia accesible mediante la oración se refiere sólo a la pena.

Mediante nuestra oración y expiación, mediante nuestro dolor e indulgencias no podemos ahorrar a las almas del purgatorio el proceso de purificación que las madura para el cielo; deben pasar por el dolor, como el hombre tiene que pasar por la muerte. Pero también en este aspecto podemos ayudarlas, haciéndoles sentir nuestro amor y nuestra participación en su dolor ofreciendo por ellos el sacrificio de la Misa y participando en la cruz de Cristo. Con nuestra expresa súplica a Dios intentamos implorar para el difunto la plena disposición para dejarse traspasar por el amor de Dios. Con las indulgencias o cualquier otro medio de expiación aplicable a los difuntos intentamos contribuir a que se apacigue el dolor que les abrasa por la tardanza en llegar hasta Dios y a que se apliquen con menos rigor los castigos impuestos.

La más eficaz súplica y expiación por los difuntos es el sacrificio de la Misa. Ya hemos dicho antes lo más importante sobre esta cuestión. Cfr. §§ 258 y 259.

La oración y expiación por los difuntos *no intenta, naturalmente, que Dios cambie de opinión*. Dios no puede cambiar de opinión, porque es inmutable. Nuestra participación en la purificación y penitencia de los difuntos está incluida *a priori* en el juicio

misericordioso que Dios hace de ellos. No es que su voluntad sea determinada por nuestras oraciones, sino que su voluntad ha determinado misericordiosamente que nuestra oración sirva de ayuda a las almas. Dios ha dispuesto que en Cristo podamos ser portadores de la salvación de los demás. Su gracia se dirige por Cristo y en el Espíritu Santo al individuo dentro de la comunidad. Los hombres que ayudan son los medios e instrumentos de su misericordia.

Nuestra ayuda sólo puede alcanzar a los difuntos pasando por Dios. No podemos ayudarlos inmediatamente.

Ya hemos dicho que es un misterio impenetrable *en qué medida* aplica Dios a un determinado difunto nuestras oraciones y expiación y tampoco sabemos si las aplica a quien nosotros decimos o a otro.

San Agustín cree que en la ayuda que nosotros podemos prestar a los difuntos juega también su papel la vida pasada. Cfr. *Pequeño Manual*, 29.

En la Edad Media se esperaba a veces que un determinado número de misas librarán con toda seguridad del purgatorio. En la época inmediatamente anterior a la Reforma, tal error llegó a medidas insospechadas. El peregrino de esta tierra no tiene jamás poder para disponer de las cosas del otro mundo. La opinión dicha fué condenada por la Iglesia.

APARTADO 3.º

AYUDA DE LOS DIFUNTOS A LOS VIVOS

Puede surgir la cuestión de si la unión y comunión entre vivos y muertos puede realizarse también en ayuda que los muertos del purgatorio presten a los todavía vivos. Las opiniones de los teólogos medievales a este respecto eran muy distintas. En nuestro tiempo se ha ido imponiendo la opinión de que las almas del purgatorio pueden ayudar con sus oraciones a los vivos y especialmente a los que estuvieron unidos a ellos durante esta vida. Por tanto, puede suplicarse su intercesión. La razón de esto es que son amados por Dios y viven del amor por los hermanos y hermanas que todavía viven.

Véase A. Piolanti, *Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella Teologia* (Roma, 1957), 618 y sigs, especialmente 794.

§ 308

· El cielo como plenitud del reino de Dios en el hombre

Observación previa

Cuando el hombre está plenamente libre de orgullo y egoísmo es hecho partícipe de la forma de vida que llamamos cielo; es el estado de la plenitud del reino de Dios. A la vez es la salvación perfecta. Como ya hemos dicho, a la perfección pertenece también la plenitud de la existencia corporal.

APARTADO 1.º

CONCEPTO DE CIELO

1. *El cielo como bóveda del firmamento.*

Para entender la forma de vida celestial es importante conocer la significación que tiene la palabra cielo en la Sagrada Escritura. Es usada en diversas significaciones. Unas veces significa la bóveda celeste que se extiende sobre la tierra. En este sentido el cielo es el lugar de las estrellas y de las nubes. Constituye, junto con la tierra, la totalidad de la creación (*Gen. 1, 1*). En tal sentido la palabra cielo tiene su sitio en la imagen del mundo ofrecida por la Escritura. Esta imagen del mundo no constituye en modo alguno un todo unitario, sino que la Escritura sólo ofrece algunos rasgos particulares de una imagen del mundo. De ellos se deduce que defiendo la concepción del mundo usual en la antigüedad. Si preguntamos cómo era la imagen del mundo antiguo caemos en vacilaciones, ya que la antigüedad no tenía ninguna imagen unitaria del mundo. Sólo en líneas generales es cierto que según la opinión del hombre antiguo la tierra estaba suspendida en el centro de la crea-

ción y que por encima de ella se extendía el cielo y por debajo se abría el abismo. Según esta concepción, la tierra estaba limitada por el agua. Según algunas ideas antiguas, se apoyaba en el mar. El cielo mismo estaba estructurado en una serie de estratos. Por eso se puede hablar de esferas celestes. Rastros de ello encontramos en fórmulas como el tercer cielo o el séptimo cielo.

2. *El cielo como morada de Dios.*

La palabra cielo significa en otro sentido la morada de Dios, el espacio reservado a Dios (*Sal.* 2, 4; *Tob.* 20, 12; *Mt.* 5, 16, 6, 9, 14; *Rom.* 1, 18), el santuario (*Sal.* 11, 4; *Miq.* 1, 2; *Hab.* 2, 20; *Apoc.* 11, 19; 15, 5), su trono (*Sal.* 11, 4; 20, 7; *Isa.* 66, 1; *Ezq.* 1, 1; *Mt.* 5, 34; *Act.* 7, 49). El cielo es entendido como la morada, como la casa, como la ciudad de Dios; tiene que abrirse cuando Dios se dirige a los hombres (*Gen.* 11, 5; *Sal.* 18, 10; *Dan.* 7, 9, 13), cuando el hombre va a entrar en el cielo. Se abre una puerta, por ejemplo, a través de la cual el vidente San Juan puede contemplar el cielo (*Apoc.* 4, 1). El cielo se abre cuando la voz de Dios quiere llegar a los hombres (*Mt.* 3, 17; *Io.* 12, 28; *II Pet.* 1, 18). Del cielo vino Cristo a la tierra. El es de arriba, sus enemigos son de abajo (*Io.* 2, 23). Del cielo, de la ciudad celestial volverá a venir al mundo para juzgarlo y transformarlo (*Apoc.* 19, 11 y sigs). Del cielo envía su Espíritu (*Mt.* 3, 14; *Act.* 2, 2; *I Pet.* 1, 12). Del cielo bajan los ángeles para traer a la tierra los mandatos de Dios.

3. *El cielo espacial como símbolo de Dios.*

Precisamente este uso de la palabra cielo dió ocasión a los más graves malentendidos. Están relacionados con la imagen del mundo de la Edad Moderna. Debido a los descubrimientos e inventos de la Edad Moderna, los límites de la tierra fueron ampliándose cada vez más hasta que se perdieron en lo infinito. El mundo se convirtió todo en todas las cosas. Sustituyó a Dios. Empezó a tener el rango que hasta entonces había sido propio de Dios. En tal imagen del mundo no había lugar para Dios. La morada de Dios fué acaparada por el mundo. David Friedrich Strauss (*Der alte und der neue Glaube*, Edic. Kröner, pág. 92) expresó esta nueva situación al decir sarcásticamente que a los antiguos cristianos no les había

parecido difícil encontrar mucho espacio para Dios y los muchos millones de almas de los difuntos, para los bienaventurados, encima del firmamento adornado de estrellas, para los condenados debajo de tierra, pero que para nosotros había desaparecido el espacio celestial, y el espacio de la tierra está ya tan lleno de otras cosas que no podemos disponer de lugar para Dios y los espíritus.

Por mucho tiempo fué venerado como algo divino el mundo que había suplantado a Dios. Como procede de Dios creador, tiene incluso un aspecto numinoso. Es semejante a Dios. A consecuencia de su semejanza a Dios podía atraer la veneración ofrecida hasta entonces a Dios. Pero la evolución continuó. El mundo fué apartado de Dios todavía más radicalmente al serle negada su semejanza a Dios. Sólo lo visible y medible fué tenido como realidad. La concepción basada en la imagen moderna del mundo, de que Dios no tiene espacio donde existir, alcanzó su exageración más extremada en la concepción mecanicista del mundo del siglo XIX y principios del XX. Según tal concepción todo el mundo es un sistema continuo de energías y materia que siguen leyes inmutables, sobre todo la ley de la gravedad y de la inercia. Así nació la apariencia de que la opinión de que en el mundo plenamente, conocido por las leyes naturales, no había ninguna posibilidad de que Dios existiera, podía ser revestida de apariencias científicas. La materia que se amplía continuamente es una y lo es todo. Este error fundamental de las ciencias naturales fué refutado por sus resultados y conocimientos mismos. Pues a lo largo de los últimos decenios se llegó a la idea de que el mundo no puede ser entendido mecánicamente. Con las leyes de la mecánica se pueden explicar, por ejemplo, los colores como movimientos ondulatorios. Pero la mecánica no puede explicar la transformación de los movimientos en colores. También puede representar los tonos con fórmulas físicas, pero no es capaz de explicar la melodía. Tal vez lo haga comprensible un ejemplo: si pedimos a un físico totalmente negado para la música analizar con los métodos de su ciencia una melodía que haya oído en el piano, expresará el resultado de sus investigaciones en una fórmula dada por las leyes de la acústica. Como es totalmente negado para la música creará que ha representado exhaustivamente el proceso. Pero se engaña. Ha olvidado lo más importante: la melodía, que no se puede explicar con los medios de su ciencia. Sin embargo, es real. Es una realidad distinta de los procesos físicos, distinta de las vibraciones, longitudes, nodos y vientres de las ondas. Vive en los movimientos físicos; no puede existir sin ellos y, sin embargo, no

es idéntica a ellos. Es una realidad de carácter propio. Con otras palabras: en los procesos accesibles a los aparatos y a los procedimientos se realizan cosas misteriosas que no pueden ser registradas por ningún aparato ni experimento, pero que tienen, sin embargo, realidad. Las ciencias naturales han descubierto de nuevo, por tanto, más allá de la cantidad y detrás de ella, la calidad. Esto tiene como consecuencia que las actuales ciencias de la naturaleza hayan vuelto a descubrir la idea usual en la Edad Media y entre muchos pensadores modernos, por ejemplo, Leibniz y Pascal, de que el mundo está estructurado por estratos que son cualitativamente distintos entre sí. A ello se añade que ha aprendido a distinguir entre concepción del mundo e imagen del mundo. Véase Michael Schmaus, *Das naturwissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte*, en *Naturwissenschaft und Theologie* I (1957), 15-41.

Para el conocimiento de Dios tales ideas significan que Dios es cualitativamente distinto de todo otro ser. Por eso es imposible encontrarlo con los aparatos y experimentos con que pueden ser registrados los procesos y cosas de este mundo. Quien lo creyera denunciaría con ello una imagen de Dios totalmente falsa y confundiría a Dios con una parte del mundo. Pero aunque las ciencias naturales no hubieran llegado a descubrir los estratos cualitativamente diversos de la realidad ni hubieran facilitado con ello el acceso a la comprensión de Dios con sus propios medios, la opinión de David Friedrich Strauss seguiría siendo un error grosero y fatal. Pues según la Sagrada Escritura Dios está caracterizado precisamente por ser diverso del mundo y distinto de todas las demás cosas. No puede, por tanto, ser captado con los métodos con que son aprehendidas las cosas de la tierra. No está vinculado a un lugar determinado. No se limita al espacio de más allá de las nubes y de las estrellas de forma que, cuando el hombre llegue allá, pueda poseer por sí mismo el lugar de Dios. A la inversa, ninguna cosa estorba a Dios —como un cuerpo a otro cuerpo, de forma que donde está uno no puede estar otro—.

A consecuencia de su diversidad cualitativa puede existir y vivir en todas partes, en las cosas y con ellas, sin expulsar a ninguna del espacio que ocupa. Aunque la Sagrada Escritura dice de Dios que está en el cielo y parece, por tanto, localizarlo, atestigüa, sin embargo, que es omnipresente. El Salmo 139 [138], 8 y sigs., dice: "Si subiere a los cielos, allí estás Tú; si bajare a los infiernos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría

tu diestra. Si dijere: las tinieblas me ocultarán, será la noche mi luz en torno mío, tampoco las tinieblas son densas para Ti y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para Ti.”

Dios no está vinculado a un espacio ni es idéntico a ninguna parte del mundo. Es esencial e intrínsecamente distinto de toda criatura. Por tanto, del mismo modo que El no expulsa ninguna cosa, tampoco es expulsado. Puede existir en las criaturas y con ellas, de modo semejante a como la melodía existe en los movimientos de las ondas y con ellos o como el contenido de un pensamiento es real en las sílabas y palabras (Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele* (1900), 135).

Sin embargo, el hecho de que la Escritura hable de Dios en imágenes y símbolos espaciales tiene una profunda razón. La Escritura dice que Dios está arriba, que está en el cielo, para expresar con ello la majestad de Dios y su elevación sobre el mundo. “Cuando el salmista proclama la gloria de Dios por encima del cielo, con ello se expresa en lenguaje profético-popular la absoluta trascendencia de Dios”. M. Faulhaber, *Die Vespäersalmen des Breviers*, 1907; zu Ps 112, 5; véase también zu Ps 138, 8 y sigs.). La Sagrada Escritura se sirve en ello de las imágenes con que también nosotros expresamos lo sublime y grande en el lenguaje diario. Cuando hablamos, por ejemplo, de arriba en oposición a lo de abajo, pensamos en la posición erecta del hombre, en su mirada dirigida al cielo. En el lenguaje del mito, el cielo que está sobre la tierra es símbolo de lo claro, luminoso, creador y activo en oposición a lo que está debajo de la tierra, que es símbolo de lo oscuro, tenebroso, pesado y pasivo (Guardini, *Welt und Person*, 1939). En el dominio intelectual hablamos de las verdades superiores en oposición a las experiencias y vivencias diarias; de los supremos valores del espíritu, de la moralidad y de la belleza en oposición a los valores de la vida exterior. En este sentido la Escritura dice que Dios está en el cielo para atestiguar que es luminoso y claro, creador y activo. En este sentido exige San Pablo a sus lectores buscar lo que está arriba, donde Cristo se sienta a la diestra del Padre, anhelar lo que está arriba y no lo de la tierra (*Col. 3, 1-4*).

Las afirmaciones espaciales sobre Dios sirven además para afirmar su personalidad. Si tenemos una representación concreta de Dios tenemos que hablar de El como de un hombre. Pero al hombre pertenece la vinculación al tiempo y al espacio. Luego aunque según la escritura Dios no es verdaderamente espacial, se aprovecha de la concepción espacial como ayuda para poder representar

a Dios como realidad personal. La personalidad de Dios tiene que ser claramente iluminada. Cfr. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1933, págs. 104-110; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, págs. 4-6.

Por tanto, la Sagrada Escritura en los textos en que aparecen ideas cosmológicas no da ninguna instrucción sobre cuestiones cosmológicas. No trata de informar a los hombres sobre ello. Está fuera del campo de su interés el modo de la estructura del mundo. Ello se ve ya por el simple hecho de que no ofrece ninguna imagen unitaria del mundo y de que los escritores neotestamentarios trabajan incluso con diversas imágenes del mundo. La Sagrada Escritura no tiene ninguna predilección por la cosmología, a diferencia del mito y, sobre todo, de las doctrinas gnósticas. Cuando usa ideas antiguas sobre el mundo no son más que el cuerpo o revestimiento temporales de lo que Dios quiere decir a los hombres por medio de los hagiógrafos, para que los hombres se salven. Son los modos en que se enajena la revelación de Dios. Son el recipiente en que Dios ha vertido el contenido. Del mismo modo que el Logos se enajenó en la figura de un hombre, Dios, al revelarse, se enajena en los modos de representación de quienes El usó como testigos para su actividad reveladora y para la redacción de los libros sagrados.

APARTADO 2.º

EL CIELO COMO LUGAR Y COMO FORMA DE VIDA

Dios no está, por tanto, vinculado al lugar ni es idéntico con una parte del mundo. Cuando decimos está en el cielo queremos decir que es distinto de la tierra, que está elevado sobre ella. La palabra cielo es la designación del modo de existir de Dios. Puede sustituir precisamente a la palabra Dios. En este sentido podemos llamar al reino de Dios reino de los cielos. Llegar al cielo no es, por tanto, primariamente un proceso espacial, sino que significa tanto como llegar a Dios, vivir con Dios, participar de su plenitud de vida y de su virtud absoluta de existencia. Por eso el cielo no puede ser localizado en un determinado lugar de la creación. Si Dios es omnipresente, el cielo no es idéntico con un determinado lugar de la creación. El cielo está donde está Dios. Puede, por

tanto, estar en todas partes (Teresa de Avila, *Camino de perfección*, cap. 20). La doctrina de que el hombre llega al cielo es, por tanto, totalmente independiente de los cambios de la imagen del mundo. Es compatible con cualquier imagen del mundo. Tiene validez tanto en la época de la antigua concepción del mundo como en la época de la concepción moderna de él. Todo lugar dentro de la creación es también apropiado para estar ordenado al encuentro del hombre con Dios, sin que ningún espacio tenga prerrogativas sobre los demás y sin que sea necesaria una determinada figura del mundo. El acento está en el modo de existencia y forma de vida, no en el lugar del cielo. El dogmático Pohle expresa este hecho de la manera siguiente (*Lehrbuch der Dogmatik* I, página 740): "Aunque no es dogma eclesiástico que haya que entender el cielo y el infierno como lugares (en lugar de entenderlos como meros estados), y aunque la futura resurrección de los cuerpos lleve con necesidad a esta idea, las indicaciones exactas de los lugares en que puedan encontrarse el cielo y el infierno no pueden ser vistas como algo perteneciente a la sustancia de la fe."

Sin embargo, aunque se puede decir que donde está Dios está también el cielo, quien participa de la forma de vida celestial está vinculado al espacio. Pues el alma del hombre, sobre todo del hombre que existe corporalmente después de la resurrección de los muertos, no es omnipresente. El hombre salvado que participa del modo de existencia celestial no estará sometido, como en la vida de peregrinación, a las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, está limitado a un determinado espacio. Es difícil entender el modo de esta vinculación al espacio. Se puede decir, sin duda, que Dios asigna a los espíritus de los difuntos un determinado espacio para la realización de su modo de vida. Lo mismo que los ángeles tienen un campo de acción limitado. Se puede pensar que la comunidad de los bienaventurados está vinculada para su vida comunitaria a un lugar y en cierto modo a un campo de estancia y de acción. Pero no podemos demostrar esa opinión. La espacialidad vale naturalmente en mucha mayor medida para los hombres glorificados desde la resurrección.

Como la cuestión de dónde está el cielo no puede ser contestada, se pospone también en importancia a la cuestión de qué es el cielo. Pues la Sagrada Escritura describe el cielo más como una forma determinada y perfecta de existencia humana que un lugar determinado. Lo llama reino de Dios, vida eterna, vida dada por Dios, paz sin tormento, salvación eterna, alegría y corona de la

gloria, banquete con Dios, banquete nupcial, herencia de Cristo, luz y descanso, contemplación de Dios. Cuando usa expresiones espaciales pueden ser reconocidas como imágenes. Cuando San Pablo habla, por ejemplo, una vez de la luz inaccesible en que Dios habita y la llama tercer cielo (*II Cor.* 12, 2) habla con el lenguaje de la apocalíptica judía. Usa imágenes temporales para expresar lo inefable de su fe y de su experiencia.

El cielo es, por tanto, una determinada vida, una determinada forma de existencia. Llegar al cielo significa, como hemos dicho, tanto como llegar a Dios. Pero como el hombre sólo puede llegar a Dios cuando Dios viene a él, tomando la iniciativa, con mayor derecho podemos llamar al cielo llegada de Dios al hombre, instauración del reino de Dios, del reino de la verdad y del amor en el hombre. Está en el cielo aquel en quien la verdad, la santidad y justicia personales se han impuesto con tal perfección que todo el hombre está dominado y transformado por ellas.

La cuestión de qué es el cielo sólo puede responderse, según eso, respondiendo a la cuestión de qué es Dios. En ello se ve que el cielo es en definitiva un misterio impenetrable, "ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado a los que le aman" (*I Cor.* 2, 9). Si intentamos, por tanto, explicar la revelación neotestamentaria de la forma de vida del cielo, sólo podemos hacerlo conscientes del profundo carácter del misterio de lo que tratamos de explicar. Alcanzamos un camino para la explicación no sólo en las sobrias indicaciones que la revelación nos da sobre la forma de vida del cielo, sino, puesto que el cielo es el supremo desarrollo de la unión con Dios en esta vida, por la descripción que la revelación nos hace de la existencia y vida de los cristianos durante la vida de peregrinación. La forma de vida celestial es fundada en los días de peregrinación. El cielo es la manifestación y suprema maduración de lo sembrado en la tierra, pero oculto hasta el día de la muerte. Según la Sagrada Escritura, el reino de Dios instaurado por Cristo en el hombre y la vida divina con él regalada son a la vez presentes y futuros en los días de la peregrinación. El reino de Dios está presente en el hombre en cuanto escondido y es futuro como bien patente y manifiesto.

APARTADO 3.º

EL CIELO COMO PLENITUD DE LA GRACIA

1. *Carácter oculto de la gracia.*

El cristiano vive ya dentro del mundo en el reino, bajo el imperio de Dios. Pues está dominado por Cristo iniciador y heraldo del reino de Dios. No es su yo, sino el yo de Cristo quien vive en él (*Gal. 2, 20*). Cristo tiene poder sobre tal hombre; éste está en la órbita de la muerte y resurrección de Cristo. Existe en el campo de acción del amor y de la santidad que aparecieron en la historia en Cristo mismo. Ha sido, por tanto, recreado para la verdadera santidad y justicia. Desde Cristo glorificado fluye hasta él el Espíritu Santo para penetrarlo y dominarlo totalmente. Por medio de El es enviado el amor de Dios al cristiano. El cristiano está sellado con el Espíritu Santo y marcado, por tanto, como propiedad de Dios, el Señor, verdad y amor dominadores. En él actúa el Espíritu Santo como nuevo principio vital. Por Cristo en el Espíritu Santo está el Padre presente en el cristiano, que se apodera de él y lo domina.

El reino de Dios significa para los hombres participación en su vida divina. Ya durante los días terrenos de la peregrinación tiene, por tanto, vida imperecedera. Quien tiene al Hijo tiene la vida eterna. Como Cristo mismo es la indestructible vida celestial, del unido a El se puede afirmar que también ha sido transplantado al cielo (*Eph. 1, 20*). Pero la vida celestial está todavía oculta. El reino de Dios no se ha impuesto todavía del todo. Por eso la vida concedida al cristiano durante la vida de peregrinación, su salvación y justificación, su alegría y paz son todavía objeto de esperanza. Los cristianos están ya unidos con Cristo, pero todavía no se ha revelado lo que serán (*I Io. 3, 2*). Están seguros de la presencia de Dios por la fe y no por la visión. Hacia este estado se mueven sólo en la esperanza.

La esperanza se cumplirá cuando Cristo se muestre en su gloria (*Col. 3, 4*). Cuando esto ocurra se acabará el camino de peregrinación. Al morir el hombre llega a la casa del Padre (*Io. 14, 2*). Allí tiene preparada una morada. Mientras no está allí está de

camino. Cuando llegue estará en la meta, en casa, en la patria, no en el extranjero ni en tiendas (*II Cor.* 5, 4). Aquí se queda ya. La casa del Padre no es una construcción provisional que sirve para una corta estancia, sino una habitación permanente para la familia de los hijos de Dios que vuelven de una peregrinación. En esa casa sólida y ajustada para la eternidad vivirán con el Padre una vida alegre de comunidad. Para esta vida han sido predestinados por Dios (*Mc.* 10, 40; *Mt.* 25, 34; 41; cfr. § 214). Es lo último y supremo que tratan de alcanzar peregrinando. Más allá de ello no hay camino ni esfuerzo, porque no hay nada. También en la imagen de la cosecha, usada por Cristo (*Mt.* 13, 24-30) se expresa que la vida del cielo significa plenitud definitiva. La cosecha es la meta, el fin del crecimiento, y maduración. Las gavillas maduras en los graneros son una imagen de la plenitud que el cristiano alcanza en el estado del cielo.

2. *Relación y diferencia entre el cielo y la vida de gracia en la tierra.*

Hay, pues, entre la vida de la época de peregrinación y la vida divina del cielo *una íntima relación* y a la vez *una gran diversidad*.

a) La *relación* está atestiguada en aquellas palabras de Cristo: "Si conocieras el don de Dios..., el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed, que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna" (*Io.* 4, 10-14). La *diferencia* es atestiguada en los contrastes siembra-cosecha, extranjero-patria, tienda-casa, ocultación-revelación. Esta relación puede ser comparada con la que hay entre la bellota y la encina. Pero al hacer esta comparación hay que cuidarse bien de ver el cielo como una continuación orgánica de esta vida. Entre la vida de peregrinación y la vida en casa del Padre hay más diferencia que entre la bellota y la encina. El cielo no crece ni nace de esta vida, sino que es concedido gratuita y libremente por Dios. Es Dios quien obra la transformación que convierte en celestial la forma terrestre de vida. A pesar de la relación, el acento está en la diferencia. Podemos comparar el proceso y sus términos a lo que ocurre entre la oruga y la mariposa; en la oruga no puede adivinarse la levedad y variedad de colores de la mariposa. La diferencia es mayor que

la semejanza. Por eso nos es imposible imaginar la vida futura. El cielo es un *misterio*; sólo nos ha sido revelado en imágenes y metáforas y sólo en símbolos podemos hablar de él. Todas nuestras afirmaciones sobre el cielo no tienen más que valor analógico (cfr. §§ 7 y 37). Las diferencias no son tan grandes que, como dice la filosofía idealista, desaparezcan el ser personal del hombre o la relación de la vida del cielo con la vida de la tierra.

b) La *diferencia fundamental* consiste en que la vida del cielo transforma y penetra el ser total del hombre hasta su hondón y en todos los ámbitos, de forma que en ella puede verse inmediatamente la semejanza a Dios. En el estado de revelación y potencia ocurren en especial la unión con Cristo, la participación en la vida trinitaria de Dios y la inflamación e iluminación del yo humano por la verdad y amor divinos que llamamos gracia santificante. La descripción analógica del cielo implica, pues, la descripción de la comunidad de los hombres con Cristo y con Dios trinitario.

APARTADO 4.º

EL CIELO Y LA RESURRECCION

La vida celestial, en su forma definitiva, no es sólo vida del espíritu, sino que es además vida de la *realidad del cuerpo*. Presupone, por tanto, la resurrección de los muertos. El estado intermedio entre la muerte de cada uno y el día del juicio universal no es, por tanto, la plenitud definitiva, porque falta el cuerpo en la vida de la persona espiritual. Al estudiar la vida celestial que los bienaventurados hacen antes de la resurrección de los muertos no puede olvidarse la ordenación del alma al cuerpo y su re-unión con el cuerpo glorificado.

§ 309

El cielo en cuanto vida con Cristo

APARTADO 1.º

IMPORTANCIA DE LA UNIÓN CON CRISTO

La existencia del cristiano está caracterizada por el hecho de que vive “en Cristo” y Cristo vive “en él”. La “in-existencia” de Cristo en el hombre y la del hombre en Cristo no significa—ya lo hemos dicho—la presencia espacial, sino la presencia dinámica de Cristo. El justo es dominado por Cristo; vive bajo el poder y la acción de Cristo muerto y glorificado. El hombre tiene conciencia de su unión con Cristo por la fe y no porque la vea. Cristo está cerca de él, pero él no lo ve.

La vida del cielo consiste, en cambio, en que el unido a Cristo contempla al Señor inmediatamente y es directamente consciente de su unión con El. El justo, en el cielo, contempla la faz de Cristo, que fué antes la ley de su vida, con quien bebió el cáliz de la pasión, a quien se entregó obediente y confiado sin verlo cara a cara. En el cielo se cumple esa enorme esperanza. Podemos comparar la fuerza real de este hecho, a lo que para nosotros representa el primer encuentro con una persona a quien amamos desde hace mucho sin conocerla y que llena y supera todas nuestras esperanzas. Cristo no es sólo indicador del camino de la salvación; es el contenido de ella. La proximidad de una persona puede significar para nosotros iluminación y color. Cristo es mucho más de lo que un hombre puede ser para otro; es completamente distinto de todos los demás porque en El vuelve el Padre hacia nosotros sus ojos amorosos; puede, por tanto, llenar todas las esperanzas del amor y satisfacer las mayores exigencias del espíritu. No hay peligro de que desilusione a quien se une a El.

APARTADO 2.º

TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

1. *Visión de conjunto.*

Según la *Escritura*, la comunidad con Cristo es la suma de plenitud y felicidad, y la lejanía de El, el extremo de la desventura. Donde El está, está el paraíso (*Lc.* 23, 43). La última oración del diácono Esteban es la petición de ser recibido en la comunidad de vida con el Señor (*Act.* 7, 59). Estar en el cielo significa estar con Cristo (*Jo.* 14, 3); El es Vida, Pan y Verdad. Los pecadores, en cambio, tendrán que oír: “no os conozco” (*Mt.* 7, 23; 25, 12; *Lc.* 13, 25), es decir, no quiero saber nada de vosotros. El infierno consiste en no vivir con Cristo. La salvación y desgracia de los hombres se realiza en las palabras del Señor: “venid conmigo” y “apartaos de mí”.

Estar siempre con el Señor es para San Pablo la más alta meta del anhelo (*I Thess.* 4, 17; *II Thess.* 2, 1; *Rom.* 6, 23; *Phil.* 4, 19; *Col.* 3, 2-4). La venida del Señor significa para el hombre la plenitud de la salvación (*Col.* 3, 4). San Pablo llama a la unión con Cristo en esta vida existir-en-Cristo, mientras que a la unión con El en la otra vida la llama existir-con-Cristo (*Phil.* 1, 23; *I Thess.* 4, 18; 5, 10; *II Cor.* 13, 4). Cfr. § 182.

Si la vida terrena está caracterizada por el hecho de que el hombre es dominado por Cristo, la llegada de Cristo en la muerte es la realización del perfecto dominio de Cristo. Este dominio significa superioridad sobre la muerte y el pecado, sobre el dolor y la caducidad, plenitud y hartura de verdad y de amor. Quien está dominado por Cristo logra también sobreponerse a la angustia y al dolor, a la caducidad y a la muerte; se convierte también en dominador. La vida celestial significa participación en el señorío de Cristo. Los justos son los co-dominadores con Cristo (*II Tim.* 2, 12). Serán señores al participar del señorío de Cristo, cuya esencia es caracterizada en la *Escritura* con la palabra “Kyrios”, con la enfática denominación “el Señor”.

Como la muerte, que es el enemigo del hombre, es a la vez el tránsito hacia esa plena comunidad con Cristo, San Pablo la saluda como a un amigo. Desde la cárcel de Roma escribe a los Filipenses

que lo que espera es que Cristo sea glorificado como siempre en su cuerpo por la vida o por la muerte. "Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia. Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros" (*Phil.* 1, 21-24).

El hombre que encuentra a Cristo cara a cara se da cuenta de que Cristo le da todo lo que anhela su corazón; en El encuentra la imagen del hombre perfecto, porque su ser humano está configurado por su persona divina y glorificado por la gloria de Dios. El es la imagen que el hombre busca en la tierra sin encontrarla. El justo vive en Cristo la experiencia de que lo terreno erañ las sombras cuya realidad es Cristo (*Col.* 2, 17). Cristo es la verdadera vida, el verdadero pan, la verdadera luz, el verdadero camino (*Io.* 14, 6). También en su vida de peregrinación pudo saber que Cristo es la Vida, el Pan, la Luz, la Verdad y el Camino, pero en esta vida no pueden ser directamente experimentadas estas funciones de Cristo. El justo, en cambio, reconocerá inmediatamente que Cristo es el Pan y la Vida, la Luz, la Verdad y el Camino.

2. Particularidades.

a) Vamos a intentar explicar en particular la significación de Cristo para la vida eterna expresada en las imágenes dichas. Cristo es el pan, el verdadero y propio pan (véanse las explicaciones de Tillmann y sobre todo de Bultmann sobre *Io.* 6, 1 y sigs., y además el comentario de Josef Schmid a *Mc.* 6, 32-44, a 8, 1-9, a *Lc.* 9, 10-17, a *Mt.* 14, 15-21 y 14, 32-39). El pan terreno sirve para la conservación y seguridad de la vida terrena. Sólo puede cumplir esta función transitoriamente, de forma que hay que comer pan continuamente para no morir. Pero incluso el mejor pan terreno no puede alimentar para siempre la vida ni puede evitar para siempre la muerte. Incluso la vida mejor alimentada cae alguna vez en la muerte. El pan terreno sólo puede dar vida perezosa y de modo transitorio. Pero sobre todo ni siquiera el pan más alimenticio puede calmar la más íntima y profunda hambre del hombre, el hambre del corazón y del espíritu. El hombre puede engañar ese hambre, pero no puede saturarla definitivamente con nada terreno. De ello procede su eterno desasosiego y por eso se

precipita de unas cosas a otras y persigue hacendoso y activo lo que parece prometer su saturación. Tiene que experimentar que todos los intentos de encontrar saturación en lo terreno fracasan. La vida humana está caracterizada por un hambre continua. Durante la vida de peregrinación el hombre sólo puede vivir en el modo del anhelo. Entonces da Cristo la promesa de que lo que promete y no puede cumplir el pan terreno lo puede conceder El, la vida eterna. Cristo se llama a sí mismo el pan inmortal para la vida inmortal. Invita a llegar a El a los hambrientos y sedientos, prometiéndoles refrigerio. (*Mt.* 5, 6; 11, 28; *Io.* 7, 37; 4, 14; 6, 35.) Los saturados, los autosuficientes, los satisfechos de sí mismo no serán invitados por El, porque creen que no necesitan pan.

No sólo explicó con palabras esta su significación para los hombres, sino que la representó en símbolos. Invitó a comer a las turbas que lo seguían y las alimentó pródigamente (*Mt.* 8, 1-9). Aquella comida sirvió, en primer lugar, para saturar su cuerpo. Pero ésta no era la última ni la principal intención de Cristo. De otro modo el acontecimiento no habría sido más que un incidente insignificante en la historia humana. Y ¿qué significación puede tener el hecho de que una vez fueran invitados a comer unos miles, cuando continuamente están muriendo de hambre millones y millones de hombres? Aquel acontecimiento tuvo una importancia que trasciende ampliamente la superación de la momentánea necesidad. La saturación de aquella tarde era imagen de otra saturación eterna. El pan repartido entonces era imagen de otro pan que no se hace ni puede ser preparado por hombre, sino que llega del cielo y sólo puede ser concedido por Dios. En aquella hora vespertina se descorrió por un momento el telón que separa lo terreno y ultraterreno, de forma que pareció que el hambre insatisfecha y continua era por un momento superada por un estado de saturación.

En el mundo que resuena de los gemidos de los hambrientos se necesita una fuerte garantía de que algún día llegará una época de plena saturación, cuando al hombre no le parecerán charlatanería las palabras dichas sobre este tema. Por eso Cristo no se contenta con las palabras, sino que añade una acción simbólica. Por eso no se contenta con una acción única, sino que repite el símbolo (*Mt.* 15, 32-39; *Mc.* 8, 1-9; *Mt.* 14, 13-21; *Mc.* 6, 32-44; *Lc.* 9, 10-17; *Io.* 6, 1-14). Los hambrientos y sedientos no deben desesperarse, sino que deben esperar el milagro del pan del Señor y creer que su promesa de que un día calmará el hambre es fide-

digna. Una vez se necesitó tal manifestación del futuro. "Una vez necesitamos el milagro, ciegos de nosotros." Esa vez única tiene que bastar. Los cestos que pudieron llenarse con el pan sobrante después de la comida son signos de que Cristo no da alimento escaso, sino sobreabundante.

Lo que representó simbólicamente en aquella invitación lo realizó provisionalmente en la Eucaristía. En ella se ofrece a los suyos como pan inmortal para la vida inmortal. En todo banquete recibe el hombre el amor de Dios creador. Pero en la Eucaristía recibe corporalmente el amor aparecido en Cristo. Pero también en la Eucaristía se regala el Señor a los suyos sólo entre los velos del signo. Sin embargo, esta entrega está ordenada a la entrega en que se dará a los suyos manifiestamente, cuando descubra su rostro. El banquete eucarístico hace a los hombres capaces del banquete celestial. Allí se entregará Cristo en un acto continuo de ofrecimiento de forma que los hombres podrán recibirlo continuamente. Continuamente serán refrigerados por El. De El recibirán vida impercedera eternamente floreciente e inmarchita. El banquete celestial del pan celeste calmará perfectamente el hambre del hombre. Cristo concederá a los hombres en aquella forma de vida lo que el pan terreno no puede darles. Se lo concederá de modo perfecto. Por eso todo pan terreno es símbolo del Señor y todo banquete terreno es preludeo del banquete celeste y toda preparación terrena del pan demostración de la preparación del pan celeste por Cristo.

El encuentro con Cristo en el modo celestial de existencia no es un acontecimiento único y en seguida acabado, sino continuo y duradero. Por eso el refrigerio de ello derivado es un acontecimiento continuo. Por eso en el cielo ocurre continuamente un banquete, ya que el Señor se regala continuamente a los suyos y ellos lo reciben ininterrumpidamente. Por eso los celestiales están siempre saturados y a la vez abiertos sin pausa al torrente del amor.

b) Con la promesa del pan está estrechamente relacionada la promesa de la vida. En ella se dirige Cristo al hambre de vida de los hombres. La palabra vida es una palabra mágica que fascina a cualquiera. El hombre tiene hambre y sed de vida, y de vida creciente (Tillmann y Bultmann sobre *Io. 14, 6*). Sin embargo, el hambre de vida no puede ser saturada en la tierra, ni por riquezas, ni por el trabajo y el éxito, ni por el placer y la alegría, ni por el amor terreno o la profesión, ni por el dinero o los nego-

cios. Pues el corazón humano es insaciable. Tendría que desesperar, si sólo existieran las posibilidades de vida de esta tierra. Y en esta situación clama Cristo: "Conservad vuestras grandes exigencias, aunque no puedan ser satisfechas por nada terreno. Yo las satisfaré. Pues Yo soy la verdadera y propia vida." Todo lo que llamamos vida no es más que reflejo de la vida que nos sale al paso en Cristo. Pues en El nos sale al paso una vida abundante y segura. Estas dos propiedades faltan a la vida creada, que es pobre y perecedera. A diferencia de ella, la vida que Cristo ha recibido del Padre y que en consecuencia lleva en sí mismo (*Io.* 5, 26) es una vida de plenitud y de fuerza. Cristo es propiamente la riqueza absoluta de vida y el poder indestructible de existencia. La caducidad no tiene acceso posible a esta vida de plenitud y seguridad. De esta vida se ha hecho partícipe el cristiano (*Io.* 3, 15. 36). San Juan y San Pablo dan testimonio de ello en innumerables textos. La liturgia habla incansablemente de esa vida. Para convencerse de ellos hay que leer los textos de las celebraciones eucarísticas o la liturgia del sábado santo. Pero esta vida está oculta durante la época de peregrinación. Ahora parece que es débil (*Col.* 3, 3). Pero es más fuerte que la muerte. Quien participa de esta vida sigue viviendo después de la muerte. La muerte ayudará incluso a su última irrupción.

Sólo mediante la unión con Cristo alcanza el hombre esta vida indestructible. Cristo es la vid desde la que fluye la vida a los sarmientos (*Io.* 15, 1 y sigs.). La vid es el árbol de la vida. Cristo es el origen de la verdadera y auténtica vida. El mito sueña con un árbol de la vida. Lo que sueña el mito es en Cristo realidad. El mundo no puede satisfacer los anhelos de vida del hombre. Sólo Cristo puede dar vida inmortal, porque en El apareció en el mundo la vida de Dios (Bultmann). Cristo satura, por tanto, el hambre de vida de quien se une a El en la forma celestial de existencia. La forma celestial de existencia significa que la vida abundante e inmortal de Cristo llena el yo humano.

c) A la palabra de la vida se une la palabra de la luz. Cristo es la verdadera luz (véase art. *Licht* en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 55 y sigs.). Como tal vino al mundo, para ahuyentar la noche de las tinieblas y del error, de la incredulidad y del pecado (*Io.* 1, 1-9; 3, 19 y sigs.; 8, 12; *II Cor.* 4, 4; *Hebr.* 6, 4; 10, 22). Toda luz terrena es imagen de la luz que es Cristo. La luz ilumina, es la iluminación del mundo. Cuando el mundo está

iluminado el hombre puede orientarse. Ve los caminos y las metas. Ve también las dificultades y peligros del camino. Sin embargo, toda la luz de la tierra no puede ahuyentar la oscuridad para siempre. Es demasiado débil para ello. Continuamente dominan las tinieblas. Incluso el sol más claro no puede más que ahuyentar la oscuridad por unas horas. Pero sobre todo sólo puede ofrecer al hombre la orientación que necesita para moverse corporalmente dentro del mundo. Pero no puede dar la iluminación que el hombre necesita para entenderse a sí mismo, para comprender los caminos del espíritu y del corazón y sus propios fines. Pero precisamente eso es lo que anhela el yo humano. Para esa iluminación necesita otro sol. Le es concedido al hombre por el conocimiento y por el amor. Pero el conocimiento terreno sólo puede dar al hombre una comprensión de sí mismo dentro de los límites del mundo. También éste puede ser grande y hacerlo feliz. Pero mientras persevera en esa exclusiva comprensión de sí mismo, mientras sólo tenga esperanzas terrenas está apresado en el círculo de la existencia terrena. Por muy amplia y poderosa que sea, el hombre la siente como prisión, de forma que mientras vive únicamente como creyente en el mundo existe en una consciente e inconsciente angustia y desesperación (E. Spranger, *Weltfrömmigkeit*, 1942). Para existir verdadera y auténticamente necesita puertas y ventanas que se abran más allá del mundo. Sólo Cristo puede conceder tal cosa, porque ha bajado a la historia humana desde una realidad que es distinta de la realidad del mundo y porque en su resurrección y ascensión y en su vuelta al Padre ha roto el círculo de lo terreno hacia Dios. Por El adquiere el hombre la verdadera y última comprensión de sí mismo. Cristo es, por tanto, la verdadera luz del hombre. Puede calmar la sed humana de luz. Sólo El lo puede. Pues en El irrumpió en las tinieblas de la historia humana la luz, que es Dios (*Sal.* 17, 29; 66, 2; 118, 135).

Cristo es la luz para los hombres incluso en los días de peregrinación. Continuamente es aludida en la liturgia la luz. Jubilosamente es cantada en la liturgia del Sábado Santo. El cirio pascual es un símbolo de Cristo. Al bendecirlo canta el diácono: "Regocijese la muchedumbre angélica de los cielos, celébrense con júbilo los misterios divinos y la trompeta de salvación suene anunciando la victoria de tan gran Rey. Alégrese también la tierra radiante de tan grandes fulgores, e iluminada con el resplandor del Rey eterno sienta que se han disipado las tinieblas de todo el orbe. Alégrese también la madre Iglesia, adornada con los resplandores de tan

gran luminaria, y resuene este templo con las aclamaciones de los fieles. Por tanto, hermanos carísimos que asistís a tan admirable claridad de esta santa luz, implorad conmigo la misericordia de Dios omnipotente para que El, que, sin ningún mérito mío, se ha dignado contarme entre sus ministros, infundiéndome la claridad de su luz, me conceda pregonar las alabanzas de este cirio. Por nuestro Señor Jesucristo su Hijo, que con El vive y reina en unidad del Espíritu Santo Dios. Por todos los siglos de los siglos. Así sea. El Señor sea con vosotros. Y con tu espíritu. Elevad los corazones. Los tenemos ya puestos en el Señor. Demos gracias a Dios nuestro Señor. Es digno y justo aclamar con todo el afecto del corazón y del alma y con nuestra palabra al Dios invisible, Padre omnipotente, y a su Hijo unigénito nuestro Señor Jesucristo. Quien pagó por nosotros al Padre eterno la deuda de Adán y con su preciosa sangre borró la escritura del antiguo delito. Porque empieza la celebración de las fiestas pascales, en las que se inmola aquel verdadero Cordero cuya sangre consagra las puertas de los fieles. Esta es la noche en que antiguamente hiciste pasar a pie enjuto el mar Rojo a nuestros padres, los hijos de Israel, a quienes sacaste de Egipto. Esta es, pues, la noche que disipó las tinieblas del pecado con el resplandor de la columna. Esta es la noche que, separando hoy en el mundo entero a los que creen en Cristo de los vicios del siglo y de las tinieblas del pecado, los restituye a la gracia y asocia a la santidad. Esta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo sale victorioso del sepulcro. Pues nada nos hubiera aprovechado haber nacido si no nos hubiera redimido. ¡Oh admirable dignación de tu misericordia para con nosotros! ¡Oh inestimable amor de caridad: para redimir al esclavo entregaste al Hijo! ¡Verdaderamente era necesario el pecado de Adán para que Cristo con su muerte lo borrara! ¡Feliz culpa que mereció tal y tan grande Redentor! ¡Oh noche verdaderamente venturosa, que sólo ella mereció saber el momento y la hora en que Cristo resucitó del sepulcro! Esta es la noche de la que está escrito: la noche resplandecerá como el día y la noche me alumbrará en mis delicias. La santidad, pues, de esta noche ahuyenta los pecados, lava las culpas, devuelve a los caídos la inocencia y la alegría a los tristes. Apaga los odios, dispone a la paz y humilla los imperios. Atendiendo, pues, a esta noche, recibe, Padre santo, el sacrificio vespertino de este incienso que en esta solemne oblación del cirio, elaborado por las abejas, te ofrece, por manos de sus ministros, la Iglesia sacrosanta. Mas ya

conocemos las excelencias de esta columna, en la que brilla para gloria de Dios rutilante llama.

El cual, aunque dividido en parte, comunicando su luz no sufre mengua, pues se alimenta de cera derretida que la madre abeja elaboró para sustancia de esta preciosa lámpara. ¡Oh noche verdaderamente dichosa, que despojó a los egipcios y enriqueció a los hebreos! Noche en que se une lo celestial con lo terreno, lo divino con lo humano. Te rogamos, pues, Señor, que este cirio consagrado en honor de tu nombre continúe ardiendo para disipar las tinieblas de esta noche y, aceptado en olor de suavidad, mezcle su luz con las luminarias del cielo. Hállelo encendido el lucero de la mañana, aquel lucero que no conoce ocaso, aquel que, volviendo del sepulcro, derramó clara luz sobre el género humano. Te rogamos, pues, Señor, que te dignes con incesante protección regir, gobernar y conservar a nosotros tus siervos, a todo el clero y al devotísimo pueblo, juntamente con nuestro prelado, concediéndonos días de paz en estas alegrías pascuales. Dirige también tu mirada a quienes en el poder nos gobiernan y por lo inefable de vuestra bondad y misericordia dirigid sus designios hacia la justicia y la paz, para que después de sus afanes aquí en la tierra lleguen con todo vuestro pueblo a la patria celestial. Por el mismo Jesucristo nuestro Señor, que contigo vive y reina en unión del Espíritu Santo, Dios por todos los siglos de los siglos. Así sea.”

Los que viven en la luz que es Cristo son en verdad los iluminados. (El bautismo se llamaba antiguamente “iluminación”; véase, por ejemplo, Justino Mártir, *Apología* I, 6 y sig.). Cristo les abre los ojos del corazón. Sin El el hombre es ciego. En la curación de ciegos se expresa simbólicamente que Cristo es el que trae la luz. Para los iluminados por El no volverá a ponerse el sol. Durante toda la vida terrena el cristiano es un iluminado (*I Thess.* 5, 5; *Eph.* 5, 8, 9; *II Cor.* 6, 14; *Col.* 1, 12). Pero a los mundanos y a veces incluso a sí mismo se parecerá un loco, porque construye sobre lo invisible y no puede ver las ventajas terrenas con los medios del mundano. En la otra vida sabrá que es el verdadero prudente y que el mundo, en cambio, que se creyó sabio, fué un utopista y un loco. (*Hebr.* 11, 1; *I Cor.* 1, 18-31). Se cumplió lo que San Pablo escribe a los corintios (*II Cor.* 4, 6): “Porque Dios, que dijo: “Brille la luz del seno de las tinieblas”, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo.” Véase también, *Sab.* 2, 12-23.

d) El concepto de verdad es vecino al concepto de luz. Cristo es la verdad, la auténtica y propia verdad. Stauffer (*Theologie des NT*, pág. 108) intenta explicar así lo significado: "Yo soy la verdad, dice el Logos encarnado, en *Io. 14, 6*. Nosotros sabemos o descubrimos muchas verdades. Pero aquí se habla de la verdad sin más. La razón prostituida vende sus verdades a cualquiera y complace a todas las voluntades. Pero aquí se manifiesta la verdad que no consiente coquetería alguna y exige decisión. Uno dice una verdad y su palabra vuelve vacía porque no se compromete en su verdad con todo su ser. Pero Cristo dice la Verdad y su palabra provoca una transformación, pues existe y está dispuesto a comprometerse por la verdad que proclama. Nosotros estamos maniatados e impedidos porque no queremos saber nada, de la verdad. Cristo, en cambio, es libre y liberador porque tiene la Verdad y la Verdad se revela en El; y la Verdad hace libres. Cuando el hombre atestigua algo de la Verdad se acusa a sí mismo, porque la Verdad testifica contra nosotros. Pero Cristo da testimonio de la Verdad y la Verdad da testimonio a su favor. Nosotros sólo podemos hablar de la Verdad y cuando decimos algo de ella decimos más de lo que tenemos y somos. Pero el Verbo encarnado es la Verdad. Es más de lo que dice en palabras. En nuestro mundo humano siempre aparecen por distintas partes la verdad y la realidad, pero aquí verdad y realidad son una misma cosa."

El sentido más profundo del concepto de verdad se nos manifiesta, sin embargo, cuando la entendemos como la realidad divina revelada por Cristo. La verdad (*a-letheia*) es la realidad de Dios desvelada, no oculta (Tillmann y Bultmann, *Comentario a Io, 14, 6*; véase también Quell y Bultmann, artículo *Aletheia*, en el *Kittels Wörterbuch zum NT*, I, 233-251). Dios, que vive en luz inaccesible (*I Tim. 6, 16*), se nos ha hecho accesible en Cristo. En Cristo podemos ver y tocar al Padre (*Io. 14, 9* y sig.). Pero durante la vida terrena del Señor la realidad de Dios en El accesible estaba a la vez oculta. Se reveló entre velos. El encuentro con Cristo en el modo de existencia celestial significa que son descorridos todos los velos. Entonces encuentra el hombre la realidad de Dios, hecho accesible en Cristo, con toda su gloria manifiesta. Le es ofrecida por Cristo. El hombre puede acogerla en sí, y se llenará de ella. Así se calmará la sed humana de realidad. Ninguna otra cosa puede calmarla perfectamente.

El encuentro con Cristo en el modo de existencia celestial significa, por tanto, la satisfacción definitiva y perfecta del hambre de pan, de vida, de realidad.

3. *El cielo como configuración con Cristo.*

Este perfecto encuentro con Cristo completa también la cristiformidad del hombre celestial. El cristiano es configurado a imagen de Cristo. Es una imagen del Señor encarnado y glorificado (*Rom.* 8, 29). Quienes han sido bautizados en Cristo se revistieron de Cristo (*Gal.* 3, 27). Se revistieron el vestido de su gloria. Al pecar los hombres perdieron el vestido paradisiaco de la inocencia, de la incorruptibilidad y de la justicia. Expresión visible de su interna desnudez fué el hecho de que a los primeros hombres se les abrieron los ojos y vieron y sintieron que estaban desnudos. Trataron de cubrir su desnudo cuerpo e inventarse un sustitutivo de lo perdido. Pero sus vestidos terrenos no pueden devolver el esplendor del vestido paradisiaco perdido en la caída. Pueden dar protección contra los peligros externos; también pueden ayudar al hombre a aparecer decentemente en la comunidad humana y a la vez a guardar su secreto personal; pueden expresar honorabilidad y honradez, pero no pueden concederle lo que en último término busca consciente o inconscientemente en todos los vestidos terrenos que lleva: el revestimiento con el esplendor y la gloria de Dios, con la inocencia y la santidad. En el bautismo el hombre vuelve a ponerse de nuevo el vestido que llevó y perdió en otro tiempo, la radiante túnica de la gloria de Dios. El bautizado está revestido de la gloria de Cristo resucitado. Con ese vestido es un hombre nuevo (*Col.* 3, 9; *Rom.* 13, 14). Tal vestido es signo de su nuevo estado, de su pertenencia a la familia y a la casa de Dios (*Io.* 14, 2), pero durante la vida terrena tal vestido es invisible. Se hará visible en la vida celestial. Entonces se revelará que el hombre perfecto lleva un vestido de gloria. Todos los vestidos terrenos son imagen del futuro revestimiento de gloria, que será la perfecta expresión de su ser. Con él será apto para la sociedad de los invitados al banquete de boda (*Mt.* 2, 11), pues está totalmente sumergido en el esplendor de Cristo glorificado. “Todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el espíritu del

Señor" (II Cor. 3, 18; cfr. 5, 4; E. Peterson, *Theologie des Kleides*, en *Benediktinische Monatschrift*, 16 (1934), págs. 347-356). Véase vol. V, § 182.

APARTADO 3.º

TESTIMONIO DE LOS PADRES

También *en tiempo de los Santos Padres* es considerada la comunidad con Cristo como elemento esencial de la vida del cielo. Según San Ireneo, todos los justos se alegran de ver a Cristo. Por El poseen la vida inmortal. El es su paz y su fuerza. El irradia el esplendor del Padre y ellos, al vivir con El, están inmersos en ese esplendor. Lo mismo que los que están a la luz participan de su esplendor, quienes contemplan a Dios en Cristo, están en Dios y participan de su gloria. San Hipólito describe a Cristo como árbol de la vida. Quienes quieran gozar de esta vida, pueden gozar de ella para siempre ante la faz del Padre y en compañía de Adán y de todos los justos. Según San Clemente de Alejandría, los justos gozan de la visión de Dios; les es concedida por medio de Cristo, que reina sobre ellos. Orígenes dice que Cristo subió al cielo para prepararnos el camino. Allí viviremos con El en la clara luz de Dios. En el cielo gozaremos del sosiego propio de la felicidad contemplando perfectamente al Logos. Según San Cipriano, el cielo es la vida en el reino de Cristo, la convivencia con El y con el Padre. Ser llamado al cielo significa ser llamado a la gloria con Cristo. San Juan Crisóstomo ensalza la muerte, porque une a los santos con Cristo.

APARTADO 4.º

DIFERENCIA DE RANGO ENTRE CRISTO Y EL HOMBRE GLORIFICADO

Por íntima que sea la unión de los justos con el Señor glorificado, no desaparece la *diferencia de rangos*. No puede desaparecer, porque Cristo sigue siendo el Señor y los justos siguen dependiendo de El (Lc. 19, 25; Mt. 25, 37-44). Incluso en el cielo estarán a su servicio (Mt. 24, 47; 25, 21-23).

El vidente del Apocalipsis contempla cómo se adora a Cristo a la vez que al Padre. "Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. Vi un

ángel poderoso, que pregonaba a grandes voces. ¿Quién será digno de abrir el libro y soltar sus sellos? Y nadie podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ni verlo. Yo lloraba mucho, porque ninguno era hallado digno de abrirlo y verlo. Pero uno de los ancianos me dijo: No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David para abrir el libro, y sus siete sellos. Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba sentado en el trono. Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. Cantaron un cántico nuevo, que decía: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios los hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra." Vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de 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 debajo de 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. Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron" (*Apoc.* 5, 1-14). La adoración del Cordero, descrita aquí en símbolos e imágenes, se hace de forma ascendente. Primero, caen los cuatro seres celestes ante el Padre y el Cordero, en cuya muerte de cruz la historia alcanzó su punto culminante y decisivo y en quien serán resueltos sus enigmas al fin de los tiempos; los cuatro adoran y cantan su himno de alabanza entre el sonido de las arpas y el olor del incienso. Se arrodilla después el incontable ejército de las legiones celestiales y finalmente la creación entera canta el "amén", cuyo eco es escuchado por los ancianos en adoración. Cfr. H. Lilje, *Das letzte Buch der Bibel*, 1940, 105-106; J. Sickenger comenta también el texto citado.

En el canto de alabanza de los justos se cumple y culmina el himno que los cristianos ofrecen al Señor en esta vida. En este mundo lleno de señores y dioses celestes y terrestres, el cristiano no reconoce más que un Dios y Señor (*I Cor.* 8, 6). El ejército de los fieles invoca su clemencia en "Kyrie eleison" sin verlo, mientras que los mundanos pueden verle y señalar sus señores y dioses. El grito de salvación dirigido al Señor logra en el cielo su máxima intensidad, porque el Señor se revela a los suyos y los suyos le ven como el "amén", como el "sí" de Dios a sus vidas, a su alegría, a su salvación. A la clara luz de la contemplación pueden ensal-

zarle como a única garantía de su propia existencia y de la verdadera vida, como a único fundamento de la verdadera humanidad (*Apoc.* 3, 14). A El sólo es debida la gloria y alabanza por toda la eternidad.

APARTADO 5.º

CRISTO COMO MEDIADOR

Cristo es el verdadero y auténtico camino. Lo que todo camino significa pero no puede conceder, Cristo lo concede. Durante la vida terrena los hombres recorren muchos caminos. Pues muchos caminos invitan a ser recorridos, caminos del cuerpo y caminos del espíritu y del corazón. Los hombres recorren las calles porque esperan llegar por ellas a la meta que su corazón anhela. Cuando un camino engaña porque es falso, el hombre recorre otro. Pero en definitiva tiene que reconocer que todos los caminos de la tierra son callejones sin salida. Ninguno lleva más allá del mundo. Se interrumpen donde termina lo terreno y vuelven de nuevo sobre sí mismos. Hacen un círculo. Pero el corazón humano anhela una realidad distinta de todas las realidades de la experiencia y que está más allá del mundo. Sin embargo, el hombre no puede encontrar ningún camino hacia ella. En esta situación se oyen las palabras del Señor: "Yo soy el verdadero camino." Cristo es el verdadero camino porque conduce hasta donde ningún otro camino puede conducir y hasta donde el hombre tiene que llegar, sin embargo, para alcanzar la meta de su anhelo. Cristo no es sólo el indicador ni sólo el maestro de quien el hombre puede saber hacia dónde va el camino, sino que es el camino mismo que tiene que recorrer (*Io.* 14, 1).

Cuando Cristo dice que El es el camino no se trata de una mera información, sino de una invitación. Llama a los hombres a seguir el camino que es El mismo. El hombre sigue esta invitación cuando se dirige a Cristo en la fe. Mientras se une a Cristo en la fe no puede ver patentemente el carácter de camino de Cristo. Pero en la vida celestial el hombre sabrá inmediatamente que en Cristo puede apoderarse de la realidad que anheló poseer. En Cristo puede poseer continuamente la realidad del Padre mismo. Cristo lo lleva al Padre. El es el Hijo que tiene derecho a

disponer de la casa de su Padre. Puede llevar a los unidos con El a la casa del Padre sin tener que temer que El mismo o éstos sean rechazados por el Padre. Invita a sus amigos al banquete amistoso y solemne en la mesa de Dios sin que El o los invitados tengan que preocuparse ni temer que el Padre los aparte de la mesa (*Io.* 14, 2; *Mt.* 25, 1-12; 22, 1-14; *Lc.* 13, 25; 22, 29). Hace aún más y El mismo lo sirve en el banquete celestial (*Lc.* 12, 37; *Id.* 13, 1-17; *Mt.* 20, 28; *Lc.* 22, 26; *Mr.* 10, 45). Mediante ese servicio les regala continuamente el amor del Padre y con ello la bienaventuranza de ser amados y poder amar. Es el mayor servicio que puede hacerse a un hombre (J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1937, págs. 83-88). Les permite participar de su reino (*Lc.* 22, 28-30), de su libertad de las formas transitorias y perecederas de esta tierra, de su vida de gloria (cfr. § 182).

El encuentro celestial con Cristo es, por tanto, un encuentro con el hermano y con el Señor, que por su parte se realiza como continuo encuentro con el Padre.

San Cipriano describe el cielo desde este doble punto de vista de la manera siguiente: "Cuando muramos entraremos a través de la muerte en la inmortalidad, y no puede seguir la vida eterna si antes no se nos ha concedido partir de aquí abajo. Esto no es ninguna desaparición para siempre, sino sólo un paso y un tránsito hacia la eternidad después de haber transcurrido la vida temporal. ¿Quién no se apresurará hacia lo mejor? Y ¿quién no deseará ser transformado y transfigurado lo antes posible a imagen de Cristo y de la gloria de la gracia celestial, como dice el Apóstol San Pablo? Que tendremos esas propiedades lo promete también Cristo, el Señor, cuando ruega por nosotros que estemos con El y podamos alegrarnos con El en la morada eterna y en el reino celestial. Quien quiera llegar a la sede de Cristo, a la gloria del reino celestial no puede entristecerse y lamentarse, sino que tiene que manifestar sólo alegría en razón de la promesa del Señor y en razón de su fe en la verdad de este su viaje y traslación" (*Sobre la inmortalidad*, núm. 22; *BKV* I, 250 y sig.).

Según esta descripción el cielo no es primariamente una posesión objetiva, sino un encuentro personal, un encuentro de amor perfecto y bienaventurado. La participación en la vida del Señor implica la participación en la vida trinitaria de Dios.

§ 310

El cielo, contemplación inmediata de Dios

La unión con Cristo funda la comunidad de vida con el Padre celestial. Sólo cuando el hombre está ante la faz del Padre ha llegado ya adonde debía. Cuando puede contemplar la faz del Padre celestial, puede contemplar la faz de la Verdad y del Amor.

APARTADO 1.º

EL CIELO COMO BANQUETE

La *Escritura* suele dar testimonio de la unión celestial con Dios bajo el símbolo del *banquete*. Cristo usa el símbolo con múltiples variaciones. Unas veces habla de la gran cena de un hombre rico (*Lc.* 14, 16-24), otras de la cena que el Señor que vuelve a casa ofrece a su servidumbre (*Lc.* 12, 37), otras de un banquete solemne de los pueblos que llegan desde todos los confines de la tierra (*Lc.* 13, 29; *Mt.* 8, 11), otras del banquete nupcial de la gente humilde y otras del banquete de una boda de reyes (*Mt.* 25, 1-12; 22, 1-14).

En todas las ocasiones revela Cristo, bajo símbolos y metáforas, la íntima y familiar comunidad entre Dios y los bienaventurados. Los compañeros de banquete forman una comunidad fraterna. Todos los banquetes terrenos son precursores del banquete celestial, en el que Dios, a pesar de ser el Señor, se sentará entre los invitados como entre iguales y amigos. Se sentará frente a ellos y no será un estar-juntos callado y mudo, sino un vivo *diálogo*.

Esta comunidad es *f fuente de alegría*. El banquete que Cristo usa como símbolo de la inefable comunidad con Dios, es un banquete de fiesta o un banquete de amigos. Aparece especialmente clara esta relación en el símbolo del banquete nupcial. El banquete de bodas es la fiesta más solemne en la vida del hombre sencillo. Se hace generosamente y se ofrece comida abundante (*Mt.* 22, 4) y vino hasta saciarse (*Jo.* 2, 1-11). El hecho de que en las bodas de Caná

sobren muchas ánforas de vino, simboliza la pródiga abundancia que habrá en el banquete nupcial del cielo. El salón de la fiesta está brillantemente iluminado (Mt. 22, 13; 25, 1-12); se reúnen los invitados, vestidos de túnica nueva (Mt. 22, 11). La música y los cantos de los invitados llenan la ciudad. Sólo la fiesta de siete días puede expresar la alegría incontenible de todos (J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, 83-85).

La imagen del banquete nupcial nos representa la vida eterna como ser con Dios, como visión del rostro divino y como intercambio de vida con Dios. Vamos a explicar más detenidamente estos tres puntos. Su importancia se debe a que Dios es la verdad y el amor personales en un modo de existencia trinitario. El ser con Dios se convierte así en vida con el amor personal; la contemplación del rostro divino, en contemplación del amor en persona; el intercambio vital con Dios, en intercambio vital con el amor mismo.

APARTADO 2.º

EL CIELO COMO UNIÓN CON DIOS

Por lo que respecta al primer punto, el bienaventurado siente que Dios es el supremo valor, el tú que le hace feliz. El creyente lo sabe ya durante su existencia terrena. Por eso está dispuesto a renunciar a todas las cosas por voluntad de Dios y nada puede saciarle si le falta Dios. La Sagrada Escritura, sobre todo el NT, está llena de testimonios sobre este tema. La valoración más extensa de Dios la encontramos en el Salmo 73 [72]. El historiador de las religiones N. Söderblom (*Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, edit. por Fr. Heiler (1942), 269 y sigs.) ha explicado el salmo desde este punto de vista. El salmista padece bajo la injusticia que llena el mundo y oprime su propia vida. Ciertamente Dios es bueno para los que son puros de corazón. Pero ¿no parece regalar su amistad a los orgullosos y malhechores? En realidad les suele ir bien. "Pues no hay para ellos dolores; su vientre está sano y pingüe. No tienen parte en las humanas aflicciones y no son atribulados como los otros hombres. Por eso la soberbia los ciñe como collar y los cubre la violencia como vestido. Sus ojos se les saltan de puro gordos y dejan traslucir los

malos deseos de su corazón. Mojetan y hablan malignamente, atañeramente amenazan” (v. 4-8). Se burlan de los piadosos y atacan incluso a Dios. Proclaman su impotencia. Está lejos, ¿qué le importa lo que ocurra entre los hombres? “Esos impíos son, y, con todos, a mansalva amontonan grandes riquezas” (v. 12). Al salmista le asalta la duda de si toda oración es absurda. Pero entonces sufre un cambio. La dicha de los malos es hueca y pasajera. Dios se levantará, y los impíos y malos, por muy poderosos que sean y mucho éxito que tengan, son nada en su presencia. “Son como sueño de que se despierta, y Tú, Señor, cuando despertares despreciarás su apariencia” (v. 20). Pero sobre todo les falta a los impíos, mientras son exteriormente dichosos, la principal felicidad: Dios. Dios es propio de los piadosos, aunque su vida esté sumergida en las aguas del dolor. En las angustiosas preguntas por la justicia de Dios y la injusticia de la historia el salmista se sosiega y apacigua al darse cuenta de la proximidad y amor de Dios. “¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de Ti nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre. Porque los que se alejan de Ti perecerán; arruinarás a cuantos te son infieles; pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza para poder anunciar tus grandezas en las puertas de Sión” (v. 25-28). El salmista no puede penetrar los planes de Dios, pues Dios es demasiado alto, demasiado sobrehumano, demasiado incomprensible. Pero el orante sabe que Dios está cerca. Entonces se hunde todo lo terreno. No es empujado el dolor, pero pierde su importancia. ¿Qué es dicha, qué es éxito? Dios lo es todo. Aunque el cuerpo y el alma mueran de sed y aunque el infierno de la vergüenza y el tormento se concentren sobre el justo, Dios es su máximo bien. La misma estima de Dios brilla brevemente cuando Abraham se abandona a la promesa: “Yo mismo seré tu recompensa” (*Gen.* 15, 1; *cfr.* *Apc.* 21, 7; 22, 12). Toda promesa vivió a través de los siglos en los corazones llenos de Dios. Encuentra su más enérgica expresión en el estar dispuesto a sufrir por Dios, tal como lo vemos en Teresa de Avila y Teresa de Lisieux. Entre los terribles tormentos de la muerte dice Teresa de Lisieux con noble orgullo: “No me arrepiento de haberme entregado al amor.”

Sin embargo, la comunidad terrena con Dios, por muy íntima y bienaventurada que sea, está oscurecida por el ocultamiento de Dios. Por eso el que tenga la gracia de esa comunidad tiene que

esforzarse continuamente por sentir la proximidad de Dios. Tiene que intentar darse cuenta de ella en la noche de la tentación. En el estado del cielo el hombre podrá sentir a Dios inmediatamente como el bien supremo. Entonces desaparecerá lo terreno que le encubre a Dios.

APARTADO 3.º

EL CIELO COMO CONTEMPLACION DE DIOS

1. *Doctrina de la Iglesia,*

Lo decisivo en la unión celestial entre Dios y los hombres es la visión inmediata de Dios. Es dogma de fe que *los bienaventurados, en el cielo, ven cara a cara, inmediatamente y sin velos a Dios mismo*. El Concilio de Florencia (1439) definió que los bienaventurados ven a Dios trino tal como es, sin imágenes ni medios. D. 693.

En la Declaración dogmática del 29 de enero de 1336, Benedicto XII enseña: "Después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad" (D. 530).

2. *Imposibilidad de contemplar a Dios naturalmente.*

a) En la visión de Dios *se cumple el anhelo de los siglos*; en ella soñaron los pueblos y religiones. Encontramos ese anhelo, por ejemplo, en la filosofía india, en Platón y en las religiones de mis-

terios. De la visión de Dios han esperado siempre los hombres—ya antes de Cristo y fuera del Cristianismo—la salvación y la plenitud de la vida. Esta esperanza no podía referirse a la visión de la verdadera esencia de Dios o de Dios trino, ya que fuera del ámbito de la Biblia no existe esa idea de Dios; pero se refería a “lo divino” en general. La trascendencia de Dios no fué conocida por los hombres que ignoraban la Revelación. Cfr. §§ 39 y 40. En los antiguos sueños y esperanzas, tal vez sobreviva un trozo del paraíso, un elemento de la primitiva revelación cuya luz ilumina todas las tinieblas humanas.

b) La esperanza de la visión de Dios domina a los creyentes viejotestamentarios de la Revelación; en ella ven la gracia de las gracias. “Déjame contemplar tu rostro”, es el ruego que hace Moisés a Dios, pero pide demasiado. Dios no le puede enseñar su faz; Moisés no puede ver más que la sombra de Dios caminante (*Ex. 33, 17-23*). Pero su oración se repetirá ya para siempre. Job lo ofrece todo a cambio de ver a Dios con sus ojos (*Job 19, 26; 43, 5*). El salmista quiere despertar ante el rostro de Dios y saturarse de la visión de su gloria (*Sal. 17 [16], 15*).

La oración es recogida en el NT. Dice Felipe: “Muéstranos al Padre, Señor, y nos basta” (*Io. 14, 8*).

c) Pero la oración no es escuchada mientras dure esta vida. La respuesta dada a Moisés vale para todos: “Yo haré pasar ante ti toda mi bondad, y pronunciaré ante ti nombre, Yavé, pues yo hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir. Y añadió: Ahí en ese lugar te pondrás conmigo sobre la roca. Cuando pase mi gloria, yo te meteré en el hueco de la roca, y te cubriré con mi mano mientras paso; luego retiraré mi mano, y me verás las espaldas, pero mi faz no la verás” (*Ex. 33, 19-23*). Mientras dure la historia tiene validez la negación categórica de San Pablo: “A quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vió ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén” (*I Tim. 6, 15-16; cfr. Io. 1, 18*).

d) Es difícil decir *qué es lo que ven los elegidos de Dios*, cuando afirman que han visto a Dios (cfr. *Is. 1, 1; 6, 1, 2, 1; Am. 9, 1*). Las opiniones de los teólogos son distintas, pero se podría decir

que estos justos no vieron jamás a Dios, sino su esplendor, su palabra, su gloria. Se aparece en visiones y sueños, pero no en su verdadera figura (*Is. 6; Num. 12, 6*). Subir al monte de Yavé, al templo, al lugar de la presencia de Dios es, según el salmista (42 [41], 3), tanto como contemplar a Dios. La verdadera visión de Dios está vedada a los hombres, incluso al místico. Cfr. § 191.

e) Son varias *las razones de la imposibilidad humana* de ver a Dios inmediatamente; Dios es completamente distinto de nosotros y nuestra naturaleza no tiene ningún órgano apropiado para aprehender a Dios inmediatamente. Esto implica que Dios es totalmente independiente de nosotros, de forma que no podemos hacernos capaces por nosotros mismos de conocerle inmediatamente, sino que sólo podemos penetrar su misterio si El nos lo revela. Finalmente, no podemos, a consecuencia de nuestra limitación, conocer a Dios, que es infinito, en su verdadera figura, sin dividirla o destruirla.

Muchos Padres de la Iglesia—sobre todo San Agustín—opinaron que el hombre es naturalmente capaz de ver a Dios, pero que el pecado original debilitó tanto esa virtud visual, que debe ser sanada por la gracia para poder contemplar a Dios (H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, 1940). Santo Tomás de Aquino dice una vez que el hombre está ordenado a la visión de Dios y que, por tanto, tiene disposición para ella, pero no tiene fuerza para realizar esa disposición natural.

La doctrina común de los teólogos actuales es que la visión de Dios es un proceso estrictamente sobrenatural y que, por tanto, el hombre, a consecuencia de su situación histórica y a consecuencia de su misma naturaleza es incapaz de ver a Dios inmediatamente, pero que tiene *potentia oboedientialis* para que Dios le conceda gratuitamente la capacidad de contemplarle inmediatamente.

La natural incapacidad humana para contemplar inmediatamente a Dios con las potencias naturales es tan grande que el conocimiento humano se abrasaría y cegaría si la luz y fuego divinos penetrasen inmediatamente en él (cfr. *Ex. 33, 20; §§ 37 y 68*).

f) En esta vida sólo podemos conocer a Dios mediatamente, en las criaturas: hombres, cosas o sucesos. Las criaturas representan a Dios finitamente y le revelan veladamente. Los velos pueden ser tan tupidos, que puede preguntarse: ¿dónde está Dios? En Cristo aparece tan clara la gloria de Dios, que puede ser vista. Pero también de esta revelación de Dios en la historia vale la ley del

ocultamiento. Se necesita una especial virtud, para poder ver a Dios en Cristo. Algunos, como San Juan y San Pablo, le vieron (*Io.* 1, 14; *I Io.* 1, 1-3; *Act.* 9, 3-5).

3. Testimonio de la Escritura.

Cristo trajo el mensaje de que Dios había llamado a todos los hombres a contemplar su rostro. No será privilegio de unos pocos, sino un regalo que Dios hará a todos. Este mensaje fué el cumplimiento de todos los sueños y anhelos de los pensadores y piadosos; era a la vez algo completamente nuevo, algo inaudito y sorprendente para los creyentes del AT (*Ex.* 33, 20).

En su promesa de la *trascendencia de Dios*, Cristo no hace deducciones, sino que la acentúa decididamente. Tanto los discípulos como las multitudes tuvieron que hacer continuamente la experiencia de que el Dios aparecido en Cristo era completamente distinto de todo lo humano. Cristo acentuó siempre que el hombre no podía por sus propias fuerzas o iniciativa lograr la visión de Dios. Describe esa imposibilidad con toda claridad cuando dice que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el hombre rico entre en el cielo. Pero lo imposible para el hombre es posible para Dios (*Mc.* 10, 25-27). Es Dios quien concede al hombre la gracia de verle.

La visión de Dios no fué prometida por Cristo como un suceso de esta vida, sino como plenitud después de la muerte. El hombre debe sufrir la transformación de la muerte antes de ser capaz de ver a Dios. La visión de Dios es el contenido esencial de la otra vida; es la suma promesa del Señor, que dice en el monte de las bienaventuranzas: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (*Mt.* 5, 8). Los puros, los justos y los sinceros verán a Dios tal como es y no en símbolos; no habrá ninguna imagen entre el que contempla y Dios contemplado. En el cielo se concederá al hombre lo que tiene siempre el ángel: ver el rostro del Padre (*Mt.* 18, 10).

La visión de Dios sólo será concedida a quien se entregue incondicionalmente a El. Hasta la visión de Dios en imágenes y símbolos es sólo accesible a los puros. De ellos se dice: "¿Quién subirá al monte de Yavé, se estará en su lugar santo? El de limpias manos y puro corazón, el que no lleva su alma al fraude y no jura con mentira" (*Sal.* 24 [23], 3-4). La visión inmediata y cara a cara

de Dios es sólo prometida a los puros, a los plenamente entregados a Dios.

Como en esta vida estamos aprisionados entre símbolos y sombras, no podemos imaginar cómo ocurre la visión inmediata de Dios. En último término, es un *misterio impenetrable*. “Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es” (I Io. 3, 2-3).

Cuando *se llega al cielo se acaba la fe*, que es la afirmación de lo oculto. San Pablo compara el estado de fe a la vida del niño y el estado de visión a la vida del adulto. La primera tiende a crecer hacia la segunda. “Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido (I Cor. 13, 11-12).

4. *Proceso de la contemplación de Dios.*

La visión de Dios no ocurre, por supuesto, con los ojos del cuerpo, sino con los del espíritu. Ocurre porque Dios se ofrece al espíritu humano. San Agustín intenta explicar el proceso de la manera siguiente (*Confesiones*, libro 9, núm. 10): “Cuando se acercaba el día en que ella (la madre) debía apartarse de la temporalidad—el día que Tú, ¡oh Dios!, conocías, porque para nosotros estaba oculto—, Tú dispusiste, según creo, conforme a tus secretos, que ambos, ella y yo solos, estuviéramos asomados a la ventana desde la que se veía el jardín interior de la casa que nosotros habitábamos. Allí en la proximidad de Ostia, junto al Tíber, nos habíamos retirado del tráfico humano después del esfuerzo de un largo viaje, para descansar y continuar el viaje por mar. Estando solos empezamos a hablar en confianza. Y mientras olvidamos qué había ocurrido y qué intentábamos, qué había en el futuro, nos preguntamos el uno al otro a la faz de la verdad que eres Tú mismo, de qué tipo sería la vida eterna de los santos, que ningún ojo ha visto ni oído alguno ha percibido ni ha penetrado en mente alguna humana. Con la boca de nuestro corazón estábamos sedientos de las aguas de la altura, de las aguas de tu fuente, de la fuente de la vida que está en Ti, para, llenos según la medida de nuestra capacidad, reflexionar en tan sublime objeto de

todos los modos posibles. A lo largo de nuestra conversación hablamos de que con las delicias de la vida eterna no podía compararse ningún placer de nuestros sentidos carnales, por grande que sea y por mucho que brillara a la luz terrena, dijimos que ni siquiera podía nombrarse junto a ellas. Entonces nos elevamos con ardiente sensibilidad hasta el ser esencial y ascendimos por grados todo el mundo corporal y también el cielo que irradia su luz a la tierra desde el sol, la luna y las estrellas. Y subimos más alto y pensamos desde la profundidad de nuestro interior y hablamos y nos admiramos de tus obras; llegamos hasta nuestra alma y la pasamos, para tocar el reino de la continua fecundidad en que Tú apacientas eternamente a Israel en los campos de la verdad, en que la vida es una misma cosa con la sabiduría, por la que es todo lo que existe y existirá. Y ella misma no ha sido hecha, existe como ha existido y existirá siempre; en ella no hay ningún pasado ni hacerse alguno, sólo el puro ser, porque es eterno. Pues no es eterno lo que tiene un pasado o un futuro. Y cuando hablábamos así sobre ella, anhelándola como sedientos, la tocamos suavemente con todo el corazón y suspiramos y dejamos allí prisioneras las primicias del corazón. Después volvimos al ruido del hablar, de las palabras, que empieza y termina la boca; ¿qué tendrían de común con tu palabra, Señor nuestro, Verbo que permanece en sí mismo, sin envejecer, y renueva eternamente todo lo que existe? Dijimos, por tanto: cuando calle todo movimiento de la carne y callen en el alma todas las imágenes de la tierra, del agua, del aire, y callen los cielos, y calle también el alma ante sí misma y se trascienda a sí misma olvidándose de sí, y se callen los sueños y todo el mundo de imágenes de la fantasía, toda sonora palabra y todo callado signo, y calle todo, todo lo que ocurre y desaparece en el acontecer, y en el silencio perfecto haya todavía un sentido vigilante que perciba la palabra universal: no nos hemos creado a nosotros mismos, nos creó el que permanece en la eternidad, y cuando vuelva a callar todo esto de nuevo y todo su ruido vuelva hacia su Creador y hable El solo por sí y sin intermediarios de cosas, para que sólo oigamos su palabra no por tolerable hablar, ni por voces de ángeles, no por sonido de nubes ni por imagen y parábola, para que sin todo esto en que nuestro amor alude a Dios le oigamos sólo a El mismo y oigamos cómo nos movemos ahora hacia El y tocamos en palpitanes pensamientos la verdad eterna sobre todas las cosas duraderas; y cuando esto dure y todas las demás imágenes, por diversas que sean, des-

aparezcan ante nosotros y sólo aquella única visión conmueva al contemplador y se apodere de él y penetre profundamente en las alegrías del espíritu, para que se convierta en vida eterna lo que antes sólo era conocimiento del momento por el que sollozábamos, ¿no sería esto, de lo que está escrito: entra en la alegría de tu Señor? Pero ¿cuándo ocurrirá? ¿Cuando todos resucitemos, pero no todos seamos inmutados?

Así hablé yo y después de las palabras y de lo ocurrido no era lo mismo, Tú lo sabes, Señor mío, pues aquel día desapareció bajo las palabras de nuestro diálogo el mundo con todas sus alegrías. Dijo después la madre: “Hijo mío, por lo que a mí respecta esta vida no tiene ya alegría alguna. No sé qué tengo que hacer todavía. Lo que quiero en el mundo, del que nada puedo esperar ya. Una cosa habría por la que desearía vivir todavía algún tiempo: verte cristiano católico antes de mi muerte. Abundantemente me lo concedió mi Dios—te veo como siervo suyo que ha renunciado al mundo con su dicha—. ¿Qué estoy haciendo aquí todavía?”

La gloria de Dios, que primero se apodera del espíritu, irradia después hasta el cuerpo glorificado y se expresa en él, de modo semejante a como la familiaridad con el mundo del espíritu se expresa en la mirada incluso durante esta vida. Dios llena con su propia figura la conciencia humana. El espíritu humano lleno de Dios es sellado en el amor. Se convierte así en la manifestación del espíritu lleno de Dios. Ocorre, por tanto, en él lo que durante la vida de peregrinación jamás pudo cumplirse perfectamente, aunque es el sentido del cuerpo: que representa al espíritu. Por eso el cuerpo que refleja el espíritu lleno de Dios es el verdadero cuerpo humano en pleno sentido.

5. *La visión beatífica ¿es acto del entendimiento o del amor?*

La visión de Dios no es un considerar curioso y admirativo la gloria de Dios, sino una mirada amorosa al rostro revelado de Dios. Es, por tanto, encuentro del hombre con Dios. En la visión beatífica, Dios y el hombre no están el uno frente al otro en sosegada tranquilidad, sino que se sumergen el uno en el otro en la más íntima unión de amor.

Sólo se logra la visión de Dios cuando El se vuelve amorosa-

mente hacia el hombre (*I Cor.* 13, 12; cfr. *Apoc.* 4, 1). El hombre se vuelve a su vez hacia Dios y se entrega a El. La visión de Dios significa, pues, unión y desposorios entre Dios y el hombre.

Es más claro este hecho recordando que Dios—según San Juan—es Amor (*I Io.* 4, 4). Ver a Dios significa ver al amor personificado. El hombre sólo puede encontrarse con el amor penetrando en la realidad que se le abre y abriéndose a su vez en ella.

Con ayuda de estas reflexiones podemos resolver más fácilmente la cuestión tan discutida de si la visión de Dios es primordialmente *acto de entendimiento o acto de amor*. Los tomistas opinan que la visión de Dios es formal y primariamente un acto de entendimiento al que sigue el amor. Los escotistas, en cambio, opinan que, formal y primariamente, es un acto de amor iluminado por el entendimiento. Con ayuda de la psicología agustiniana tal vez puedan unirse ambas explicaciones. Diríamos entonces que la visión de Dios ocurre en el extracto más íntimo del ser humano, en el que amor y conocimiento no se han diferenciado todavía en dos potencias o actividades distintas. Según la Escritura, el corazón ve a Dios (*Mt.* 5, 8; cfr. §§ 130 y 191). En él se realizan a la vez el amor y el conocimiento. Según San Pablo, el amor tiene un futuro eterno, mientras que el conocimiento pasa (*I Cor.* 13, 8-13). La visión de Dios parece ser un acto del entendimiento inflamado por el amor y un acto de amor iluminado por el entendimiento.

6. El “*lumen gloriae*”.

El hombre sólo es capaz de ver a Dios inmediatamente cuando Dios mismo le regala nuevas fuerzas de conocimiento y amor que trascienden sus capacidades naturales; es lo que los teólogos llaman *lumen gloriae*. Consiste en que Dios se apodera de las potencias humanas de ver y amar transformándolas y haciendo al hombre partícipe de las suyas propias de forma que el hombre pueda ver y amar a Dios con las mismas fuerzas con que Dios se contempla y se ama a sí mismo. Sin esa preparación de la “luz de la gloria”, el hombre no tendría ninguna capacidad para ver a Dios. La visión de Dios es, por tanto, participación en la vida de conocimiento y amor de Dios mismo (cfr. *Sal.* 35, 10).

El hombre que contempla inmediatamente a Dios es deiforme. El *Catecismo Romano* compuesto por encargo del Concilio de Trento describe este estado de la manera siguiente:

“Esto significa que la vida eterna consistirá en dos cosas: ver a Dios como es en su naturaleza y substancia y llegar nosotros a ser “como dioses”. Porque los que gozan de El, aunque conservan su propia naturaleza, se revisten de una forma tan admirable y casi divina que más parecen dioses que hombres.

Una pálida idea de este misterio podremos descubrirla en el hecho de que cualquier realidad es conocida por nosotros o en su misma esencia o a través de alguna semejanza o analogía. Y como no existe cosa alguna que tenga tal semejanza con Dios que pueda conducirnos a su perfecto conocimiento, es claro que se une de alguna manera a nosotros. Esto parecen significar aquellas palabras del Apóstol: Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara (*I Cor.* 13, 12). Con la palabra oscuramente—comenta San Agustín—San Pablo quiso significar que no existe semejanza alguna entre las cosas creadas y la íntima esencia de Dios. Lo mismo afirma San Dionisio cuando escribe: “Las cosas superiores no pueden ser conocidas por semejanza de las cosas terrenas.”

En realidad, las cosas terrenas únicamente pueden proporcionarnos imágenes corpóreas; y jamás lo corpóreo podrá darnos una idea de las realidades incorpóreas. Tanto más cuanto que las imágenes de las cosas deben tener menos materialidad y ser más espirituales que las cosas mismas que representan, como fácilmente puede apreciarse en cualquiera de nuestros conocimientos. Y como es totalmente imposible que una realidad cualquiera creada pueda darnos una semejanza tan pura y espiritual como es el mismo Dios, de ahí que ninguna de las semejanzas humanas pueda llevarnos a un conocimiento perfecto de la esencia divina.

Las cosas creadas, además, están circunscritas y limitadas en su perfección; Dios, en cambio, es infinito. Ninguna de aquéllas puede, pues, darnos una idea de su infinita e ilimitada inmensidad divina. No queda, pues, otro medio de conocer la esencia divina sino que ella, de algún modo, se una con nosotros, elevando de manera misteriosa e inefable nuestra inteligencia hasta hacerla capaz de contemplar la naturaleza de Dios.

Esto lo conseguimos con la luz de la gloria (*lumen gloriae*). Iluminados con este resplandor, veremos en su luz la luz. Los bienaventurados contemplarán a Dios siempre presente. Y con el don divino de esta luz intelectual—el más grande y perfecto de todos los dones celestiales—serán hechos partícipes de la naturaleza divina (*II Pet.* 1, 4) y gozarán de la verdadera y eterna felicidad.”

7. Objeto de la visión beatífica.

1. Vista panorámica

¿Qué ve quien contempla a Dios? Ve sobre todo la gloria de la esencia divina y el intercambio vital de las tres divinas personas. En Dios y por Dios ve también el mundo a su verdadera luz. La visión del mundo ocurre en cierto modo paralelamente.

Lo decisivo, lo primario es la contemplación de la esencia divina y de las tres divinas personas. El bienaventurado puede contemplar el misterio más íntimo de Dios. Dios se le revela como no puede revelarse al hombre durante la vida de peregrinación.

II. *Presentimiento terreno*

Durante la vida terrena sólo podemos tener un presentimiento de la gloria que se ofrece a la mirada del hombre en aquel estado. Podemos formarnos una lejana idea de ello recordando que toda la abundancia de la realidad terrena no es más que una sombra de la riqueza divina. Todo lo que encontramos en la naturaleza y en la historia, desde el florecer y brotar en la primavera hasta el madurar en el verano y la cosecha en el otoño, hasta la inmaculada belleza del invierno, desde la inmensurabilidad de los átomos hasta las infinitudes de las estrellas, desde las intuiciones de los grandes artistas y científicos hasta las obras de los grandes políticos, desde las manifestaciones de los hombres gloriosos hasta las bienaventuradas vivencias de la comunidad humana es eco y resonancia de la plenitud de vida de Dios. La visión de la gloria terrena es, según esto, una aurora de la visión celestial.

III. *Belleza creada y divina*

a) La profundidad de la visión inmediata de Dios se hace más clara todavía sobre el fondo de la experiencia terrena si pensamos la diferencia esencial entre la belleza de las cosas terrenas y la de la gloria de Dios. En Dios están reunidas las magnificencias que en la creación se separan en el espacio y el tiempo; Dios se concentra en cierto modo sobre un solo punto, no en una indeterminada monotonía, como los colores se juntan en el blanco de forma que los colores particulares no son ya visibles para nuestro ojo y tiene que ocurrir la descomposición en un prisma para que podamos ver la belleza de cada uno. Cualquier magnificencia imaginable está contenida en Dios, del modo que le conviene a Dios y del modo más apropiado a ella, el amor, la verdad, la justicia, la santidad, el poder. Las perfecciones no están yuxtapuestas ni fluyen una junto a otra en diversas corrientes, sino que a consecuencia de la simplicidad divina constituyen una realidad absolu-

tamente unitaria. El amor es verdad y la verdad es amor. El amor es poder y el poder es amor. En esto se manifiesta el profundo contraste entre Dios y todas las estructuras de nuestra experiencia. Estas están dominadas por la ley de la dualidad y de la tensión. En Dios impera la ley de la totalidad y de la simplicidad.

b) La ley de la especialización que domina todo lo creado se nos hace especialmente clara en el hombre. Ningún hombre representa la totalidad de lo humano, pues todos son manifestaciones o masculinas o femeninas de la "idea" hombre y, por tanto, son *a priori* y esencialmente unilaterales y parciales. Este hecho esencial se manifiesta naturalmente en el pensar y en el querer, en el sentimiento de la vida y en el carácter. Dentro de la realización masculina y femenina hay a su vez múltiples grados, de forma que el tipo masculino y femenino no se realizan pura y perfectamente en ninguno. También en el marco de la unilateralidad de las disposiciones condicionada por la unilateralidad del ser tiene que ser alcanzada a base de esfuerzos la verdadera unidad de los pensamientos, de las disposiciones de ánimo, del carácter. Jamás será lograda del todo. Por tanto, jamás será totalmente superada la unilateralidad del hombre individual. Hasta parece ser precisamente una fuerza del hombre. Parece capacitarlo para sus obras más importantes. Hablamos de hombres de entendimiento, hombres de corazón, hombres de voluntad, de naturalezas contemplativas y activas, de artistas o políticos natos, de hombres vitales o intelectuales. Esto parece indicar que el rendimiento extraordinario en un terreno tiene que ser pagado con una falta de omnilateralidad humana. La preponderancia de una disposición puede conducir a una gran cerrazón de la personalidad dentro del limitado espacio de vida del hombre. Para hombres de corazón como San Agustín, San Buenaventura y Pascal el amor es el centro del que proceden y al que vuelven todas las decisiones.

Sin embargo, será una tarea ética el tender hacia la riqueza y plenitud de lo humano y hacia la omnilateralidad de los valores humanos dentro de los propios límites. Este esfuerzo implica el peligro de perderse en la diversidad, de distraerse y desparramarse en un desasosiego y movilidad caóticos. Aquí se ve también la diferencia entre la juventud y la vejez. La juventud tiene sentido para la vida, para lo abigarrado, para el color y el dinamismo. Le parece difícil alcanzar la forma determinante en su eterno vagar hacia todas las lejanías. De la vejez se puede decir, en cambio,

que cuanto más orden se impone la vida a lo largo del tiempo, cuanto más visible es en conjunto y más circunscrita, tanto más está amenazada de convertirse en muerta, rígida, aburguesada, pedante y esquemática. Es una gran tarea imposible de cumplir del todo someter la plenitud y movilidad de la juventud a la ley de la forma y no dejar que la vida se escape de la forma. Esto es un acontecimiento casi tan admirable como Goethe pinta en *Paria*: “En los corazones felices y en las manos piadosas la movida ola se cierra magníficamente en esfera de cristal.” Hasta qué punto es difícil para el hombre alcanzar la armonía ética y en qué medida están amenazados por la unilateralidad humana los esfuerzos por lograrla se ve claramente en que la fuerte acentuación de una actitud ética puede conducir a la lesión de otro deber moral.

IV. *Armónica plenitud en Dios*

En lo terreno el amor es distinto de la verdad. La diversidad puede alcanzar tal medida, que un hombre crea (aunque erróneamente) que el amor le manda faltar a la verdad, Y viceversa, la preocupación por la verdad puede llevar a herir el amor a los hombres. Sobre todo la justicia y el amor están en tan alta tensión entre sí, que cuando el hombre la impone, la justicia puede caer en peligro de menospreciar el amor, que la justicia puede convertirse en dureza y desconsideración (*summum ius, summam iniuria; fiat iustitia, pereat mundus*), y que, a la inversa, cuando el hombre trata de realizar incondicionalmente la actividad del amor servicial, surge el peligro de menospreciar la justicia y de que el amor degenera en debilidad y bonachonería. El amor y el poder, la verdad y el poder casi siempre están en lucha en la historia humana. El poder es casi forzosamente desamorado y muy difícilmente puede librarse de la tentación de usar la mentira a favor suyo. Para el hombre futuro, acostumbrado a tales experiencias opresoras, será una vivencia revolucionaria contemplar una realidad en la que el amor, la verdad, la santidad, el poder y la justicia son una sola cosa. A consecuencia de su absoluta simplicidad Dios es absolutamente perfecto. Quien contempla a Dios contempla la absoluta perfección resumida en un misterio incomprensible, perfección absoluta en la riqueza y en la forma, en el movimiento y reposo, en la juventud y madurez, en el florecimiento y desarrollo.

San Agustín da de ello la siguiente descripción: “Mira, con-

templa otra vez si puedes. Seguramente que sólo amas lo bueno. Buena es la tierra por los altos montes, las suaves colinas y los anchos campos, bueno es un campo preferido y fecundo, buena es una casa armónicamente repartida y dividida, amplia y clara; buenos son los animales, cuerpos animados; bueno es el dulce aire saludable, bueno un manjar delicado y conveniente para la salud, bueno es el rostro de un hombre de formas equilibradas, expresión alegre y color animado; buena es el alma de un amigo en la dulzura de la pureza del corazón y de la fidelidad del amor, bueno es un hombre justo, buenas son las riquezas, porque dan fácil libertad de movimientos; bueno es el cielo con el sol, la luna y sus estrellas; buenos son los ángeles en santa obediencia, buena es la conversación que adoctrina agradablemente y advierte convenientemente a los oyentes, bueno es el canto con el buen sonido del ritmo y la seriedad de los pensamientos. Pero ¿para qué enumerar más cosas? ¿Esto bueno y aquello bueno? Prescinde de esto y de aquello y contempla el bien mismo si puedes y verás a Dios que no es bueno por otra cosa si no el bien de los bienes. Pues de todo lo bueno que he enumerado o pueda verse o imaginarse, si juzgamos conforme a la verdad, no llamaríamos a una cosa mejor que a otra, si no nos hubiera sido impuesto el concepto del bien en sí, según el cual examinamos un bien determinado y preferimos uno a otro. Hay que amar a Dios no como a este o aquel bien, sino como al bien en sí. Pues hay que buscar el bien del alma y no el bien que ella abandona, juzgándolo, sino aquel a que ella se pega con amor. Y ello no es otra cosa que Dios. No el alma buena, no el buen ángel, no el buen cielo, sino el bien bueno” (*De trinitate*, libro 8, cap. 3). En la *XX homilía sobre el Evangelio de San Juan* dice (núm. 4; *BKV*, VI, 343 y sig.): “En los hombres una cosa es lo que es y otra lo que puede. Pues a veces es hombre y no puede lo que quiere; pero a veces es hombre de forma que puede lo que quiere; por tanto, una cosa es su ser y otra su poder. Pues si su ser fuera lo que es su poder, podría lo que quisiera. Sin embargo, en Dios no es distinto el ser que es y el poder con el que puede, sino que en El todo tiene la misma esencia, lo que puede y lo que es, porque es Dios; no es de un modo y puede de otro, sino que tiene el ser y el poder a la vez, porque es a la vez el ser y la acción.” Como Dios es todo, el hombre lo encuentra todo en El. En una explicación de los Salmos dice San Agustín (*In Ps. 36, Sermón 1*): “Los suaves se alegrarán en la plenitud de la paz... Tu oro es

paz, tu plata es paz, tus campos son paz, tu vida es paz, tu Dios es paz. Todo lo que pienses es paz para ti. Pues el oro que en la tierra es tuyo no puede ser para ti plata; lo que es vino no puede ser para ti pan; lo que es luz no puede servirte de bebida; tu Dios es para ti todo. Lo comerás para no morir de hambre; lo beberás para no tener sed; serás iluminado por El para no ser ciego; serás protegido por El para no caer; te poseerá a ti, todo e incólume, El, todo e inmortal. No padecerás allí ni límites ni estrecheces al poseer el todo; tendrás todo y aquél también tendrá todo; porque vosotros dos, tú y aquél, os convertiréis en uno, y este único todo también tendrá a Aquel que os posea a ambos.”

En la plenitud armónicamente configurada ve Agustín la belleza que hace felices a los hombres que participan de la visión beatífica. La contemplación de la belleza terrena es un presentimiento de la visión celestial. “A cualquier parte que se dirija el alma del hombre, sin tenerte a Ti, está adherida al dolor, aunque se pegue a las más bellas cosas—fuera de Ti y ella misma—. Pues nada serían si no existieran por virtud tuya. Nacen y perecen. Y al nacer comienzan a ser, y crecen para completarse, y completadas envejecen y desaparecen. Y aunque no todo llega a viejo, todo desaparece. Y lo que nace y se esfuerza por ser, cuanto más se apresura, creciendo, a ser, tanto más se apresura a no ser. Así les ha sido impuesto. Eso les has concedido Tú... No seas loca, alma mía. No dejes que el corazón, que es lo que oye, sea ensordecido por el ruido de tu locura... Cuando los cuerpos te gusten, alaba a Dios por ellos y vuelve tu amor a su creador, para que tu gusto no le disguste a El. Cuando te gusten las almas ámalas en Dios, pues también ellas son inestables y encuentran su estabilidad sólo en El; de otra forma desaparecerían y perecerían. Amalas, pues, en El y hazlas avanzar cuanto puedas hacia El, y diles: permitidnos amaros, El ha creado esto y no está lejos de ello. No lo creó y se apartó; lo que es de El está todavía en El. Ve que El está donde se gusta la verdad: en el hondón del corazón está El, pero el corazón se ha apartado de El. Convertíos, renegados, a vuestro corazón y adheríos a quien os ha creado. Estad junto a El y os mantendréis, descansad en El y encontraréis descanso. ¿A qué desierto vais? ¿Hacia dónde camináis? El bien que amáis procede de El; pero lo bueno y precioso sólo está en El y todo lo apartado de El se hace amargo, del mismo modo que lo que es recto, si se ama indebidamente, separa de El. ¿Por qué corréis siempre vuestros caminos llenos de angustia y fatiga?

Allí no está el descanso que buscáis. Buscad lo que buscáis, pero no está donde lo buscáis. Buscáis la vida bienaventurada en la región de la muerte; allí no está. ¿Cómo iba a estar la vida bienaventurada donde no hay vida alguna?... Entonces no sabía yo todo esto. Sólo amaba hacia abajo las cosas bellas y me perdía en las profundidades y decía a mis amigos: ¿Es que amamos otra cosa que lo bello? Pero ¿qué es lo bello? Y ¿qué es la belleza? Lo que nos atrae y nos amista con las cosas que amamos. Pues si no hubiera en ellas encanto y buena figura no nos atraerían... Pero la raíz más profunda de todo lo grande de tu arte y creación no la veía yo, Todopoderoso" (*Confesiones*, libro IV, cap. 10-13).

Mientras que en lo terreno la verdad y la belleza y también la santidad y la belleza, al menos a los ojos pegados a la superficie de las cosas, están muchas veces separadas e incluso opuestas, Dios, que es la verdad, el amor y la santidad se ofrece al hombre bajo el aspecto de la belleza absoluta.

Lucie Christine tiene un presentimiento de ello durante la vida terrena y escribe: "Inmediatamente el amado Señor me descubrió su suprema belleza y mi alma se perdió completamente en ella. En ella contemplé todas las bellezas creadas. Contemplé la belleza intelectual, la profundidad de pensamiento..., el alto vuelo del genio, la inspiración del arte... Contemplé la belleza moral, el esplendor de lo que es bueno y puro. Contemplé toda la belleza visible de la creación; belleza del orden, de la proporción, de la inmensidad; belleza de la armonía, de la figura y del color. No sé si puedo expresarme claramente; pero no vi todas estas cosas en sí mismas como las vemos de ordinario, pues entonces no era capaz ni de pensar siquiera en ellas, sino que las contemplé en su origen, que es la divina belleza misma. Contemplé esta infinita belleza, que es independiente de todo lo bello que ha creado; pero no podría expresar lo que es, pues contemplé y adoré sin comprender. Todo lo que puedo decir es esto: el alma reconoce las propiedades de la divina fuente en las obras que fluyen de ella, pero ve también claramente que las obras no pueden dar ningún concepto exacto de la fuente. Ve que la belleza increada derrama algo de su magnificencia en las criaturas y que Dios es en cierto modo la belleza de lo que nosotros vemos bello. Esto es ya una maravillosa contemplación. Pero a la vez se revela al alma aquella infinita belleza de la misma esencia divina. Incomparablemente elevada sobre la belleza creada, como un brillo, un esplendor que nada puede expresar. Esta es la cumbre de este misterio; arrebató el alma, y sus fuerzas, vencidas por la admiración, enmudecen ante él" (J. Berhanrt, *Der stumme Jubel*, 2.^a edic., 1936, 71 y sigs.).

APARTADO 4.º

EL CIELO COMO DIALOGO

1. *Intercambio con Dios.*

Para comprender la forma de vida celestial es importante el hecho de que lo que contempla el bienaventurado no es la fría magnificencia de una cosa, ni el supremo valor impersonal, ni la verdad objetiva en sí (*summum bonum, summa veritas*), sino el fuego y la luz de la verdad y amor en persona. Cuando el bienaventurado encuentra a Dios encuentra a la verdad y al amor en propia persona. El cielo es el encuentro con la verdad y amor personales. Designarlo unilateralmente como posesión del bien supremo o de la suprema verdad sería propio del pensamiento platónico, pero no del cristiano. También, según el último, es Dios el valor supremo y la suprema verdad, pero de forma que la verdad y el amor tienen carácter personal.

Durante la vida de peregrinación nos falta la experiencia para completar la idea de que el cielo es el encuentro con el amor en propia persona. Pues en la existencia terrena sólo encontramos hombres que aman y que dicen la verdad, pero no la verdad y el amor en propia persona. La verdad y el amor que el hombre encuentra en el estado de la vida celestial no es un acto puesto por una persona, sino que es él mismo una persona. Aquella verdad y aquel amor son poderosos por sí mismos y conscientes de sí mismos. Son personales. Aquella verdad y aquel amor tienen, por tanto, un aspecto que puede ser contemplado, una mirada por la que puede ser contemplado el hombre. Por tanto, cuando el bienaventurado contempla a Dios contempla en la mirada del tú divino, que es la verdad y santidad, el amor y la justicia, el poder y la sabiduría en una sola cosa. El amor y la verdad en propia persona no pueden ser contemplados sin hacer un intercambio con ellos. Pues la criatura no puede contemplarlo, si ellos no se dirigen a él y se le manifiestan y si él mismo no se abre y se dirige a la verdad y al amor. A este intercambio con la verdad y con el amor podemos llamarlo diálogo. Podemos, por tanto, definir el cielo como diálogo con la verdad y con el amor en propia persona, o

más bien con el amor que es a la vez verdad, y con la verdad que es a la vez amor. Dios se regala al hombre con amor manifiesto. Y el hombre responde en bienaventurada entrega de sí mismo a Dios.

El intercambio entre Dios y el hombre está determinado por la trinidad de Dios.

2. *Participación en el intercambio vital de las personas divinas.*

El diálogo con la verdad y con el amor en propia persona es una participación en el diálogo continuamente habido entre las tres personas divinas. Para entenderlo con más profundidad tenemos, por tanto, que intentar entender este diálogo (véase vol. I).

I. *El intercambio vital en Dios*

Las tres divinas personas están en la más íntima comunidad de vida entre sí. Cada una de ellas vive de la entrega a las otras. Cada una de ellas no es más que la entrega a las otras dos. Cada una sólo puede decir “yo” pronunciando a la vez el “tú”. De ello depende su existencia. La teología escolástica dice que cada persona es una relación subsistente. Estas relaciones se aclaran si las consideramos a la luz del hecho de que Dios es espíritu, es decir, es el amor y la verdad, el conocimiento y el amor en propia persona.

Según múltiples indicaciones de la Sagrada Escritura, la relación del Padre al Hijo parece estar determinada por un acto de conocimiento y la relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo parece estar definida por un acto de amor. A lo primero parece aludir la denominación de Logos, y a favor de lo segundo habla una interpretación, común desde San Agustín, del modo de existencia del Espíritu Santo. (Cfr. sobre esto M. Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, 1927).

El Padre penetra y contempla toda la realidad. Contempla su propio ser Dios y a la vez todas las posibilidades en que El mismo puede representarse de modos infinitos. En esta mirada que lo penetra y contempla todo, ve el cielo y la tierra. No hay más que conocer, porque no existen más cosas. Lo que el Padre conoce

en esta contemplación todo penetradora lo configura en una idea amplia y profunda. Este pensamiento tiene luminosa claridad y figura exactamente delimitada a pesar de su profundidad y amplitud abismales. El Padre conforma y configura, por tanto, su conocimiento en un pensamiento de absoluta plenitud y amplitud. En El se hace presente a sí mismo su propio ser Dios y a la vez el ser de la creación. En El se dice a sí mismo su gloria divina y la gloria del mundo, de modo semejante a como el hombre habla consigo mismo en un pensamiento lo que está presente en su espíritu. Por eso el pensamiento configurado, amplio y profundo del Padre puede ser llamado también palabra que el Padre habla consigo mismo.

Este Verbo o Palabra se distingue de toda palabra humana por dos propiedades. No es como la palabra humana, pobre de contenido y existencialmente débil. En nuestras palabras sólo podemos ofrecer una parte de nuestro pensamiento y de nuestro sentir. Incluso al hombre de gran fuerza configuradora, al poeta y artista genial, le ocurre que no puede introducir en su palabra lo que vive dentro de él en imágenes y pensamientos. El dolor del diálogo humano es que no podemos expresar nuestros pensamientos en palabras ni podemos manifestar nuestro amor de modo adecuado. En nuestras palabras sólo vive una pequeña parte de lo cobijado en nuestro espíritu y en nuestro corazón. La palabra humana sólo es, por tanto, una indicación del mundo invisible e inaudible del interior humano. El oyente es requerido por la palabra humana a oír la realidad expresada en la palabra, pero que puede entrar perfectamente en la palabra. Cuando no es capaz de ello, es decir, cuando no puede captar la realidad que resuena en la palabra humana, incluso la palabra humana más plena le parecerá vacía.

La palabra divina es, en cambio, de riqueza ilimitada. En ella se expresa toda la abundancia de la realidad y ningún fondo queda inapresado. Sin embargo, la palabra divina es más profunda que la más profunda palabra humana. Desciende hasta la abismal profundidad del ser divino. No necesita, por tanto, pagar su plenitud con superficialidad, ni necesita pagarla con falta de forma. Está más bien configurada hasta la suprema transparencia y claridad.

Otra imperfección de la palabra humana es su debilidad existencial. Las palabras humanas son fugitivas. Llegan y pasan. Son pronunciadas y pasan como el viento, gimiendo. Entre las muchas palabras humanas indignas de una existencia duradera hay ciertamente palabras con energía existencial. Entre ellas hay algunas

que merecen tal fuerza porque son dignas y preciosas. Y así, puede ocurrir que una palabra humana acuñe toda una época y convierta el horizonte en una nueva imagen del mundo y en un nuevo sentimiento de la vida. Tales palabras hacen historia y trascienden el momento en que fueron pronunciadas. Pero lo que resta de esas palabras históricas no es su sonido o su figura, sino su fuerza eficiente. La palabra divina, en cambio, tiene un poder existencial absoluto. No es accesible a la caducidad. Pues participa del poder existencial de Dios. Su poder existencial es el absoluto poder existencial del Padre. Por eso la palabra en la que el Padre pronuncia a Dios y al mundo existe antes de todos los tiempos. Sobrevivirá también a todos los tiempos. Es una palabra eterna, continuamente pronunciada por el Padre. Existe con poder absoluto al ser configurada por el Padre en un proceso eterno. Resuena, por tanto, a través de todos los espacios y de todos los tiempos. La razón de que no podamos oírla es que nos falta durante la vida de peregrinación el oído necesario para ello.

Tenemos que dar un paso más. La palabra pronunciada por el Padre no tiene sólo plenitud absoluta de contenido y poder existencial indestructible, sino que es también personal. Es subsistente y consciente de sí misma. Tiene rostro y se puede contemplar y dialogar con ella. Es un yo y puede dirigirse a un tú. Es el Hijo de Dios.

Desde el hecho de que el Hijo es la palabra pronunciada y configurada por el Padre podemos definir más exactamente el movimiento de entrega en que se relacionan el Padre y el Hijo. El Padre está con el Hijo en la relación de quien habla. No sólo es una persona que habla, sino el movimiento mismo del hablar, el hablar en propia persona. Y a la inversa, podemos entender el movimiento del Hijo hacia el Padre como movimiento de respuesta. El Hijo es una persona que responde. No sólo es eso, sino que es el movimiento mismo del responder. La existencia del Padre y del Hijo consiste, pues, en que el uno es el hablar y el otro el responder en propia persona.

Por tanto, lo que el Padre dice al Hijo es lo más alto y profundo que uno puede decir a otro. Es el misterio de Dios y del mundo. Lo que el Hijo oye es lo más feliz y rico que uno puede oír de otro. El Padre no se reserva ante el Hijo ningún secreto. El Hijo está interesado en el diálogo del Padre desde lo más íntimo. Oye el diálogo del Padre con un interés del que depende su existencia. Si el Padre quisiera reservarse para sí una parte del

misterio de la realidad, ello significaría su propia muerte. Y si el Hijo escuchara sin interés una parte de la paternal comunicación, su desinterés significaría para El la muerte. Por supuesto, tal cosa es intrínsecamente imposible.

Como Dios es el amor, el diálogo entre el Padre y el Hijo es un diálogo de amor; del amor que es a la vez verdad y santidad. La palabra que el Padre pronuncia es una palabra amorosa de profundidad abismal y plenitud incomprensible. La respuesta que da el Hijo, que es El mismo, es una respuesta de amor. La realidad última sobre la que no existe nada es, por tanto, un diálogo de amor, el diálogo absoluto del amor. Si se define la realidad última como el movimiento de la realidad de Dios. Aunque el diálogo entre hombres sea débil e imperfecto, el diálogo de amor que llamamos Dios tiene poder y riqueza absolutos, porque los movimientos del hablar y responder tienen poder absoluto. Lo que existe a modo de hablar y responder es la plenitud única de Dios, la esencia absoluta de Dios.

Como vemos, en el feliz diálogo que tienen entre sí el Padre y el Hijo no sólo es pronunciada la realidad divina, sino también la realidad terrena. Al contenido de este diálogo pertenece el mundo en cuanto totalidad, pertenecen las cosas en particular y en especial los destinos de los hombres. Los pensamientos que el Padre tiene de las cosas y de los hombres son dichos en el eterno diálogo divino. En él está garantizado el eterno sentido del mundo, de las cosas particulares a él pertenecientes, de la historia humana y de los hombres. Por encima de todos los absurdos se levanta el sentido eterno que el Padre ha configurado en su Hijo. La fe en la eterna palabra de Dios es, por tanto, la fe en el sentido eterno del mundo y de los hombres. La fe en el sentido eterno del mundo y de los hombres, garantizado en el amoroso diálogo del Padre y del Hijo, tiene en sí fuerza para resistir los superficiales absurdos del mundo. Quien vive de esta fe puede superar todos los absurdos y penetrar hasta el misterio del eterno sentido del mundo. Aunque durante el transcurso de la historia y de la vida individual puede estar espesamente velado por el absurdo, el creyente sabe que es real. El unido a Cristo vive en la certeza de que algún día será revelado. En la época de la existencia que seguirá a la catástrofe de las formas existenciales terrenas Dios mismo explicará al hombre el sentido eterno del mundo y de su vida haciéndolo partícipe del diálogo que El tiene con el Hijo.

En el diálogo entre el Padre y el Hijo está también esencialmente interesado el Espíritu Santo. Es el aliento amoroso que el Padre inspira al Hijo y el Hijo al Padre. Del mismo modo que la palabra que el Padre pronuncia tiene poder existencial absoluto y es a la vez personal, el Espíritu amoroso alentado del uno al otro tiene también poder existencial absoluto y es a la vez existencial. En Él está el Padre seguro del amor del Hijo y el Hijo del amor del Padre. El Espíritu Santo abraza al Padre y al Hijo como un vínculo personal. Es como una corriente de amor entre el Padre y el Hijo. En esta corriente es transmitida al Hijo la palabra amorosa del Padre y a éste la palabra amorosa del Hijo. En esa recíproca unión son bienaventuradas las divinas personas. Junto con la palabra amorosa del Padre recibe el Hijo una sobreabundante bienaventuranza. En la respuesta amorosa del Hijo, la recibe el Padre.

II. *El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas.*

El bienaventurado participa, por tanto, en el eterno diálogo que tienen el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. También la palabra humana de esta vida es de algún modo participación del eterno diálogo de Dios. En eso se basa la utilidad de la palabra humana. Si la última realidad que existe es el diálogo entre el Padre y el Hijo o el movimiento del diálogo mismo, sobre la palabra humana y sobre el diálogo de los hombres queda un reflejo celestial. La palabra humana es una voz del diálogo en que consisten el Padre y el Hijo. A través de la palabra humana resuena el diálogo divino. Y si la palabra humana es un eco del diálogo del Padre con el Hijo, es evidente su significación comunitaria. La palabra humana es expresión y a la vez alimento de la unión. En la palabra humana se manifiesta la ordenación del yo al tú; en ella gana nuevas fuerzas. Hace perceptible la unión y al mismo tiempo la funda. La palabra se convierte, por tanto, en un signo de amor. No podría ser de otra forma, ya que el diálogo del Padre con el Hijo es un diálogo de amor. Por eso la palabra humana, cuando es pronunciada con sentido pleno, es palabra de amor. En las palabras de amor de los hombres resuena en el tiempo el diálogo de amor.

El redimido participa misteriosamente del diálogo del Padre y

del Hijo ya en esta vida. Este proceso recibe su plenitud en la vida del cielo. En ella el hombre será incorporado patentemente al diálogo del Padre y del Hijo.

El diálogo en que consiste la vida del cielo es, por tanto, diálogo con el Padre y con el Hijo en el Espíritu Santo.

En este diálogo aprende el bienaventurado el misterio de Dios y del mundo. El Padre le explica todo lo que dice al Hijo. Le explica todo lo que puede ser explicado en el cielo y en la tierra. Se lo explica porque es el amor. Le introduce en sus secretos a él, elegido para amigo, hermano de su amado Hijo. Le interpreta toda la realidad que existe, la realidad de Dios y la realidad del mundo. Dios aclara al bienaventurado todos los enigmas de la existencia y de la historia. El bienaventurado recibe, por tanto, en ese diálogo la respuesta a todas las cuestiones que le atormentaron durante su vida terrena y para las cuales la historia no tenía respuesta alguna. El bienaventurado puede aceptar dichoso las aclaraciones que Dios mismo le ofrece. Las respuestas que recibe serán tales que alabará a Dios y le dará gracias por todas las tribulaciones y beneficios de su vida. Claro que no podrá penetrar perfectamente el misterio de Dios.

APARTADO 5.º

EL CIELO COMO ADORACION

1. *Dios es misterio incluso para los bienaventurados.*

Por íntimo que sea el intercambio vital entre Dios y el bienaventurado, Dios sigue siendo infinitamente superior al hombre. Ciertamente que Dios y el hombre se sientan como compañeros de banquete a la misma mesa, pero Dios es el anfitrión. El es quien invita a los hombres a comer en la mesa preparada por El. El diálogo celestial sólo puede producirse cuando Dios toma la iniciativa, cuando se dirige al hombre y le da la capacidad de oír su palabra y de darle respuesta. El diálogo celestial significa, por tanto, la imposición del reino de Dios en el hombre, del reino de la verdad y del amor.

Sin embargo, la superioridad de Dios va más lejos todavía. In-

cluso en el estado del cielo Dios y el hombre siguen diversos entre sí como creador y criatura. También en el estado del cielo sigue siendo Dios un impenetrable misterio para el hombre. Ciertamente que el bienaventurado ve a Dios inmediatamente, pero no lo penetra hasta la raíz de su ser. Lo rodea con la mirada del amor, pero no lo traspasa totalmente. Lo ve *totum*, no *totaliter*. Podemos comparar este proceso con la contemplación de una obra de arte. El contemplador ve, sin duda, la sinfonía de colores, pero puede ser que le sea negado percibir toda la profundidad de la obra de arte.

Ningún hombre sobre la tierra ve tan clara y vivamente que Dios es un misterio como el bienaventurado, porque contempla a Dios inmediatamente y ve, por tanto, con claridad hasta qué punto está Dios elevado sobre la criatura. Comprende que Dios tiene que ser un misterio. Su mirada a Dios es una mirada al misterio en propia persona. El misterio de Dios, o mejor, el Tú divino que es un misterio, está patente ante sus ojos espirituales. Está incluso desposado con él en lo más íntimo. Conoce y ama el misterio. La incomprendibilidad de Dios no puede ser eliminada para la criatura jamás, ni siquiera en el estado del cielo. Por eso el hombre no puede entender todo el diálogo celestial que el Padre comunica al Hijo. Su capacidad receptiva es limitada. Sólo el Hijo puede percibir perfectamente la infinita palabra del Padre con su riqueza y profundidad. El hombre tendría que ser Dios para poder equipararse al Hijo.

2. Bienaventuranza y misterio.

Podría surgir la angustia de que el cielo es un estado de tragedia, de que el hombre está eternamente venteando la tragedia, de que, por tanto, la última palabra no es felicidad eterna, sino eterna oscuridad. Sin embargo, tales temores son ilusorios. Pues la incomprendibilidad de Dios no deja en el bienaventurado ningún aguijón de insatisfacción. No tiene para él nada de opresivo o enigmático, nada de angustioso y esclavizante. El bienaventurado recibe, en efecto, a Dios en la medida en que es capaz de ello. Si Dios se la infundiera con más fuerza no lo haría feliz, sino que tendría que perecer, porque sería cegado por la luz de Dios y consumido por su fuego. No sería capaz de recibir más. Eso sería para él un esfuerzo exagerado que no soportaría. Si Dios le explicara más que lo que puede entender su espíritu y su corazón no serían por ello iluminados con más fuerza, sino que se oscurece-

rían, como el ojo corporal cuando mira hacia el sol. No tiene, por tanto, que recibir de Dios más de lo que recibe. No puede siquiera tal deseo. Sino que para el bienaventurado la máxima alegría es vivir inmediatamente y estar unido al impenetrable misterio del amor y verdad personales, de la santidad y justicia personificadas. Lo que siente precisamente como felicidad es que existe Dios, el incomprendible, el elevado sobre toda medida humana, porque sólo Dios puede sacarlo de la estrechez de lo puramente humano y llevarlo a la amplitud y a la riqueza. El eterno misterio de Dios no es, por tanto, ninguna eterna tragedia para el hombre, sino su eterna felicidad. El hombre, destinado a trascenderse a sí mismo, vive como plenitud feliz de su ser el confiado diálogo con el abismal misterio revelado del amor y de la verdad personales.

3. *Bienaventuranza y adoración.*

La superioridad e incomprendibilidad de Dios hacen justamente que sea posible satisfacer la *necesidad de adorar* que tiene el hombre. En cierto sentido, es ya satisfecha en el encuentro con Cristo, ya que el hombre que encuentra a Cristo no sólo vive con El cara a cara, sino que puede adorarle también. Esta satisfacción logra su carácter definitivo con el Padre. Es el encuentro con el sumo y último "tú" del hombre; después no es posible que haya más encuentros. Como el Padre es el Amor, verle a El significa ver al Amor personificado. La adoración al Padre se convierte en adoración al Amor personificado. Podemos decir, pues, que la forma de vida del cielo es el amor adorador del amor personificado o la adoración encendida de amor, del Amor en su propia persona. La gloria del bienaventurado es poder adorar al Amor; saber que el Amor—que a la vez es Verdad y Santidad—es digno de adoración; que sólo el amor es digno de adoración.

4. *Liturgia celestial.*

Este aspecto del cielo *está testificado en la Escritura*, cuando al símbolo del banquete se añade el símbolo de la liturgia del cielo. San Juan la describe en las grandes visiones del Apocalipsis con los medios intuitivos de fines del siglo primero, con los símbolos políticos que le son familiares por haber visto el culto al emperador.

“Después de estas cosas tuve una visión, y vi una puerta abierta en el cielo, y la voz, aquella primera que había oído como de trompeta, me hablaba y decía: Sube acá y te mostraré las cosas que han de acaecer después de éstas. Al instante fui arrebatado en espíritu y vi un trono colocado en medio del cielo y, sobre el trono, uno sentado. El que estaba sentado parecía semejante a la piedra de jasper y a la sardónice, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas. Salían del trono relámpagos, y voces, y truenos, y siete lámparas de fuego ardían delante del trono, que eran los siete espíritus de Dios. Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en rededor de él cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. El primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre y el cuarto era semejante a un águila voladora. Los cuatro vivientes tenían cada uno de ellos seis alas, y todos en torno y dentro estaban llenos de ojos, diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene. Siempre que los vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono, diciendo: Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas” (*Apoc.* 4, 1-11).

En esta visión puede San Juan echar una mirada al cielo; contempla la majestad de Dios, elevada sobre todo lo terrestre. El nombre de Dios es silenciado con santo temor. El trono significa el sosiego del dominador, el dominio omnipotente de Dios, que vive sobre las tormentas del tiempo y conduce con mano segura los destinos humanos hacia la meta por El determinada. Su trono es eterno. Subsistirá eternamente, aunque caigan todos los tronos de la tierra. Dios está revestido de luz y gloria; está rodeado de una numerosa corte. Quienes le pertenecen participan de su gloria; viven transfigurados y están adornados con diademas de vencedor. La expresión “ancianos” significa que los hombres que viven con Dios son perfectos. La ancianidad es expresión de madurez.

La representación del homenaje celestial a Dios se continúa

en el capítulo V del *Apocalipsis* de San Juan. Ya hemos citado antes el texto como testimonio de la adoración tributada a Cristo glorificado. También en el capítulo VII se atestigua el agradecimiento y alabanza que Dios recibe continuamente de las criaturas bienaventuradas.

En él se dice: “Después de esto miré y vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del trono y del Cordero vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos. Clamaban con grande voz diciendo: “Salud a nuestro Dios, al que está sentado en el trono, y al Cordero.” Y todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes y cayeron sobre sus rostros delante del trono y adoraron a Dios diciendo: “Amén. Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén” (*Apoc.* 7, 9-12). Los bienaventurados del cielo ensalzan en su himno de alabanza a Dios como a salvador y redentor. Saben que no hay otro salvador para los hombres. Sólo Dios ha podido liberarles de toda necesidad. Por eso le dan gracias y le alaban para siempre.

Las criaturas que viven con Dios le adoran continuamente y le dan gracias porque El es digno de ello. En ello se cumple el sentido de toda la creación. Los cuatro seres representan a toda la creación: a los hombres, a los animales domésticos y salvajes y a los pájaros.

La adoración del cielo es distinta de la de la tierra. Es la plenitud de la adoración terrena. Esta está ordenada a la celestial y sólo en ella alcanza su última y suprema intensidad. Los bienaventurados cantan un “cántico nuevo” (*Apoc.* 5, 9). No conocen por sí mismos este himno de alabanza a Dios. Sólo pueden cantarlo aquellos a quienes han sido abiertas las puertas del cielo (*Apoc.* 4, 1), los que han sido admitidos en la vida propia de Dios, en la intimidad de Dios.

5. *Participación en el himno de alabanza de los ángeles.*

El himno de alabanza del mundo es participación del de los ángeles. Peterson describe el himno de alabanza de los ángeles y la participación del hombre en él de la siguiente manera: “Los espíritus puros, que son seres orientados esencialmente a Dios, 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 Isaias describió por primera vez en un rapto de inspiración; a ese aleteo y al cubrirse los pies con las alas, tan significativo en la riqueza expresiva de su simbólica, corresponde su fluencia en la palabra, en el grito, en el canto del "santo, santo, santo." Con otras palabras: en ese fluir y agotarse en la palabra y en el cántico se funda el ser propio de los ángeles. No se trata de que haya una parte de ángeles que tengan la misión de cantar ante Dios. En realidad es esa una imagen insoportable y el deseo de hacer algo parecido por toda la eternidad apenas es comprensible. Se trata de algo completamente distinto. No es que haya ángeles que son primariamente y de manera abstracta ángeles y luego cantan, sino que son ángeles cuyo ser-ángeles consiste en el cántico del "santo, santo, santo". Este cántico constituye su ser y en él son lo que son, querubines o serafines..." "Los ángeles son algo más que un adorno poético de la poesía popular o fabulosa. Pertenecen a Dios y a Cristo, al Espíritu Santo pero nos pertenecen también a nosotros. Para nosotros significan una posibilidad de nuestro ser, una sublimación e intensificación de nuestro ser, pero nunca la posibilidad de una fe nueva. Nos adoctrinan sobre la oscura profundidad de nuestra existencia, en la que hay movimiento y movilidad, que tal vez son independientes de nosotros, que tal vez nunca reconocemos o no sabemos que son un impulso hacia lo angélico. Un movimiento que puede ser sentido como impulso hacia la pureza de corazón o como pasión por la claridad de espíritu o por una existencia auténtica. Hay muchos caminos por los que el hombre camina y corre hacia el ángel, no en el sentido de que se proponga llegar a ser ángel, sino en el sentido de que el ser que tiene es transitorio y todavía no se ha manifestado lo que somos. Y cuando no corremos hacia el ángel que está ante Dios, seguramente corremos hacia el ángel que se apartó de Dios, nos acercamos al demonio. Porque el hombre existe solamente trascendiéndose a sí mismo y acercándose por tanto al ángel o al demonio. El hombre que se trasciende—porque sólo existe trascendiéndose—puede ascender y ascender no sólo en sentido moral, sino en sentido verdaderamente metafísico hasta convertirse en compañero de los ángeles y arcángeles, hasta llegar al límite en que están los querubines y serafines. Al llegar al punto en que le está mandado detenerse, al límite que él no se ha trazado ni ha trazado ningún arcángel, empieza a resonar con las esferas y a cantar con los arcángeles. Su cántico no es sólo imitación del de los ángeles, ni un humilde coro al grito de "santo, santo, santo", que sale de sus labios ininterrumpidamente y en forma solemne, sino que es algo que nace e irrumpe de su ser más íntimo cuando llega al límite de la criatura, al límite de sí mismo en cuanto criatura. En su cántico con los querubines y serafines se completa su ascensión y su volver-a-sí-mismo, pues ¿qué otra cosa puede sentir el hombre que asciende hasta los ángeles, sino que la criatura alaba a Dios, que le alaban hasta los últimos planetas y hasta las más pequeñas hierbecillas? De mismo modo que antes sólo existía subiendo y ascendiendo, trascendiéndose a sí mismo y pudiendo trascenderse de nuevo, porque todavía no existía del todo, ahora al final canta con los ángeles y arcángeles y sólo existe cantando y como cántico fluye ante Dios. Lo que se canta hasta el fin es la

criatura misma puesta en sus límites. Y lo que vale del grado superior del ser creado, vale también de esos seres que, como la planta, el animal y las cosas, están muy por debajo del ser humano. Cuando en los salmos irrumpen los animales y los montes en alabanzas a Dios no se trata de exageraciones poéticas, ni de sublimaciones literarias, ni de antropomorfismos fáciles, pero en realidad inauténticos, sino de algo completamente real y fundado en el ser mismo de las criaturas que alcanza a los ángeles y querubines y hasta a los mínimos seres: la gloria de Dios llena toda la creación, como sabemos por el Evangelio. Es raro que el hombre en el orden esencial de sus raíces metafísicas sólo pueda expresar su ser-creado y su nadería empezando a ascender hasta llegar a ser compañero del querubín y del serafín y no pudiendo decir más—una vez que es compañero de ellos—que él no es nada, que sólo existe como un cántico de alabanza a Dios. Esto ayuda a entender que ese cántico—como el himno al sol de San Francisco—no es un descarriamiento de la fe hacia lo poético, que no tiene su raíz en una religión natural y mística, sino que San Francisco empieza a cantar—casi se podría decir empieza a resonar—porque la gracia de Cristo le ha llegado y le ha tocado lo más hondo. El santo empieza a resonar fraternalmente con el sol y las estrellas, con el agua y la muerte, porque el Crucificado ha despertado en él su ser de criatura hasta el punto en que se siente y existe como pecador digno de misericordia, como pobre criatura—semejante al asno—que no puede hacer más que irrumpir, fluir, y agotarse en su cántico de alabanza a Dios.”

6. *Testimonio de los Padres.*

De la época de los Padres vamos a citar un texto de San Cipriano en el que el cielo es descrito como continua acción de gracias: “Esta gracia concede Cristo, este don de su misericordia regala al vencer la muerte en el signo de la cruz, al redimir a los fieles por el precio de su sangre, al reconciliar a los hombres con Dios Padre y reanimar al mortal por el renacimiento celestial. Permitidnos seguirlo hasta donde sea, prestarle juramento de fidelidad y alistarnos bajo sus banderas. El nos abre el camino de la vida, nos vuelve al paraíso y nos introduce al reino celestial. Con El viviremos siempre porque por El nos hemos convertido en hijos de Dios, con El nos alegraremos para siempre porque hemos sido redimidos con su sangre. Como cristianos viviremos con Cristo en la gloria, bienaventurados en Dios Padre, viviremos en las eternas delicias ante la faz de Dios, siempre jubilosamente y dando gracias a Dios para siempre. Pues sólo puede ser agradecido para siempre quien había caído en la muerte, pero después ha sido elevado sobre todos los cuidados por la inmortalidad” (*A Demetriano*, núm. 26; *BKV*, I, 227).

7. *La adoración celeste como plenitud de la vida.*

Allí se cumple el sentido último de la vida humana del modo más perfecto. Lo mismo que de toda la creación, el sentido último de la vida humana es representar y reconocer la gloria de Dios. La vida del hombre debe ser un transparente de la gloria de Dios, que se representa a sí mismo en la creación y manifiesta en ella la gloria de su verdad y amor (glorificación objetiva de Dios). Debe reconocer la verdad y el amor que Dios es como lo supremo y tributarles el honor que les es debido por su valía. En el pecado el hombre quita a Dios el honor que le es debido por su absoluta valía. Por ello se desordena la jerarquía de los valores. Cristo la volvió a restaurar. En su muerte tributó al Padre, amor y verdad personales, el máximo honor posible a la criatura. La muerte de Cristo significa a la vez una exigencia hecha al hombre de que participe en el honor que Cristo tributó al Padre. Ello ocurre en el culto y sobre todo en el sacrificio eucarístico. La alabanza tributada a Dios en el sacrificio eucarístico es una participación en el canto de alabanza de los ángeles. Se ve por el texto del Prefacio y del Sanctus. El honor tributado a Dios en el sacrificio eucarístico por medio de Cristo y del Espíritu Santo es acogido por los fieles en su vida diaria para continuarlo en ella. Durante la vida el hombre sólo honra a Dios imperfectamente, porque es impedido continuamente por el egoísmo, jamás del todo superado. El cielo es la plenitud de lo que el hombre de buena voluntad intenta continuamente durante su vida terrena. En él fluye del corazón del hombre bienaventurado alabanza y agradecimiento a Dios. El honor tributado a Dios en él no puede ser confundido con la adulación que un protegido ofrece a su donante. Sino que es el reconocimiento que el hombre tributa a la verdad y amor personales cuando se le aparecen en toda su valía y en su absoluta validez. La descripción que San Juan e Isaías dan del *Sanctus* de los bienaventurados es una imagen de la incansable veneración de la verdad y del amor. Cuanto más padecemos en el actual orden del mundo por el hecho de que el mayor premio no corresponde a los poderes que lo merecen, como son la verdad y el amor, la justicia y la santidad, sino a los que son indignos de él, como son el odio y el egoísmo, la violencia e injusticia, con tanta mayor alegría tenemos que esperar el estado en que el amor y la verdad tendrán el máximo reconocimiento que llamamos adoración.

El bienaventurado que viene del mundo del odio y de la mentira, pero que ahora sólo es puro y amante, no se cansará de agradecer a la verdad y amor personales, es decir, a Dios, que existan, ni se cansará de ensalzar su gloria. Su alabanza fluirá con la de los ángeles en un coro de acción de gracias; en la publicidad del cielo vivirá lo que durante su vida de peregrinación ha rogado como miembro de la Iglesia en todas las horas solemnes: "Te alabamos, Señor, te bendecimos. Hónrete toda la tierra. Todos los ángeles te invocan, te invoca el cielo y todos los poderes, los querubines y serafines, con incansable voz: Santo, Santo, Santo, es Dios el Señor de los ejércitos. Llenos están los cielos y la tierra de su gloria."

§ 311

La unidad de los bienaventurados entre sí

APARTADO 1.º

ESCRITURA Y SANTOS PADRES

Los bienaventurados no pierden su propia mismidad, a pesar de su íntima comunidad con Dios; más bien la ganan, según dijimos antes. El misterio de lo personal no es destruido por el cielo, sino que es asegurado plenamente.

La Escritura expresa este hecho diciendo que cada bienaventurado recibe de Dios un nombre propio que sólo a él conviene (*Apoc.* 2, 17). Pero todo bienaventurado se posee viviendo en perfecta entrega a los demás. La ordenación al "tú" se cumple en el cielo gracias al diálogo con Dios y con los demás bienaventurados. Un lazo de comunidad les abarca a todos. Dios Espíritu Santo es como el lazo personal de amor que les ata a todos. También Cristo—la Cabeza—les reúne a todos en comunidad. La Escritura da testimonio de este hecho en la metáfora del banquete, que expresa la comunidad con Dios y a la vez la unión y comunidad recíproca de los bienaventurados. Siempre que Cristo habla del reino de Dios bajo la metáfora del banquete, supone un gran número de invitados. Nun-

ca usa esa imagen para expresar la unión con Dios de un solo individuo.

En la época de los Padres la idea de que los bienaventurados forman entre sí una íntima comunidad es totalmente corriente. En la primera parte de esta obra vimos que en la Antigüedad y en la Edad Media se acentuó con energía el carácter comunitario del cielo (§ 300). Aquí no se necesita más que recordar las indicaciones que allí hicimos. Pero para aclararlo vamos a citar algunos párrafos. San Cipriano ve en la comunidad con los ángeles y los santos una bienaventuranza esencial del cielo. El cielo es una vida en la que el hombre está libre de los malos, de los odiadores y violentos, de los egoístas y calumniadores, de los mentirosos y ladrones y en la que puede hacer una vida feliz en comunidad con hombres desinteresados amantes de Dios y sinceros. La convivencia con los elegidos de la humanidad es una parte esencial de la alegría celeste. Cuando amenaza una nueva persecución a la comunidad de Tiberis, escribe el año 252 en una carta con la que los anima y amonesta: "Qué día tan grande y magnífico nos espera, amadísimos hermanos, cuando el Señor comience a probar a su pueblo y pese los méritos de cada uno con mirada escrutadora, como juez divino, cuando envíe al infierno a los culpables y condene a nuestros perseguidores al fuego eterno de llamas atormentadoras y nos dé a nosotros la recompensa de la fidelidad en la fe y en la entrega. Qué dicha y qué placer tendrás cuando se te permita contemplar a Dios, cuando seas honrado con el privilegio de gozar con Cristo, tu Señor y Dios, la alegría de la salvación y luz eternas, de saludar a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los patriarcas como a los apóstoles, profetas y mártires, de alegrarte con los justos y amigos de Dios en el reino de los cielos con las delicias de la regalada inmortalidad y recibir allí lo que ni ojo humano vió, ni oído oyó, ni mente humana pudo alcanzar" (*Carta 58*, núm. 27).

Los acentos más fuertes sobre la doctrina de la comunidad de los bienaventurados entre sí aparecen en San Agustín y San Ambrosio. San Ambrosio ve un elemento esencial de la vida celeste en el trato de los bienaventurados entre sí, en el amor que los une indisolublemente en un coro de seres jubilantes (*De obitu Theodosii oratio*, núm. 29, 32; *De bono mortis*, núm. 11; *De obitu Valentiniani consolatio*, núm. 71, 77). Los bienaventurados esperan, según él, a los amigos que todavía viven, y cuando entran en el cielo los reciben y los acompañan. Dentro de la bienaventuranza

celestial es una alegría de tipo especial poder estar en continuo trato con hombres verdaderamente grandes. San Jerónimo (*Carta* 39, núm. 9; *Carta* 23) añade además la idea de que los que entran en la comunidad celestial encontrarán a hombres que jamás conocieron y de quienes nunca oyeron hablar, pero cuya amistad será más dichosa que la más profunda amistad terrena. Véanse otros textos de Santos Padres en el § 300, 3.

APARTADO 2.º

LA UNION CELESTIAL COMO PLENITUD DE LA TERRENA

Los bienaventurados realizan su comunidad fundada en el "ser en Cristo", en la unión con Cristo y en la posesión del Espíritu Santo con incondicional amor recíproco. En ella se manifiesta y representa su amor a Cristo, Señor y Cabeza de todos. En la convivencia celestial se cumplen las relaciones terrenas de amistad y de amor. La unión de los bienaventurados está libre de las deficiencias y unilateralidades terrenas. En la vida terrena sólo puede haber intercambio vital entre muy pocos hombres. El círculo de los unidos entre sí tiene que ser tanto más pequeño cuanto más intenso sea el intercambio vital. La suprema intensidad de unión terrena, el matrimonio, sólo es posible entre los hombres. Incluso a la unión entre pocos hombres le han sido puestos límites estrechos e insuperables. Ni siquiera la amistad más íntima o el amor pueden pasar la muralla que separa a las personas. Es la muralla de la personalidad. Ciertamente que la personalidad es la máxima dignidad del hombre, pero a la vez le encierra inevitablemente en una soledad insuperable, ya que lo limita frente a toda otra persona. A la personalidad pertenece la autoafirmación frente a cualquier otro ser distinto del yo. La soledad de la personalidad se presiente en la corporalidad. En el cuerpo es cada uno lo que es. En el cuerpo es el hombre una mismidad ineludible. Ciertamente que el cuerpo es el puente que pasa del yo al tú, pero a la vez es el muro infranqueable que separa al tú del yo. A consecuencia de la cerrazón del yo en sí mismo, el amor terreno no pasa de ser un intento de unión. Durante la vida de peregrinación sólo puede

vivir en forma de anhelo. Ello implica una continua inseguridad en sus esfuerzos. Nunca consigue alcanzar la medida de comunidad alcanzada al estado terreno. Unas veces se quedan por detrás de la medida justa y otras traspasa los límites puestos. Unas veces se cierra injustificadamente ante el tú cayendo en el egoísmo, y otras veces intenta traspasar el tú más de lo que le es permitido y su entrega se convierte en abandono, seduciendo al tú también a una abertura de sí mismo que degenera en pérdida de sí.

Tales dificultades desaparecen en la vida celestial. Pues ésta está libre del sometimiento al egoísmo y desconsideración humanos, a la debilidad y al cansancio, al estrechamiento por las leyes del espacio y del tiempo. Los bienaventurados pueden abrazarse y traspasarse de un modo que trasciende todas las posibilidades terrenas debido a su ser transformado y a la nueva fuerza de visión y capacidad de amor que Dios les regala. Están unos para otros perfectamente abiertos y patentes. Cada persona está simultáneamente configurada por la fuerza del amor y de la autoconsideración hasta el punto de que puede regularse perfectamente al tú sin abandonarse y sin cerrarse. Tiene el tacto seguro de entregarse con la intensidad que garantiza a la vez la máxima autoposesión y reservarse de forma que a la vez ocurra la máxima entrega. Como es totalmente presente a sí mismo, se tiene de tal modo en la mano que puede regalarse totalmente sin perderse. Y viceversa, cada persona es capaz y está dispuesta a aceptar al tú que le sale al paso de forma que éste pueda penetrar en la mismidad del yo hasta el último límite puesto por la personalidad. El Espíritu Santo, en quien el Padre y el Hijo están recíprocamente abiertos, es quien abre a todos para todos. El es el amor en propia persona. Cada uno se encuentra, por tanto, con los demás como viviente.

Pero también a la unión celestial le han sido puestos límites a pesar de su intimidad y fuerza. Pues el yo no funde con el tú en una unidad total. El yo sigue siendo yo y el tú permanece tú. También en la unión celestial sigue siendo cada uno un secreto para los demás. También en el cielo tiene cada uno su secreto que le pertenece sólo a él y no puede ser visto por ningún otro. También durante la vida terrena es cada uno un misterio para los demás. Este estado no puede ser trascendido en toda la eternidad. Sin embargo, mientras que en la vida terrena el yo es frecuentemente un doloroso secreto para el tú, y tanto más doloroso cuanto más próximos están ambos, en la vida celestial cada uno es para los demás un secreto feliz. Del mismo modo que el bienaventurado

puede asomarse al misterio de Dios, puede también asomarse al misterio del tú sin penetrarlo del todo. Sin embargo, no padece por ello. Frente al tú que es un secreto para él el yo no está en insatisfecho anhelo. Sino que del secreto del tú recibe felicidad y bienaventuranza. Le alegra que el tú tenga la alta dignidad de la personalidad. Lo ama en esa dignidad y sería, por tanto, infeliz si la dignidad de la personalidad pereciera en una unidad total. Su amor es, incluso en el cielo, el amor del respeto. También el respeto alcanza en el cielo su figura definitiva. Es tributado sin esfuerzo porque a los bienaventurados no les tienta traspasar los límites al entrar en el secreto del tú. A consecuencia del incondicional desinterés de su amor, el bienaventurado es feliz por la perfección del tú y no desea poseer su secreto. Su alegría es alegría con los demás en Cristo y en el Espíritu Santo. Y es tanto mayor cuanto mayor es la alegría del tú.

Pero aunque los bienaventurados sean un misterio unos para otros por toda la eternidad, no están unos frente a otros anhelantes e insatisfechos; sino que se aman mutuamente, respetando el misterio de cada uno; se aman como personas y, por tanto, aman el misterio de lo personal. En el cielo se cumple lo que el hombre anhela continuamente en la tierra; la incondicional entrega al "tú", sin renunciar al "yo" y sin sojuzgar al "tú" y a la vez la plena reserva del "yo" sin cerrarse ante el "tú". El cielo es el estrecho sendero en el que el hombre cumple sin dificultad la actitud de la perfecta entrega al "tú" y la perfecta posesión del "yo" sin lucha ni desasosiego (cfr. 64). Es el centro, el justo término medio, en que el hombre se regala sin perderse y se posee sin cerrarse.

Los bienaventurados no sólo descansan en la dicha de la comunidad con Dios, sino que de la comunidad recíproca fundada en Dios les fluye una dicha en cierto modo accesoria. Descansan en el estar-unos-con otros y en el estar-unos-en otros que funda el amor (fuente primaria y secundaria de la alegría celestial).

La razón más profunda del misterio del tú es Dios. En definitiva el yo no logra llegar hasta la raíz del tú porque esta raíz tiene una profundidad infinita, por estar emparentada con Dios el incomprendible. La semejanza a Dios extiende sobre los hombres el esplendor del misterio.

APARTADO 3.º

EL CIELO COMO REENCUENTRO

Aunque los bienaventurados están todos unidos entre sí su comunidad tiene diversos grados de intensidad. Los que estuvieron unidos entre sí por el amor durante la vida terrena estarán también especialmente unidos en el cielo. "Todo lo separado se volverá a encontrar" (Hölderlin, *Werke*, Edic. M. Schneider, 1922, I, 221). El encuentro de los bienaventurados es, por tanto, un reencuentro. Quienes vuelven a verse en la vida celestial se encuentran en la forma perfecta en que anhelaron verse durante la vida terrena, en aquella vida floreciente que se desearon unos a otros (Sobre esto puede verse Ph. Dessauer, *Erwartung der Ewigkeit*, 1946.)

En el cielo llega a plenitud no sólo el individuo, sino también la unión terrena en el amor y la amistad. Los que en la vida terrena estaban próximos entre sí sienten la verdad de lo que Hölderlin dice en el *Empédocles*: "Nos separamos para estar más unidos, para ser más divinos, más pacíficos con todos, con nosotros" (o. c. I, 210).

La razón a favor de una unión especial de los que estuvieron unidos en la vida terrena puede indicarse de la manera siguiente: por la vida que Cristo nos da no es destruída, sino asegurada y transfigurada la naturaleza y su orden. (Así se entiende que los teólogos protestantes que, como K. Barth, afirman una contradicción de naturaleza y gracia, rechacen las tesis del reencuentro en el cielo.) Aunque en la Sagrada Escritura no se hable expresamente del reencuentro de los amigos en la otra vida, Cristo lo supone como evidente. Cuando los saduceos le preguntan a qué marido pertenece la mujer que en esta vida desposó a siete, Cristo no niega el encuentro de la mujer con sus siete maridos, sino sólo el comercio carnal, tal como ocurre en esta vida (*Mc.* 12, 18-27). También *Lc.* 16, 9 parece insinuar que en el cielo habrá relaciones personales especiales, a pesar de la comunidad entre todos. Quienes durante esta vida se ayudaron especialmente, estarán también cerca en la otra. Cfr. también *Mt.* 18, 10; *Lc.* 15, 7. La comunidad con todos no estorba ni impide la intimidad con un grupo más pequeño, ya que la capacidad de amor de los bienaventurados se ampliará y profundizará inimaginablemente gracias al *lumen gloriae*.

Hasta los que en esta vida están separados se amarán mutuamente, porque el cielo elimina todas las inaccesibilidades terrenas. El recuerdo del pasado no será ocasión de vergüenza o timidez, sino de agradecimiento y alabanza a Dios, que transformó los pecadores en santos.

APARTADO 4.º

EL CIELO COMO AUTOCONSERVACION Y ENTREGA DE SI

Del mismo modo que la unión e intercambio vital con Dios no aburre ni hastía, tampoco la convivencia de los bienaventurados entre sí cansará o hartará. Durante la vida terrena es ineludible el deseo de un espacio de soledad en que el hombre pueda existir para sí mismo. En la vida celestial, en cambio, no nos veremos obligados a apartarnos del tú y buscar la soledad porque no habrá ningún peligro de disipación, abandono o pérdida de sí mismo. Todos estarán traspasados por el amor de tal forma que podrán regalarse totalmente al yo sin traicionar la fidelidad a sí mismo. En el intercambio recíproco no podrá haber aburrimiento alguno porque hasta cada yo y hasta cada tú fluirán incesantemente la luz y el amor que manan de la fuente inagotable que es Dios. Ocurrirá lo que C. F. Meyer dice en la poesía *Der römische Brunnen*: "Asciende el surtidor y se derrama cayendo, / llena la concha de mármol en torno, / que, desfigurándose, fluye / hasta el fondo de la segunda concha; / la segunda da, se hace demasiado abundante, / y su ola llena la tercera, / cada una acepta y da a la vez / y corre y descansa." Los bienaventurados viven en la dicha de amar y ser amados sin cansarse jamás. En la bienaventurada unión con Dios y en la recíproca comunidad por Dios fundada viven como un feliz coro luminoso en ser eternamente floreciente.

La bienaventuranza no sería perturbada tampoco si un bienaventurado no encontrara en el cielo alguno de sus parientes o amigos. Pues en tal caso vería en Dios la plena justicia e incluso la necesidad de tal condenación y afirmaría de total acuerdo el juicio de Dios. Tendría que reconocer incluso que se ha cumplido la voluntad del condenado. Véase la doctrina del infierno.

APARTADO 5.º

UNION DE LOS BIENAVENTURADOS CON LOS HOMBRES
DE ESTA TIERRA

La comunidad que une a los bienaventurados entre sí implica también a los cristianos que peregrinan todavía por la tierra. 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 (vol. IV, § 173). No vamos a perseguir aquí las grandes perspectivas que con ello se abren para los ojos del creyente (véase vol. IV, § 173). Sólo vamos a destacar algunos elementos. La unión de los bienaventurados con los que todavía peregrinan por la tierra se manifiesta en el amor y en las oraciones que les dedican. 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 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 todavía se impongan la santidad y verdad, el amor y la justicia de Dios, de que en todos los hombres 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 (Adam). Lo llamamos intercesión. Los bienaventurados tratan de hacer partícipes de su propia riqueza a los que viven todavía. Mientras que en la tierra los hombres, e incluso los unidos entre sí en Cristo, pasan uno delante de otro indiferentes y desconfiados y hasta con aversión y envidia, o se persiguen unos a otros, los bienaventurados se regalan a los hermanos que todavía luchan, de forma que lo que pertenece a uno pertenece a todos. La Iglesia conoce el cuidado que le dedican continuamente los bienaventurados que fueron miembros suyos en la tierra. Por eso dirige su esperanza a los bienaventurados. Confía en que los que pertenecieron una vez a ella no olvidarán a los que están todavía en tribulaciones. Reza para que sigan acordándose de los hermanos que todavía padecen.

Sabe que sólo Dios puede salvarlos de la última necesidad. Pero reza a los que precedieron en la plenitud para que intercedan ante Dios por los que todavía están en peligro y amenazados, por los atribulados y tentados. Confía en que la oración de los bienaventurados tiene gran importancia ante Dios porque es oración de quienes aman y de quienes no tienen ya huella alguna de amor propio.

La Iglesia tributa a los bienaventurados una gran veneración. Con derecho ve en ellos hombres elegidos y amados. En ellos muestra Dios a qué alturas puede llevar a un hombre. Brillan del esplendor de Dios. Como los peregrinos honran a Dios, honran también a los elegidos de Dios. En ellos ven la faz de Dios, a quien es debida la adoración por toda la eternidad. Se alegran de los hermanos y hermanas salvados porque se alegran de la gloria de Dios, que se refleja en los santos como el sol en mil gotas de rocío. Su esperanza, su oración, su alegría y su veneración se dirigen sobre todo a la mayor en el coro de los bienaventurados: a María.

La comunión de los santos une a todos con todos. Es la unidad total de quienes aman a Dios. Pero los que han vuelto a casa permanecen especialmente cerca de los que estaban cerca durante la vida de peregrinación. A ellos se dirige su amor y su oración con especial intensidad. En la antigüedad cristiana este hecho es especialmente acentuado por San Jerónimo (*Comentarios a la segunda epístola a los corintios*, cap. V, núm. 6; *Carta 29*, núm. 7).

§ 312

Orden en la vida celestial.

APARTADO 1.º

SU FACTICIDAD

I. *Doctrina de la Iglesia.*

La bienaventuranza eterna es esencialmente la misma para todos; consiste en la instauración perfecta del reino de Dios, reinado del amor en el hombre (*Mt. 20*, 1-16 no significa ni nos lleva

a la igualdad de la gloria). Pero hay diferencias de grado en la fuerza de la instauración del reino de Dios (Concilio de Trento, sesión sexta, canon 32, D. 842; Concilio de Florencia, D. 693). Aunque todos contemplan a Dios y participan de su vida, unos le contemplan más perfectamente que otros. Estas diferencias pueden compararse a las que existen entre los espectadores de una misma obra de arte; aunque todos ven la misma obra, unos entienden más que otros, según su capacidad intelectual y formación estética. En este ejemplo se ve que, aunque las diferencias no son lo principal frente a lo común que es la visión beatífica, no deben ser olvidadas ni infravaloradas (lo contrario opinaron Joviniano y Lutero).

Todos los bienaventurados contemplan a Dios, pero lo contemplan con fuerza distinta. Todos lo aman, pero lo aman con distinta fuerza. La razón está en la diversidad de su dignidad, de sus méritos, de su amor, es decir, de su capacidad de aceptación, de su fuerza para captar a Dios, la verdad y el amor. La razón última es la gracia de Dios. Dios es a la vez Dios de la plenitud y del orden. Por eso ama la multiplicidad y la diversidad. Véase volumen I, § 91.

II. *Escritura y Santos Padres*

La Escritura atestigua, por una parte, una jerarquía celestial, pero, por otra, corrige de golpe todas las ideas erróneas y secularizadas. La jerarquía del cielo no tiene nada que ver con los rangos y honores de este mundo. En el mundo de allá serán los primeros muchos que aquí son últimos, y últimos muchos que aquí son los primeros (*Lc.* 13, 30; *Mc.* 10, 31; *Mt.* 20, 16). Es precisamente una inversión de las relaciones terrenas el hecho de que los Apóstoles se hayan constituido en jueces de quienes los juzgaron en la tierra (*Mt.* 19, 28), que los oprimidos y pobres participen del reino de Dios, y los que se entregaron a los placeres terrenos sean arrojados a la noche del desconsuelo, a una vida de hambre y de llanto (véanse las bienaventuranzas, *Mt.* 6, 3-11; *Lc.* 6, 20-26; cfr. *Mt.* 16, 24-27), que desaparezcan, por tanto, las posiciones terrenas de poder. En este sentido los bienaventurados pueden ser llamados en cierto modo la sociedad sin clases del futuro. Desde comienzos de la antigüedad encontramos la fe en la diversidad de la plenitud celeste. San Ireneo (*Contra las herejías*, V, 36 y sigs.; *BKV*, I, 572 y sig.) explica con imágenes de aquel tiempo y, por tanto, ya anticuadas, aunque todavía inteligibles

para nosotros, invocando la tradición: “Y después, como dicen los presbíteros, los que sean dignos del trato celestial entrarán allí, es decir, en el cielo, y unos gozarán las alegrías del paraíso y otros poseerán la magnífica ciudad. Pero en todas partes contemplarán a Dios según la medida que cada uno merezca. Y se distinguirá, por tanto, la morada de quienes hayan dado frutos al ciento por uno, al sesenta por uno, o al treinta por uno. Unos serán recibidos en el cielo, otros permanecerán en el paraíso, y otros habitarán en la ciudad; y por eso dijo el Señor que junto a su Padre había muchas moradas. Todo pertenece, en efecto, a Dios y a todos concede la morada apropiada. También dice su palabra que a cada uno le será dado por Dios lo que merece o merecerá. Esta es la mesa del banquete en que se reclinarán los que comen como llamados a la boda. Esta es la repartición y orden de quienes han sido salvados, dicen los presbíteros, discípulos de los Apóstoles, y por estos grados progresan y por medio del Espíritu Santo alcanzan al Hijo, y por el Hijo llegan al Padre, ya que el Hijo entrega al Padre su obra.”

Santo Tomás de Aquino (*Sth.*, I q. 12, a. 26) dice sobre nuestra cuestión: “En la contemplación de Dios unos verán a Dios con más claridad que otros. No porque en unos haya una semejanza a Dios más perfecta que en otros, ya que esta contemplación no ocurre por medio de una semejanza figurativa, sino porque el espíritu de uno poseerá mayor fuerza y capacidad de contemplación que el de otro. Esta capacidad de contemplar a Dios no le compete al espíritu creado por naturaleza, sino por la luz de la gloria que en cierto sentido le hace deiforme, Por eso un espíritu que tenga mayor parte en la luz de la gloria contemplará también a Dios más perfectamente. Pero tendrá mayor parte en la luz de la gloria quien tenga mayor amor, pues donde hay mayor amor hay anhelo más fuerte. Y es el anhelo lo que dispone y capacita a quien anhela a recibir el objeto de ese anhelo. Por tanto, quien tenga más amor contemplará a Dios más perfectamente y será más feliz.”

APARTADO 2.º

SENTIDO DE LA JERARQUÍA CELESTIAL

I. *Grados de rango y orden en el cielo.*

La diversidad de rangos funda el orden del cielo. En él se completa el orden que domina la vida terrena. Josef Zahn (*Das Jenseits*, 262 y sig.) describe esta situación de la manera siguiente: “En esta vida encontramos por todas partes una maravillosa unión del orden unitario y de la ley de la multiplicidad. En esta unión reconocemos una preferencia, cierto intento de lo creado de imitar de algún modo la más maravillosa unión de unidad y plenitud de vida propia del misterio de la divinidad. Por eso no podemos suponer que el estado celestial de plenitud signifique, ni siquiera de lejos, una nivelación o uniformidad. Si ya en este mundo fenoménico ninguna hoja es completamente igual a otra y todos los millones de individuos son de algún modo diversos dentro del orden inferior y las diferencias se aumentan en el reino de la vida espiritual, en la otra vida la multiplicidad de la vida perfecta se desarrollará en una riqueza de la que apenas podemos tener un presentimiento. Lo mismo que una estrella junto a otra, una nebulosa junto a otra, y cualquier ser o sistema que brille con propia luz, así brillarán los reinos del saber y del conocer de los bienaventurados con eterna claridad dentro del universo de la verdad con un esplendor inacabablemente rico y a la vez incomparablemente múltiple. Todo lo que florezca la sublime caridad, todo lo que fructifique el heroísmo, como acciones de fuerza o de paciencia, se revelará con toda la magnificencia digna de la eternidad. Lo que la inocencia en su dulce florecer tiene de encantador y lo que tiene de digno su primer don y lo que de sublime tiene la fuerza de voluntad a través de las largas pruebas se descubrirá a la mirada admirada, y a la vez los frutos benditos de los árboles, que, amenazados en otro tiempo, han arraigado de nuevo y han crecido prósperos para alegría del jardinero cuyo amor triunfa en ellos.”

II. Revelación del verdadero orden de valores.

En el fondo, el orden de rango en el cielo significa la revelación de los verdaderos valores. Quien en la tierra se consume en servicios desinteresados, es grande en sí; es lo que se revelará en la otra vida (*Mt.* 18, 4-5; 6, 4. 6. 18; 25, 34-46). El nuevo orden se hará según los cánones divinos y no según las medidas humanas (*Lc.* 16, 8, 16; 15). Quien haga buena siembra de amor desinteresado, hará una buena cosecha; quien siembre poco, cosechará poco (*Mt.* 16, 27; *II Cor.* 9, 6).

III. Estados especiales.

Dentro del orden celestial, la Sagrada Escritura destaca algunos estados. Primero están los Apóstoles (*Mt.* 5, 12). Son los fundamentos de la nueva comunidad en torno a Cristo. También se atribuye una especial corona (*aureola*) a los maestros, predicadores de la verdad y testigos de la palabra (*Act.* 1, 8; *Mt.* 10, 32). "Los que han instruído a muchos en la justicia lucirán como estrellas" (*Dan.* 12, 13; véase Vol. IV, § 167c). También a los mártires se les concederá una gloria especial. Dieron con su vida testimonio público de Cristo y con ello participaron de modo especial de su destino doloroso (*Mc.* 8, 35; 10, 35-39; 13, 9-13; *Mt.* 5, 11 y siguientes). Son los que vienen de la gran tribulación y han lavado su túnica en la sangre del cordero. También son especialmente mencionados los hombres vírgenes (*Apoc.* 14, 4 y sig.). La posición jerárquica dentro de la Iglesia no determina por sí sola una mayor medida de bienaventuranza, porque lo decisivo para ello no es el oficio sino el amor.

En el orden que impera en el cielo se ve que la comunidad de los unidos entre sí en el cielo está más allá de todo individualismo exagerado y más allá de la masificación. Por una parte todo miembro suyo es una persona perfecta. Su mismidad experimenta en el cielo la suprema culminación, porque llega hasta el supremo desarrollo tanto la determinación y la intensidad como la riqueza de la vida personal. Por otra parte cada uno se ajusta perfectamente a la vida de comunidad sin perseguir deseos particulares ni intereses propios ajenos a la comunidad. Y a la inversa, la comunidad no significa ningún impedimento para el individuo. Cada uno puede

vivir su vida y manifestarse dentro de la comunidad del modo que corresponde a su ser y a su anhelo. La realización perfecta de su ser consiste precisamente en que se entrega perfectamente a la comunidad.

Tal vida de comunidad sólo es posible cuando entre los bienaventurados hay una jerarquía de superiores y subordinados. La Sagrada Escritura atestigua que dentro de la comunidad celestial hay un imperio de unos sobre otros (*Mt.* 24, 35; *Lc.* 19, 17. 19). El imperio de los bienaventurados sobre sus compañeros no significa, claro está, ningún régimen de violencia, que amenace y reduzca la paz y la libertad, la alegría y la bienaventuranza, sino una especie sublime de cooperación en la alegría de los demás, una dádiva más abundante de amor. Impera sobre los demás, quien está más lleno de amor, aquel, por tanto, a través del cual puede manifestarse con más fuerza el amor de Dios. Su imperio consiste en que desde su yo fluye hasta el tú una corriente de amor más amplia que la que fluye a él mismo desde el tú, en que contribuye más a la felicidad del tú que lo que éste contribuye a su felicidad. En esta capacitación para contribuir más abundantemente a la bienaventuranza de los demás se basa la mayor medida de bienaventuranza que le es propia.

Las diferencias de bienaventuranza no suscitan entre los justos ni envidia ni insatisfacción. Cada uno posee la medida de plenitud y alegría que corresponde a su capacidad; no puede ni anhelar ni soportar otra mayor. Si Dios le obligara a ello, en vez de ser más feliz, sería desgraciado: sería destruido. Además, cada uno se alegrará de la bienaventuranza de los demás, y tanto más se alegrará cuanto mayor sea.

Puede consultarse a J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, que estudia los textos escriturísticos referentes a la doctrina del cielo.

§ 313

El cielo, posesión beatífica de la realidad distinta de Dios.

1. A la plenitud esencial descrita hasta ahora y a la bienaventuranza del cielo, que consiste en la visión inmediata de Dios y en la co-realización de la vida divina, se añade, según la doctrina co-

mún de los teólogos, una nueva perfección que no transforma la esencia del cielo ni la perfecciona, pero que la complementa. Es como una razón "secundaria" de la bienaventuranza; la razón primaria sería la visión beatífica. Nace de la comprensión del mundo y del amor al mundo fundado y conservado por la luz de Dios y por su amor (*Le.* 15, 10; *Eph.* 3, 10). Según la mayoría de los teólogos, el bienaventurado contempla la realidad extramundana por medio de imágenes cognoscitivas infusas. En este conocimiento no importan, por tanto, las distancias temporales o espaciales. Se puede también suponer que el bienaventurado contempla la realidad extradivina inmediatamente en Dios; en El ve claro el sentido y valor de lo creado; se revelan las relaciones ocultas; al contemplar a Dios, el bienaventurado logra el verdadero conocimiento de la creación, de los hombres y de las cosas.

Se discute la *amplitud* de ese conocimiento del mundo. Santo Tomás cree que alcanza al menos todo lo que importa al bienaventurado. Es de suponer que verá, sobre todo, en qué medida y cómo su existencia y actividad han co-determinado la configuración de la creación.

2. En el conocimiento y amor de lo creado es posible el *progreso*. El bienaventurado irá descubriendo en Dios ininterrumpidamente nuevas maravillas de la creación. Puede barrantarse la felicidad de ese progreso del conocimiento, partiendo de la alegría que en esta vida nos proporciona el adelanto en la ciencia y la profundización en la amistad o en el amor. Los bienaventurados tienen más saber de lo creado que cualquier hombre de esta vida, incluso el más genial.

3. No hay que temer que la cantidad de cosas conocidas sea tan grande que el bienaventurado no sea capaz de dominarlas y se intransquilice, ni que el conocimiento o amor, dada su limitación, no pueden dedicarse a cada cosa. En el cielo desaparecen todas esas limitaciones, porque nos son infundidas fuerzas y capacidades insospechadas en el *lumen gloriae*. Si el bienaventurado estuviera entregado a sus propias fuerzas, perecería ante la luz de Dios y en su misma dicha. Pero Dios le infunde fuerzas para soportar y gozar esa luz y dicha.

A la vista de muchas alegrías terrenas que tienen que faltar en el cielo por su misma naturaleza, no hay que temer tampoco que no se satisfagan todas las exigencias de conocimiento, amor y felici-

dad; no todo ha de ocurrir y cumplirse a la manera terrena; la bienaventuranza del cielo no es un paraíso terreno y sensible. Pero todo lo que condiciona la vivencia, de forma que no quede insatisfecho ningún anhelo de dicha, no pueda haber anhelos de felicidad al modo terreno.

El señorío prometido por Cristo a los bienaventurados—y que es participación de su propio señorío—abarca la creación entera; el señorío de unos no impedirá el de los demás, porque cada cual lo ejercerá a su modo.

§ 314

El cielo como gracia y recompensa

APARTADO 1.º

HECHO Y SENTIDO DE LA RECOMPENSA CELESTIAL

1. *Antiguo Testamento*

La contemplación de Dios, la participación en la vida trinitaria divina es regalo de la gracia de Dios. Sólo cuando se abre al hombre en el amor, le es a éste posible entrar en comunidad de ser y vida con Dios. La visión de Dios no puede ser forzada por ningún esfuerzo humano. Es prometida a los que son como niños, sin cálculo, receptivos, crédulos (*Mc.* 10, 15; *Mt.* 18, 3; *Lc.* 18, 17).

Sin embargo, la existencia celestial es a la vez premio, recompensa, coronación de los esfuerzos terrenos. Tanto Cristo como sus discípulos usan con frecuencia y acentúan la palabra recompensa. Con ello recogen la tradición viejotestamentaria, la continúan y explican. En el Génesis se dice que Dios prometió a Abraham: “No temas; yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande” (*Génesis*, 15, 1). Isaías permite a los oprimidos echar una mirada hacia el futuro para consolarse (*Is.* 40, 9-11): “Sube a un alto monte, anuncia a Sión la buena nueva. Alza con fuerza la voz, tu que llevas la buena nueva a Jerusalén. Alzadla, no temáis nada, decid a las ciudades de Judá: He aquí a vuestro Dios. He aquí al

Señor, Yavé, que viene con fortaleza. Su brazo dominará. Ved que viene con El su salario y va delante de El su fruto". La palabra recompensa aparece de nuevo en 62, 11: "Porque Yavé proclama a todos los confines de la tierra: Decid a la hija de Sión: Llega tu salvador, viene con su recompensa y le precede su retribución". En los Salmos están unidas las ideas de gracia y recompensa. La recompensa de Dios es gracia: "Una vez habló Dios y estas dos cosas le oí yo: que sólo en Dios está el poder. Y en ti, oh Señor, está la misericordia, pues das a cada uno según sus obras" (*Ph.* 62 [61], 12-13. Cfr. *Ph.* 73 [72]). En los Proverbios se acentúa la responsabilidad del hombre (24, 12): "Que si luego dijeres: lo sabía, ¿no lo sabrá el que pesa los corazones? Bien lo sabe el que vela por tu vida y dará a cada uno según su merecido. El libro de la Sabiduría dice: "Pero los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo" (5, 15). En el Antiguo Testamento la promesa de recompensa vacila entre los bienes terrenos y celestiales. Se prometen bienes terrenos, pero son imágenes de los valores de la otra vida. Cuanto más se aproximan los tiempos a Cristo tanto más clara y decididamente se describe la recompensa prometida como un bien de la otra vida.

II. Nuevo Testamento

Cristo mismo aceptó la palabra recompensa. Pero la recompensa que promete no es una cosa de la tierra sino el amor y la verdad de Dios, la vida con Dios, un valor ultraterreno de más allá de la muerte. Para lo terreno sus promesas solo valen en cuanto que lo terreno es presupuesto de lo eterno. Por eso nadie puede decir qué bienes terrenos le son necesarios para alcanzar lo eterno. Sólo Dios lo sabe. En esto tiene validez una palabra de Pascal: "Oh, Dios, no te pido salud ni enfermedad, ni vida, ni muerte, sino que dispongas de mi salud y de mi enfermedad, de mi vida y de mi muerte para tu honor, para salvación mía y para provecho de tu Iglesia y de tus santos de quienes soy una parte. Sólo tú sabes lo que me sirve, tu eres el Señor Altísimo, haz lo que quieras. Dame o quítame, pero haz mi voluntad igual a la tuya y concédeme que me prepare con santa confianza, con humilde y perfecto sometimiento a aceptar los mandatos de tu eterna providencia y que del mismo modo adore todo lo que me venga de ti". La sanción ocurre por tanto en el mundo futuro no en el presente. En el presente

sólo hay una prenda. En el sermón de la Montaña dice Cristo a los oyentes (*Mt.* 5, 3-12): “Bienaventurados los pobres de espíritu porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán hartos. Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí. Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros” (cfr. *Lc.* 6, 20-23). No sólo los profetas perseguidos, sino también los que los reciben pueden esperar en el futuro. “El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo, tendrá recompensa de justo; y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa” (*Mt.* 10, 41 y sig.). La recompensa es distinta de los valores terrenos. Quien busca éstos no puede atenerse a la promesa de Cristo; previene justamente de la confianza en lo terreno. “No alleguéis tesoros en la tierra donde la polilla y el orín los corroe y donde los ladrones horadan y roban” (*Mt.* 6, 19-21; *Lc.* 12, 33 y sig.). Al joven rico le dice Cristo (*Mc.* 10, 21; *Mt.* 19, 21; *Lc.* 18, 22): “Una sola cosa te falta: vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme”. La vida de quienes se someten a la voluntad de Dios es descrita con la imagen del trabajo en la viña, en la casa, tras del arado, en la cosecha, y se promete gran recompensa a estos servicios (*Mt.* 20, 2; 24, 45-51; *Lc.* 12, 42-46; *Mc.* 9, 41; *Mt.* 19, 27-27). En la gran sentencia final que pondrá fin a la historia humana, la salvación eterna y la condenación eterna son fundamentadas en el comportamiento de los salvados y de los condenados. Por claras e inequívocas que sean las promesas de recompensa de Cristo, rechaza el deseo de recompensa sobre todo el que se refiere a bienes terrenos. “Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres, para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre que está en los cielos. Cuando hagáis, pues, li-

mosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que lo ve oculto, te premiará. Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar de pie en las sinagogas, y en los cantones de las plazas, para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, cuando ores, entra en tu cámara, y cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre que ve en lo escondido, te recompensará" (*Mt. 6, 1-6*). "Cuando ayunéis no parezcáis tristes como los hipócritas, que demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo, ya recibieron su recompensa. Tú, cuando ayunes, úngete la cabeza y lava tu cara, para que no vean los hombres que ayunas, sino tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre que ve en lo secreto, te recompensará" (*Mt. 6, 16-18*). El hombre no puede tener exigencia alguna frente a Dios. "¿Quién de vosotros, teniendo un siervo arando o apacentando el ganado, al volver él del campo le dice: pasa en seguida y siéntate a la mesa, y no le dice más bien: prepárame la cena, cíñete para servirme hasta que yo coma y beba, y luego comerás y beberás tú? ¿Deberá gratitud al siervo porque hizo lo que se le había ordenado? Así también vosotros, cuando hicieréis estas cosas que os están mandadas decid: somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos" (*Lc. 17, 8-10*). El hombre debe a Dios amor y obediencia, adoración y veneración, porque es justo, no porque sea útil para él. Debe liberarse de toda esclavitud de los fines e intentar comprender y realizar con energía el sentido de su vida. De otra forma se asemejaría al niño, que demuestra amor a sus padres con la idea de que eso le será provechoso. Justamente quien no obra por la recompensa la recibirá abundante. Cuando Dios promete recompensa de forma que el hombre puede esperar en ella, Dios hace la promesa como Señor y rey. Es una gracia que lo prometa; que lo cumpla es gracia (*Mt. 15, 14* y sigs.) y fidelidad a sus promesas. Lo que Cristo proclamó, fué transmitido por los apóstoles. San Pablo escribe en la epístola a los romanos (2, 1-11): "Por lo cual eres inexcusable, oh hombre, quienquiera que seas, tú que juzgas, pues es lo mismo en que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, ya que haces eso mismo que condenas. Pues sabemos que el juicio de Dios es, conforme a verdad, contra todos los que cometen tales

cosas. Oh hombre, ¿y piensas tú, que condenas a los que eso hacen, y con todo lo haces tú, que escaparás al juicio de Dios? ¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te trae a penitencia? Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la vida eterna; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación. Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal, primero sobre el judío, luego sobre el gentil; pero gloria, honor y paz para todo el que hace el bien, primero para el judío, luego para el gentil, pues en Dios no hay acepción de personas". A los celosos corintios dice el Apóstol (*I Cor.* 3, 6-8); "Yo planté, Apolo regó; pero quien dió el crecimiento fué Dios. Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son iguales, cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo." Quien desee la recompensa celestial, tiene que luchar por ella. "¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno sólo alcanza el premio? Corred, pues, de forma que lo alcancéis. Y quien se prepara para la lucha, de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; más nosotros para alcanzar una incorruptible. Y corro no como a la ventura; así lucho, no como quien azota al aire, sino que castigo mi cuerpo y le esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado" (*I Cor.* 9, 24-27). A diferencia de las carreras terrenas, en la carrera por el cielo todos pueden ser vencedores. Pero se necesita el máximo esfuerzo. San Pablo espera que por sus esfuerzos alcanza parte en el evangelio, en Cristo y en el Padre celestial (v. 23). Lo que espera para él pueden esperarlo todos. "Puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 5, 10). Continuamente acentúa San Pablo que la recompensa que recibe el cristiano es gracia (*Rom.* 4, 4). Cfr. *Rom.* 13, 2; 14, 10-12; *Gal.* 5, 21; 6, 4; *I Cor.* 6, 9; *I Thess.* 1, 10; 5, 23.

San Juan proclama la misma doctrina que San Pablo. Sólo ha vivido rectamente quien al final mirando atrás con Cristo puede decir a Dios: "Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora tú, Padre, glorifi-

came" (Io. 17, 4 y sigs.). El *Apocalipsis* está lleno de consoladoras promesas de recompensa y de prevenciones del castigo. Los ángeles de las siete iglesias destacan continuamente las obras, y las alaban o advierten. Se dice a la comunidad de Efeso: "Conozco tus obras, tus trabajos, tu paciencia, y que no puedes tolerar a los malos, y que has probado los que se dicen apóstoles, pero no lo son, y los hallaste mentirosos; y tienes paciencia y sufriste por mi nombre sin desfallecer. Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Considera, pues, de dónde has caído, y arrepiéntete, y practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar si no te arrepientes. Mas tienes esto a tu favor: Que aborrezco las obras de los Nicolaitas como las aborrezco yo. El que tenga oídos que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios" (*Apoc.* 2, 2-7; cfr. 2, 10. 19. 23; 3, 4. 10. 12. 20). A la hora determinada por Dios será concedida la recompensa. "Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira y el tiempo de que sean juzgados tus muertos y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes y a destruir o los que destruían la tierra" (*Apoc.* 11, 18). Las obras irán con los muertos, de forma serán sellados para siempre por sus acciones terrenas. Como final el vidente oye una vez más la promesa que atraviesa toda la obra y a la vez recibe el encargo de no callarla y proclamarla. "No selles los discursos de la profecía de este libro, porque el tiempo está cercano. El que es injusto continúe aún en sus injusticias, el torpe prosiga en sus torpezas, el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más. He aquí que vengo presto y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin. Bienaventurados los que lavan sus túnicas para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas que dan acceso a la ciudad. Fuera perros, hechiceros, fornicarios, idólatras y todos los que aman y practican la mentira. Yo, Jesús, envié a un ángel para testificaros estas cosas sobre las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana". (*Apoc.* 22, 10-16). Cfr. 11, 18; 7, 9-17; 14, 13; 15, 2-4; 18, 6; 20, 1 .11; 21, 7; 22, 3; *1 Pet.* 1. 3. 7. 13; 5, 6.

III. *Testimonio de los Padres*

San Agustín expresa el pensamiento paulino de la manera siguiente: Dios corona sus propias obras, cuando premia nuestras acciones. Pues nuestras obras son acciones de Dios por medio de nosotros. El año 418 escribe al “santo hermano y compañero en el sacerdocio Sixto” (*Ad Sixtum* V, 19; *BKV*, 208): “¿Dónde está pues el mérito del hombre ante la gracia por el que ha podido recibir la gracia, ya que todo mérito de nuestra parte sólo es obrado por la gracia, y Dios, cuando corona nuestros méritos, no corona más que sus propios dones? Pues del mismo modo que al comienzo recibimos las gracias de la fe, no por ser creyentes, sino para serlo, también al fin, cuando llegue la vida eterna, nos coronará Dios en misericordia y benignidad, como está escrito. No en vano se canta de Dios: Y su misericordia se acercará a mí, y; su misericordia me perseguirá. Por eso también la vida eterna misma que poseeremos al fin sin fin y que, por lo demás, será concedida según los méritos anteriores, aunque teniendo en cuenta que estos méritos por los que se exige la recompensa no han sido adquiridos por nuestras propias fuerzas, sino que los ha obrado en nosotros la gracia, y ellos mismos se llaman gracia; evidentemente sólo por la razón de que la vida eterna es concedida inmerecidamente. Ciertamente es dada como recompensa de los méritos, pero los méritos mismos por los que es dada son un regalo. A favor de nuestra afirmación de que también la vida eterna es llamada una gracia en el mismo sublime defensor de la gracia, en el apóstol San Pablo, tenemos el texto: el sueldo del pecado es la muerte; pero la vida eterna en Jesucristo nuestro Señor es gracia de Dios”.

APARTADO 2.º

ESENCIA DE LA RECOMPENSA CELESTIAL

La denominación del cielo como premio y recompensa es un *nombre temporal e histórico para lo inefable* e incomprensible, para el impenetrable misterio de la vida celestial.

La doctrina neotestamentaria del premio está en total contraste con la *esperanza judía de recompensa*, tal como nos la encontramos

en los contemporáneos de Cristo y tal como es combatida por San Pablo. Según la concepción judía, la relación entre Dios y el hombre es un negocio jurídico. El hombre tiene exigencias ante Dios en virtud y en razón de sus obras morales. Lo que espera de Dios es riqueza, honor y alegría terrenas.

La Revelación de Jesús sobre la recompensa, contradice totalmente esas esperanzas judías. No promete alegrías terrenas, sino que sus promesas se refieren a la vida que empieza con la muerte. En esta vida, quienes crean en El serán combatidos y perseguidos. El tuvo que pasar por la muerte para llegar a la gloria; el destino de los suyos no será mucho mejor.

La vida de después de la muerte no es tampoco un sustitutivo de las alegrías y dolores de esta vida. No es vida de placeres sensibles. La recompensa es algo completamente distinto de todo lo terreno y empírico. Es el reino de Dios. Quien en esta vida se somete al reinado de Dios, participará totalmente en la otra vida del reino de Dios, porque Dios será su rey (*Mt.* 5, 3. 10. 12; 19, 14; 5, 19; 7, 21; 8, 11; 18, 3; 19, 23; 25, 10; *Mc.* 9, 1. 47; *Lc.* 12, 32; 22, 16; *Gal.* 5, 21; *Col.* 1, 13). Quien tiene hambre de justicia, será saturado de justicia (*Mt.* 5, 5). La recompensa prometida es la comunidad con Cristo glorificado, la participación en su vida gloriosa, en su reino, la unión con Dios, la justicia perfecta, la revelación de la perfecta filiación divina, la visión del amor de Dios. Cfr. §§ 221, 169, 177.

APARTADO 3.º

GRATUIDAD Y SOBREAUNDANCIA DE LA RECOMPENSA CELESTIAL

Aunque la concesión de la comunidad con Dios sea llamada recompensa, se trata de una recompensa que Dios da *gratuitamente como Padre bondadoso*, no en cuanto juez equitativo y justo. Dios incorpora al hombre gratuitamente a su vida trinitaria personal, a la Verdad, Amor y Santidad; no impone a nadie esa vida; quien escoge la vida de odio no es obligado a la vida de amor, que sólo es regalada a quienes se abren a ella. Incluso esa apertura es obra del amor de Dios; la vocación al reino de Dios, al cielo, es pura gracia; no hay ninguna razón de gloriarse (*Rom.* 3, 27; cfr. §§ 302 y 204). La obediente entrega del hombre a Dios, a la que se ha

prometido como recompensa el cielo, los dolores y sufrimientos por amor a Cristo son frutos de la gracia celestial concedida al hombre. Cuando Dios regala el cielo como recompensa, no hace más que acabar lo que empezó en la gracia. Pero sólo lo acaba en quienes están dispuestos a ello. Cumple su propia obra en quienes no ofrecen resistencia. Dios ha determinado que la plenitud de la gracia, la gloria, dependa de la disposición humana. Cuando acaba y completa lo empezado es que el hombre se abre al amor de Dios. En el premio del cielo, Dios confirma al hombre que ha luchado seriamente contra el egoísmo y a favor del amor servicial. Si el fundamento de la entrega del hombre a Dios es obra de Dios, su plenitud es una nueva demostración—más profunda todavía y no presentida—del amor de Dios. Quien está unido a Dios, no tiene por qué temer que Dios le retenga el “premio”; puede esperarlo con seguridad, porque Dios se lo ha prometido (cfr. la doctrina sobre el *meritum de condigno* en el § 221).

La respuesta de Dios al esfuerzo espiritual del hombre no es sólo el reconocimiento de lo que el hombre ha hecho en virtud de la gracia, sino mucho más: es un *regalo del amor pródigamente generoso* del Padre bondadoso y rico. No hay equivalencia entre los esfuerzos humanos y la recompensa de Dios; Dios premia sobreabundantemente. Castiga menos de lo que el hombre merece y premia con abundancia (*Mt.* 5, 12; 24, 45-47; 25, 21; *Lc.* 6, 38; *Mc.* 10, 30). Es lo que ocurre también en el *meritum de condigno*; clarísimamente está testificado en la parábola de los viñadores (*Mt.* 20, 1-16). El punto de gravedad de la parábola está en el salario dado a los trabajadores contratados a la hora undécima; el hecho de que el dueño de la viña les pague el salario completo, revela su bondad generosa y gratuita. Las relaciones entre Dios y los hombres no deben ser comparadas con las que hay entre un dueño calculador y sus trabajadores, entre un negociante y sus obreros. Se puede decir que los obreros que trabajan todo el día y reciben su justo salario están en la parábola para destacar la sobreabundancia de la recompensa de los contratados a última hora y la generosidad gratuitas del dueño de la viña. El amor de Dios es tan grande que los que piensan mundanamente y miden con medidas terrenas, no lo entienden y protestan contra él. Cfr. también *Lc.* 15. Los bienaventurados no se gloriarán de sus trabajos, aunque reciban el cielo como recompensa, porque sabrán que es pura gracia de Dios, y por eso ensalzarán y alabarán su infinito amor (*Lc.* 17, 7-10). Cfr. Preisker, artículo “Misthós”, en *Kittels Woerterbuch zum NT*, IV, 699-736.

APARTADO 4.º

ESPERANZA DE LA RECOMPENSA CELESTIAL Y PUREZA
DE LA INTENCION MORAL.

Si estudiamos la esencia de la recompensa del cielo a la luz de esta doctrina de la Escritura, veremos que la esperanza de esa recompensa no daña la *pureza del esfuerzo moral*, sino que hasta es capaz de fundamentar la más pura moralidad.

La recompensa prometida a los creyentes es la comunidad con Dios, el reino de Dios. El cielo es la plena realización del reinado de Dios y la recompensa consiste en que el reino de Dios irrumpe y se impone totalmente en un hombre. "Dios os llamó (a los hombres) a su reino y gloria" (*I Thess. 2, 12*). Dios es la Verdad, el Amor, la Bondad, la Santidad y, por tanto, el reino de Dios es reinado de la verdad personificada, del amor, bondad y santidad en persona. La plena imposición del reino de Dios, es la suma revelación de Dios, verdad, amor, bondad y santidad en persona, que en la tierra parecían tan impotentes y al bienaventurado se le demuestran como lo único poderoso y dominador. El cielo significa, pues, la *suma glorificación objetiva de Dios*, santidad y amor en persona. El cielo está perfectamente al servicio de Dios, de la verdad y del amor. Quien espera el cielo, espera un estado en que se revelarán totalmente la verdad y el amor personales como lo único consistente y valioso, como dominadores de todas las cosas; espera, por tanto, un estado de moralidad perfecta.

Dios se revela realizando su bondad para con el hombre; no diciendo que es bueno, sino siéndolo de veras para los bienaventurados. El hombre es incorporado a la verdad y santidad de Dios de forma que es completamente conformado y configurado por ellas. En el cielo no existe el egoísmo. El bienaventurado acepta la verdad y santidad en que sobrenada y se entrega a ellas. Contempla a Dios, verdad y amor en persona, y le reconoce como Señor. Afirma la bondad y la verdad como únicos valores. Se somete al señorío de la bondad y de la verdad por su validez y valía. Adora al amor y verdad personales. El cielo es también la *suma glorificación subjetiva de Dios*.

Quien espera el cielo, espera que llegue la hora en que la verdad y el amor sean amados por sí mismos. Durante esta vida, ese

amor no es posible al hombre de modo perfecto, porque se interfiere continuamente el egoísmo y la verdad y el amor son buscados por su utilidad.

Sometiéndose a la verdad y santidad personales y reconociéndolas como superiores a todo, entregándose a ellas logra el hombre la plenitud de su ser, ordenado a la verdad y al amor. Aunque el cielo sea primariamente la revelación de la gloria de Dios y esté al servicio de su glorificación, la bienaventurada plenitud del hombre no puede imaginarse lejos de él, ya que la *revelación* de la gloria de Dios y la *plenitud* del hombre no son más que dos aspectos del mismo proceso.

Quien espera el cielo, la revelación del reino, de la verdad y del amor de Dios, espera necesariamente la plenitud de su propio ser en la Verdad y en el Amor. Tal esperanza no puede ser confundida con una pasión egoísta. Significa que el hombre espera el Amor por sí mismo. A este anhelo se une la convicción de que esa actividad celestial es a la vez la plenitud del propio ser. La exigencia de contener todo deseo de propia perfección al realizar el bien, sería violentar el ser mismo del hombre. El intento de eliminar esa idea sería contradictorio; quien tal hiciera, desearía realizar el bien y excluirse a sí mismo de esa realización. Tal conducta significaría, además, la negación del ser y valor propios de la naturaleza humana, creada por Dios para la plenitud.

Quien espera, pues, el cielo, desea ante todo la gloria de Dios y, en segundo lugar, la propia plenitud y felicidad que se fundan en la glorificación de Dios. El hecho de que a veces pase a segundo término la gloria de Dios y se destaque la propia perfección, no es inmoral, porque la perfección propia se busca en Dios. Sería inmoral la actitud en que el hombre intentara su felicidad sin preocuparse de los medios; tal deseo de felicidad es compatible con la negación de la verdad y bondad personificadas y estaría en contradicción con la esperanza cristiana del cielo. Cfr. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu nach der synoptischen Ueberlieferung verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*.

§ 315

**El cielo como plenitud del anhelo humano de vida
y como felicidad eterna**

APARTADO 1.º

ORDENACION DEL HOMBRE A DIOS

I. *Generalidades*

La unión con el Padre en el cielo causada por Cristo en el Espíritu Santo significa enriquecimiento y plenitud de la naturaleza humana.

Para comprender esta afirmación hay que partir de que el hombre sólo puede hacer una vida plena y llena de sentido encontrándose con lo que es distinto de él. Sin este encuentro se queda cerrado en su propia estrechez. La falta de movimiento conduce a propio raquitismo.

Para que el propio yo crezca y madure en el encuentro, el encontrado tiene que ser distinto de él mismo. Sólo cuando no es igual a mí puede traerme lo que no tengo todavía, puede hacerme lo que no soy aún. Sin embargo tiene que haber cierta semejanza que una a los que se encuentran. De otro modo no puede haber contacto y ordenación mutuos, ni convivencia. El encuentro será mucho más fecundo cuando el encontrado no sólo sea distinto sino mejor y más grande. Ningún hombre puede saber *a priori* qué encuentro será para él el más saludable y fecundo y qué encuentros lo perjudicarán y corromperán.

Sin embargo, un encuentro es inevitable para la vida y la salvación: el encuentro con Dios. Mientras el hombre no esté unido con Dios, algo de él permanece insatisfecho, y no en sus estratos superficiales, sino en el espacio más íntimo de su ser. El hombre existe orientado hacia Dios. La razón de ello está en su origen divino. Su procedencia de Dios acuña su esencia y su existencia. El hombre existe como imagen de Dios. Dios es su modelo. Está

por tanto, ordenado a Dios como la imagen al modelo. Como tiene carácter divino, está inclinado hacia Dios. Esta ordenación existe incluso cuando el hombre no es consciente o no es claramente consciente de ella. Pues no es sólo un proceso intraanímico, sino una determinación del ser. La ordenación ontológica a Dios se expresa psicológicamente en el hecho de que el hombre tiene que mirar y moverse sobre sí mismo, de que no puede estar satisfecho consigo mismo.

El hombre es, por tanto, una realidad que tal como es actualmente no puede ser entendido desde sí mismo. No se acaba dentro de los límites de lo mundano y natural o humano. Está por disposición creado para Dios y ordenado para ser dominado por Dios y arrastrado a la viva participación de Dios. El hombre no es ningún ser autosuficiente ni limitado a sí mismo. Es un ser que se trasciende a sí mismo, tal como formula magníficamente el fragmento 434 de Pascal: *l'homme passe infiniment l'homme*. "No se realiza en el desarrollo de las disposiciones humanas, cerrado en sí mismo, sino en el hecho de que trascendiéndose a sí mismo es arrastrado a la comunidad de vida con Dios. La necesidad de trascenderse es justamente la naturaleza más profunda del hombre. La renuncia a la autotranscendencia significa, tal como ha sido expresada en la idea de la naturaleza autosuficiente, fórmula última de la imagen burguesa del hombre, sea naturalista o humanista, individualista o colectivista, la destrucción de su propia naturaleza" (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 99 y sigs.).

El origen de Dios puede determinarse todavía más exactamente. Es un origen del amor. Pues Dios es el amor y creó el mundo por amor. El proceder del abismo del amor de Dios da por tanto, al hombre su sello más íntimo. El amor es, por tanto, el núcleo más hondo de la mismidad personal humana. Si el hombre es imagen de Dios, es imagen del amor en su ser más íntimo. El amor es su modelo. El yo tiene que dirigirse, por tanto, hacia el tú. (Reconocieron esto, sobre todo, los filósofos y teólogos del romanticismo.) Pero no se trata de una concepción histórica de la filosofía y teología románticas, sino de una idea siempre válida. Véase Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkes*, 1936; ídem, *Von Wesen und Grenzen menschlicher Personalität*, en *Akademische Bonifatius-Korrespondenz*, 47 (1933), 177 y sigs.; ídem, *Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion*, en *Scientia Sacra. Festschrift für Karl Josef Kardinal Schulte* (1925), 168-225.

El hombre sólo puede vivir con sentido en el encuentro con el tú (en la comunidad). Signo exterior de este hecho es el lenguaje humano. A la vida del yo humano pertenece el lenguaje. En el hombre queda, por tanto, un vacío cuando no puede dialogar. Vive este vacío en el sentimiento de la soledad. El encuentro con el tú ocurre en la amistad, en el amor, en el matrimonio, y en último término cuando el hombre es poseído por el tú divino. El hombre tiene que dirigirse a Dios porque procede de su amor y está acunado por él desde lo más íntimo. Por tanto, está siempre de camino hacia Dios, lo sepa o no lo sepa, lo quiera o no lo quiera. Sólo cuando se entrega a Dios obra conforme a su ser. Sólo entonces satisface sus disposiciones naturales. Sólo entonces es lo que debe ser. Sólo puede llegar a su verdadera mismidad en el tú que le sale al paso y en definitiva sólo en el tú de Dios. Al dirigirse a Dios se alimenta de su modelo (vol. II, § 125). Cuanto más se acerca a Dios tanto más se formará en él el modelo. La suprema unión con Dios en la forma de existencia del cielo es la suprema configuración del yo humano. Quien se cierra en sí mismo, quien da vueltas en sí y alrededor de sí, cerrándose frente al tú, violenta su propia naturaleza y se destruye a sí mismo. La negación y odio de Dios significan en último término autodestrucción (enfermedad del espíritu). Sólo en Dios llega el yo humano a su propia plenitud. Para el hombre que quiere llegar a sí mismo no hay camino más corto que el camino infinito hacia la infinidad de Dios. Todos los demás caminos no llevan a la meta.

II. Ordenación al Dios trinitario

Ahora bien, Dios ha determinado que el hombre sólo pueda poseerlo sobrenaturalmente, es decir, Dios sólo se le comunica al aceptarlo por medio de Cristo en la vida intradivina. El hombre llega a ser él mismo al ser dominado por Dios y ser elevado a la participación de su vida trinitaria (vol. II, § 125).

No se puede entender esto como si el hombre sólo llegara a ser hombre por Dios y en Dios de forma que Dios fuera un elemento del ser hombre y el hombre careciera de un elemento esencial de su naturaleza al carecer de él. Ello sería una confusión naturalista y monista de Dios y del hombre. Con la afirmación de que el hombre sólo es él mismo participando de la vida trinitaria de Dios, por medio de Cristo, se dice que la ordenación esencial del hombre

a Dios sólo encuentra su última plenitud sobrenaturalmente, que no hay plenitud natural. La verdadera y perfecta humanidad no es, por tanto, accesible sin Cristo. En último término no hay plenitud del hombre puramente natural. La unión suprema con Dios no es, por tanto, una evolución o desarrollo de lo previamente dado en la naturaleza humana. La participación en la vida trinitaria divina ocurre de forma que Dios, la verdad y el amor, fluye en el yo humano a El abierto. El hombre es capaz de recibir al Dios trinitario porque procede de El. La aceptación de la verdad y amor manifiestos trasciende la capacidad del ser humano. Pero Dios, que quiere regalarse al hombre, cambia la capacidad humana. La transforma y aumenta mediante el *lumen gloriae*.

La realidad personal con que el hombre tropieza en el encuentro con el Dios trinitario es radicalmente distinta de él mismo. Justamente por eso puede el hombre enriquecerse y trascenderse a sí mismo y su propia imperfección y limitación. El hombre sólo puede ser, por tanto, verdadero hombre, es decir, hombre completo, hombre del modo en que Dios lo ve y lo quiere desde la eternidad, cuando Dios lo hace participar, por medio de Cristo y más allá de todas las esperanzas y exigencias, más allá de toda evolución y manifestación de la naturaleza humana, de su vida trinitaria, es decir, cuando el hombre es más que hombre. Al hombre sólo se le concede tal cosa cuando se incorpora a Cristo en la fe. Pero alcanza su último desarrollo en la visión beatífica del cielo. Así se entiende lo que Ignacio de Antioquía escribe a los romanos de camino hacia el martirio, para que no intervinieran a favor suyo (cap. 6; *BKV*, 139): “No me impidáis alcanzar la vida; no queráis mi muerte. No deseéis para mí el mundo, porque quiero ser de Dios, ni me engañéis con lo terreno; dejadme recibir la pura luz. Cuando llegue allá seré hombre.”

III. Ordenación natural y sobrenatural a Dios

Es muy discutida la cuestión de cómo debe ser entendida la relación entre la plenitud sobrenatural del hombre y su ordenación natural a Dios. Unos creen que la naturaleza del hombre no tiene ninguna ordenación positiva a la comunidad sobrenatural con Dios. Sin embargo, la naturaleza humana sería, a consecuencia de su total subordinación a Dios, capaz de ser completada sobrenaturalmente. Sería un sustrato puramente pasivo de la gracia. Estaría

abierta a Dios. Cuando Dios se apodera del ser humano y se impone en su yo de forma que éste esté dominado por la verdad y el amor, al hombre se le concedería la capacidad de aceptación, sin que él pueda, sin embargo, alcanzarlo por sí mismo.

Según otra opinión, la naturaleza del hombre está positivamente ordenada a su plenificación por la gracia sobrenatural. Ciertamente el hombre no podría conseguir con sus propias fuerzas la gracia que consiste en último término en la contemplación de Dios, y ello por dos razones, una metafísica y otra histórico-sagrada. Pues aunque el hombre esté positivamente ordenado a la contemplación de Dios, no podría realizar por propio esfuerzo esa meta esencial a consecuencia de su finitud fundada en la contingencia. Esta desproporción entre destino esencial y fuerza de realización se aumentaría por el pecado humano. Por el pecado el hombre sería empujado como por una especie de gravedad en una dirección contravivina. El pecado oscurecería el entendimiento y debilitaría la voluntad o fuerza de amor. La ignorancia y la pereza de voluntad impedirían al hombre alcanzar la visión de Dios con sus propias fuerzas.

Para valorar estas dos tesis opuestas hay que decir que la primera puede hacer comprensible el carácter sobrenatural y de regalo de la contemplación de Dios mejor que la segunda. La segunda tesis, en cambio, puede explicar más fácilmente por qué la visión de Dios no significa ninguna enajenación de la naturaleza humana ni un elemento superfluo y sustituible de la plenitud humana, sino que el hombre sólo puede llegar totalmente a sí mismo en diálogo con Dios trinitario. Por lo demás, al valorar la segunda tesis hay que tener en cuenta que tiene que comprar sus ventajas con un peligro, a saber: con el peligro de no poder garantizar del todo el carácter sobrenatural y de regalo de la visión de Dios; de que ésta, aunque concedida sólo por el amor de Dios y sólo posible por iniciativa divina, sea una plenitud de sí misma propia de la naturaleza, o de que el hombre pueda, por su propio ser, exigir a Dios el don de la visión beatífica. El carácter sobrenatural de la contemplación de Dios es un hecho fundamental del pensamiento católico. Así se entiende que Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, reprenda a los que “quitan al orden sobrenatural el carácter de una gracia realmente indebida al afirmar que Dios no puede crear ningún ser racional sin destinarlo y llamarlo a una contemplación beatífica”. Para más explicaciones sistemáticas e histórico-dogmáticas véase vol. II, §§ 114-

117. En ellos se da también la bibliografía más importante, en especial R. Ritzler, O. F. M., *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem s. Thomae*, 1938, así como las obras de H. Lais, O'Connor, Garrigou-Lagrange, K. Forster (*Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus*, München, 1955. Hans Urs v. Balthasar, *Karl Barth*, Köln, 1951. Henri Bouillard, *Karl Barth*, 3 vols., París, 1957. I. M. Ramírez, *De hominis beatitudine*, 2 vols., 1942 y sig. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg, 1954. I. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid, 1952.

De cualquier modo que se responda a la cuestión, el intercambio de vida con Dios, con el amor y verdad en propia persona, da la plenitud del ser humano, y ello con una intensidad que trasciende sus propias posibilidades. Así se ve claro que el cielo no aniquila la mismidad personal del hombre, sino que sea la meta a que el hombre está dirigido. Dios satisface a los bienaventurados, atrayéndolos a El por encima de sus posibilidades naturales.

La Sagrada Escritura atestigua esta elevación de la naturaleza humana, imposible para el hombre por sus propias fuerzas y basada en el omnipotente amor de Dios, cuando compara los bienaventurados con los ángeles (Mc. 12, 25). Son semejantes a los ángeles. Eso no significa que carezcan de cuerpo, como los ángeles, sino que tienen la proximidad a Dios propia de los ángeles. Son recibidos en la corte celestial formada por los ángeles. Del mismo modo que la comunidad que celebra la eucaristía durante la vida de peregrinación en el Prefacio y en el Sanctus, participa del himno de alabanza de los ángeles por medio de la fe, los bienaventurados en la vida celestial participan del modo de vida de los ángeles. Son acogidos en su unión con Dios.

Por la aceptación del hombre en la comunidad con Dios, con el amor y la verdad, el ser humano es asegurado y plenificado no sólo en general, sino en sus propias particularidades por Dios creadas. Pues el hombre penetrará en el espacio del amor trinitario precisamente con su individualidad. Las características del varón y de la mujer, del impulso de infinidad e instinto activo de los germanos, la alegría en la forma de los romanos y la capacidad de entrega de los eslavos encontrarán en el cielo su plenitud.

APARTADO 2.º

EL CIELO COMO BIENAVENTURANZA

I. *La alegría terrena como precursora de la bienaventuranza celestial y la bienaventuranza celestial como plenitud de la alegría terrena.*

De la plenitud del ser humano y de la satisfacción de todos los anhelos de la vida le fluye al bienaventurado una altísima dicha. Mientras que la vida de peregrinación está caracterizada por la dualidad de lucha ético-religiosa y sentimiento de dicha, en el estado del cielo la plenitud ético-religiosa y la suprema bienaventuranza, la verdad y el poder, el amor y el éxito están unidos entre sí definitivamente y desde lo más íntimo. El estado del cielo significa unión definitiva con la verdad y el amor. Hacia esa unión está el corazón humano continuamente de camino. La unión con la verdad y el amor significa la llegada a la meta esencial, continuamente anhelada, pero jamás alcanzada en esta vida. Como la felicidad no es más que el activo sosiego en la meta esencial a que tiende el corazón humano, el cielo es la suprema felicidad.

Allí se cumple el anhelo humano de alegría. Durante la vida terrena no puede ser saturado. Lo más que puede dar la vida terrena es una prenda de la alegría del cielo. Esta prenda y anticipo le es concedida al hombre, sin duda, sin duda. Basta para que, a pesar de la melancolía que continuamente surge en su corazón y a pesar de la tristeza que le asalta continuamente desde el frágil mundo, no necesite desesperarse. En la prenda de la alegría perfecta que Dios le regala posee la seguridad de que lo último será la alegría y no la tristeza, la bienaventuranza y no la desesperación.

Tal certeza tiene su razón más profunda en el hecho de que Dios mismo es la bienaventuranza. Es la bienaventuranza porque es el amor. En el diálogo de amor que continuamente tienen el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo son bienaventurados. Como Dios es el amor personal, es a la vez la bienaventuranza personal. Por eso en las criaturas que proceden de Dios, es decir, del amor y de la bienaventuranza, habita un anhelo de alegría y felicidad. El anhelo de felicidad no puede borrarse del ser humano. Jamás

puede ser devorado del todo por las aguas de la melancolía, porque está dado con el ser mismo del hombre que procede de Dios, bienaventuranza personificada. Para que el hombre no desesperara de conseguir a pesar de todos los tormentos de la vida terrena lo que desde su misma vida pide plenitud, Dios, amor y felicidad, le ha dado en el amor y alegría de la vida terrena un presentimiento de la alegría celestial. Toda alegría terrena es precursora de la celestial. En cada dicha terrena está actuando de antemano la futura. Y viceversa, la alegría del cielo es la plenitud y cumplimiento de la alegría terrena. La alegría terrena es cumplida por la celestial de un modo que trasciende todas las esperanzas del hombre. El modo celestial de vida consiste precisamente en que el hombre se encuentra manifiestamente con la bienaventuranza, que es Dios, en que puede vivir con la bienaventuranza personificada, en que puede tener parte íntima en el diálogo de la bienaventuranza misma. El bienaventurado es inundado por la inmedible bienaventuranza, que es Dios. Se apodera de tal forma de él que no le queda espacio alguno para la tristeza o la melancolía. Está plenamente dominado por la dicha. El reinado perfecto de Dios en el hombre es el imperio perfecto del amor y de la bienaventuranza.

Por esta descripción se ve claramente que la bienaventuranza prometida al hombre es incomprensible e inimaginable en el estado de peregrinación. Como consiste en la comunidad con la bienaventuranza personificada, su esencia es para nosotros tan incomprensible e inefable como el ser de Dios. Sólo Dios puede medir el abismo de bienaventuranza que regala a sus fieles, porque sólo El se comprende a sí mismo. Nosotros sólo podemos intentar sugerirla en imágenes y comparaciones que proceden de la alegría terrena. Pero todas las imágenes y comparaciones no pueden pasar de confesar: "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).

Para los hombres que viven en el mundo de melancolía y tristeza es totalmente increíble que Dios les prepare tal cosa. Ante la promesa de la eterna bienaventuranza tiene, por tanto, la misma experiencia que los Apóstoles tuvieron ante el Señor resucitado. Cuando se les apareció no pudieron ordenar su figura en las experiencias diarias. De repente estaba en medio de ellos sin tener que abrir las puertas ni avanzar hacia ellos, como los demás hombres. Tuvieron miedo de El, como de un fantasma. Tan extraña e increíble les parecía esta figura del Señor, que contradecía todas

sus experiencias diarias. El les ayudó a creer dándoles una prueba de su realidad. Hizo que le dieran comida y comió. Mediante este acto que pertenece a las formas primitivas de la vida humana les demostró la realidad de su existencia corporal transformada. La experiencia de la realidad de lo que aparecía a sus ojos llenó de pronto a los discípulos de tal alegría, que de pura alegría no pudieron creerlo. Lo que el Señor les mostró como realidad les parecía demasiado grande y magnífico como para poder creer en ello. Una existencia libre de la vida diaria y del peso y estrechez de la existencia estaba tan por encima de sus esperanzas que no pudieron creer en ella cuando se les manifestó. Fué la alegría lo que les hizo creer. Pero precisamente al alegrarse de la existencia perfecta del Señor que se les había aparecido, realizaron, aunque imperfectamente, la fe (*Lc. 24, 36-47*). Como en este valle de lágrimas al hombre le puede parecer increíble que haya una vida de perfecta bienaventuranza y alegría, necesita una gran garantía. Cristo la dió al comprometer su propia palabra como prenda de la bienaventurada existencia del futuro. A la hora de despedirse dijo a sus discípulos que ya durante su vida de peregrinación podrían participar de su propia felicidad, que es una felicidad de amor (*Jo. 15, 10 y sig.*), pero que la alegría perfecta sólo tendría lugar en el futuro. Esta palabra de promesa acompañó a los discípulos en todas las tribulaciones y persecuciones. Por mucho que su experiencia diaria pareciera desmentir la esperanza en una vida de alegría y de felicidad, pudieron apoyarse en la palabra perdurable de la promesa que les dejó el Señor. La comunidad de los cristianos recogió esta palabra de la futura alegría y la profesa a través de los siglos, a pesar de los lamentos y dolores.

II. *Doctrina de la Iglesia: Facticidad y sentido de la bienaventuranza.*

Como para el hombre que vive en las tinieblas del sufrimiento no es evidente esperar en la alegría futura, porque su experiencia más bien se levanta continuamente contra tal esperanza y trata de desenmascararla como ilusión, porque las tribulaciones y tormentos de la vida amenazan llevar al hombre a la desesperación o a la resignación, el que vive en este mundo necesita ser requerido continuamente a confiar en la promesa del Señor. Necesita incluso la obligación de esperar en tal futuro lleno de alegría.

Esta exigencia y obligación se le impone al cristiano en el dogma de que todo hombre purificado de la culpa y de la pena tendrá perfecta bienaventuranza. Fué definido por el Concilio de Florencia y por el Papa Benedicto XII en la constitución *Benedictus Deus* (D. 693 y 530). Véanse también las profesiones de fe. El dogma dice: "Al hombre purificado de toda culpa y pena es concedida perfecta bienaventuranza sobrenatural."

Este dogma significa no sólo una comprobación objetiva de lo que ocurrirá algún día, sino que, a la vez, una llamada a no desesperar en este mundo de catástrofes y calamidades, de tormentos y penas, sino a esperar en la vida de alegría y bienaventuranza. Está empujando continuamente al hombre para que no caiga en el abismo de la tristeza y de la melancolía, sino que se esfuerce por anhelar la dicha y bienaventuranza. Precisamente cuando el hombre se ve en los límites de sus esperanzas terrenas, cuando fracasa su vida, es llamado por el dogma de la bienaventuranza celestial para abandonar las murallas de la desesperanza y elevarse a la alegría en Dios. El cristiano escucha esa llamada a la alegría cuando en el símbolo de la fe profesa la vida eterna. Es característico que haga esta profesión en el bautismo y casi siempre en la misa, es decir, cuando participa de la muerte del Señor. Esto significa dos cosas: que la esperanza de alegría no es ahogada, sino inflamada por la muerte, y que el camino hacia la alegría esperada por el cristiano es la muerte. En ello se ve también que la desesperación no es sólo una negación del corazón humano, sino desobediencia a la llamada que significa el dogma de la futura bienaventuranza. En ella el hombre es obligado a creer que no es la tristeza, sino la alegría lo que tiene la última palabra, que la definitiva forma de vida no es la desesperación o la resignación, sino la plenitud y la bienaventuranza. Esta esperanza derrama su luz a través de todas las tinieblas terrenas.

III. *Testimonio de la Escritura.*

Los primeros libros del AT no conocen, después de la muerte, más que un estado parecido al sueño en el Scheol. En los libros posteriores—y sobre todo en Daniel, los Profetas y la Sabiduría—, el destino de los que mueren justos es descrito como paz y proximidad a Dios; brillan como estrellas, son como jueces y reyes, poseen gloria y belleza.

En el NT, Cristo promete a los suyos perfecta alegría (*Io.* 15, 11). La vida futura, según los *Evangelios sinópticos*, estará libre de los padecimientos y plagas de esta vida. Concede lo que Cristo enseña a pedir: libertad del pecado, de la muerte, de la tentación y del dolor. (Aunque los bienaventurados recuerden su vida pasada con todas las faltas y errores, su felicidad no decrece, ya que el recuerdo provoca más alegría de haberse salvado del peligro.)

Obra esa liberación en amplio sentido, porque concede la plena liberación de la servidumbre de Satanás (*Mt.* 25, 41). Todos los ricos y poderosos perseguidores de los discípulos de Cristo serán condenados a la impotencia (*Lc.* 18, 1-8). El bienaventurado no tiene por qué tener miedo de las violencias del mal; ya llegó al fin su dolorosa convivencia con los contradictores de Dios (*Mt.* 13, 24-50). El bienaventurado del cielo está seguramente protegido en el ámbito de la misericordia de Dios (*Mt.* 5, 5-10; *Mc.* 10, 26). La enfermedad, el hambre, pobreza, miseria, muerte, etc., son ajenas a la vida del cielo (*Lc.* 20, 36). Son patrimonio de la vida de peregrinación. Aunque el bienaventurado viva en su cuerpo después del juicio universal, su corporalidad será distinta y no tendrá que sufrir; el dolor no tendrá poder sobre él. En las bienaventuranzas, Cristo anuncia que en el cielo no habrá ni hambre ni sed. Quienes padecen hambre serán saturados; quienes lloran, reirán después (*Mt.* 5, 3-12; *Lc.* 6, 20-26). Vivirán de la alegría de su salvación (*Mc.* 10, 25).

La razón de esa alegría es la posesión de Dios, la participación en el amor de Dios (*Mt.* 5, 9). Si la comunidad con Dios implica la suma bienaventuranza por ser la definitiva plenitud del ser humano, la bienaventuranza del hombre recibe especial fuerza e intimidad del hecho de que Dios, que plenifica al hombre, es Amor. Como amor y bienaventuranza son una misma cosa, la comunidad de los hombres con Dios significa formalmente la comunidad con la bienaventuranza personificada. En el cielo, el hombre vive en la más íntima unión con la bienaventuranza personificada. La alegría irrumpe en su corazón como los gritos de júbilo de la boca de quien es feliz. Donde Dios está, está la alegría y la dicha (*Act.* 19, 6). La alegría sobreabundante es testificada también en la Escritura bajo el símbolo del banquete celestial.

Kuss (*Die Briefe an die Römer, Galater, Korinther* (1940), 43 y sigs.), expone la doctrina paulina de la manera siguiente: "Cuando se trata de la salvación fundamental todo esfuerzo meramente humano es vanidoso y sin esperanzas; el hombre sólo puede recibir. San Pablo ha destacado

con total claridad el desvalimiento del hombre ante Dios, su impotencia, la absoluta libertad del consejo salvador de Dios. Sin embargo, para evitar fatales malentendidos hay que recordar justamente en este lugar que el Apóstol habla continuamente en sus epístolas, como de algo evidente, de la responsabilidad moral del hombre; para todos los hombres hay un juicio según las obras y sólo puede ser verdadera una concepción de la justificación por la fe que no pasa por alto, sin más, el juicio según las obras, o trata de separarla de la doctrina total del Apóstol como un resto judío. Según el Apóstol San Pablo es posible perder la salvación regalada y adquirida en la fe y en el bautismo; no hay certeza absoluta de la salvación. Aunque el hombre haya sido liberado del imperio del pecado y de la muerte por la libre intervención de Dios, no por esto tiene que precaverse menos, sino que tiene que realizar cada día con toda la vida de su yo y con toda su existencia su decisión de fe. Tiene que esforzarse, porque puede perderse todavía (*I Cor.* 3, 12-17; 23-27; 10, 11; *II Cor.* 6; *I Phil.* 2, 12; 3, 8-14). Vive orientado hacia el juicio. Todo el mundo está sometido al juicio de Dios (*Rom.* 1, 18-32; 2, 5-16; 3, 6; *I Cor.* 6, 2). Por encargo suyo (*Rom.* 2, 16; *I Thess.* 3, 13) volverá Cristo como juez (*Rom.* 14, 10; *I Cor.* 1, 8; 4, 4, 5; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; 5, 10); el juicio de Cristo será juicio de Dios y la decisión de Cristo decisión de Dios (*Rom.* 14, 10-12; *I Cor.* 4, 5). Cada uno tendrá que dar cuentas de sí mismo (*Rom.* 14, 12), cada obra será examinada (*I Cor.* 3, 12-15; *II Cor.* 5, 10; 11, 15; *Gal.* 6, 7-10); cada uno recibirá premio o castigo, según sus obras (*Rom.* 2, 6; *I Cor.* 3, 8; 12-15; 4, 5; *II Cor.* 5, 10; 9, 6; *Eph.* 6, 8). La esperanza en la recompensa puede dar al hombre fuerzas para obrar bien (Cfr., por ejemplo, *II Cor.* 9, 8; *Gal.* 6, 9; *I Tes.* 2, 19); el hombre tiene que preguntar por naturaleza de qué sirven sus obras (*I Cor.* 13, 3; 15, 32). Todo esto vale primariamente para los cristianos, pero tenemos que contar con que San Pablo no excluyera de ello absolutamente a los gentiles. Cuando el gentil se convierte en contradictor (*Philp.* 1, 28), cuando no quiere reconocer el verdadero sentido de la cruz de Cristo (*I Cor.* 1, 18; cfr. *II Cor.* 2, 15, 16; 4, 3) se pierde sin remedio. Pero cuando obra según la ley de Dios innata en él, según su conciencia (*Rom.* 2, 12-16), recibirá recompensa; cierto que tampoco para él puede haber salvación más que en razón de la cruz. San Pablo no se ha explicado ampliamente sobre esto y nos vemos obligados a hacer conclusiones y suposiciones. Es seguro que, según su doctrina, la seriedad de la obligación moral no es negada ni siquiera aminorada por la voluntad misericordiosa de Dios. En el juicio de Dios deciden las acciones. Esto no está en contradicción con la doctrina de la gracia y de la fe, sino que concuerda con ella. No está en cuestión si el hacer el bien es decisivo, sino si se puede hacer el bien con las propias fuerzas. No es el tomar en serio la acción la maldición del moralismo, sino la ilusión y autoengaño del hombre no redimido sobre sus acciones propias" (Brunner).

Destaquemos una vez más que la bienaventuranza del hombre perfecto no tiene nada que ver con un comenzar egoísta, pues fluye de la plenitud y plenificación por la verdad y el amor. Además la alegría del bienaventurado es la alegría de que Dios sea la bienaventuranza.

Un aspecto especial de la alegría es para los bienaventurados el hecho de que se satisfaga todo anhelo de vida, toda hambre de riqueza y seguridad de vida. Para entender este hecho es importante ver qué significa la vida. En su ser más íntimo la vida es un impenetrable misterio. No sabemos

qué es la vida en sí y por sí, sino cómo se manifiesta. Se puede decir lo siguiente: hablamos de vida cuando una cosa no es movida a la acción desde fuera, sino cuando la acción procede autónomamente de su propio interior y revierte de nuevo a él, cuando sirve a la autoafirmación y auto-desarrollo. La actividad de la vida es, por tanto, una actividad inmanente. La vida no es tampoco un entretrejimiento de procesos, sino una realización de contenidos, una apropiación de valores. Como la fuerza de la autonomía es diversa, hay grados diversos de autorrealización. Cuanto más inmanente es la acción tanto más enérgica es la vida.

La medida de la autoposesión es la medida de la vida. La vida abarca en poderosos círculos el reino de las plantas, de los animales y de los hombres. La planta depende totalmente de su ambiente, del suelo y del aire. Sólo procede de su ser el modo en que elabora las materias que se apropia. El animal domina en gran medida el espacio.

La autoposesión y la actividad autónoma en ella fundada se realizan sobre todo en el hombre. Está liberado de muchas ataduras en que están inseparablemente enredados la planta y el animal. Los límites infranqueables para él significan, según Santo Tomás, las normas supremas del pensar y del obrar. Dentro de estos amplios límites se determina a sí mismo en razón de su ser. Sin embargo, por muy amplio que sea el espacio para él, sigue estando vinculado a realidades y valores que están sustraídos a su voluntad y que ejercen su imperio sobre él. Dentro de este marco la vida humana se cumple en la realización de contenidos, de valores. Ambas cosas pertenecen a la vida humana: la tensión de las fuerzas procedentes del interior y la satisfacción del interior con el mundo de los valores. A la realización de valores pertenece esencialmente el intercambio con un tú. Donde hay vida humana hay necesariamente comunidad viva.

La autoposesión, autoafirmación y actividad inmanente alcanzan en el hombre el grado más alto posible a una criatura ligada al cuerpo. Más allá de la medida creada de vida está la vida divina. Dios es totalmente distinto del mundo. Por eso su vida no es únicamente la culminación de la vida terrena, sino que está más allá de todas las realidades que llamamos vivas en el ámbito de nuestras experiencias. El misterio que rodea siempre a la vida se espesa especialmente en Dios. En todo caso el fenómeno de la vida terrena puede darnos un leve presentimiento de la vida divina. Dios no tiene norma alguna sobre él. Es su propia norma. Se posee a sí mismo con perfecta independencia e interiorización. Por eso todas sus actividades proceden exclusivamente de El. Nada puede obligarle o seducirle a hablar desde fuera. No procede fuera ni siquiera el contenido en que se conserva su energía vital. El mismo es su propio contenido vital. El mismo es su propia vida. Esta vida ni duerme ni se cansa. Es la más poderosa vida con la máxima fecundidad, vigilancia, conciencia y felicidad. La vida de Dios no está rodeada de fondos oscuros y materiales, sino que toda ella es incomprendiblemente viva, es la vida misma.

La vida de Dios se realiza en el modo del espíritu, es decir, del conocer, querer y amar. Que esta vida del espíritu no tiene nada que ver con la debilidad y abatimiento se ve claramente en el hecho de la Trinidad, que trasciende todas las esperanzas humanas sobre Dios. Tal hecho revela el conocimiento y voluntad divina como procesos vitales de poderosa fecundidad que irrumpe con incomprensible fuerza.

De esta vida participa el hombre en el estado de plenitud. Por ello se hace más vivo que lo más vivo de la existencia terrena. Pues cuando Dios se le infunde y lo acoge en su propia vida, co-realiza la vida de Dios. Vive conviviendo la vida de Dios. Todos los libros del NT describen el cielo como plenitud de vida, pero *San Juan* lo describe especialmente como vida eterna. El bienaventurado participa de la vida de Dios; está en la Luz y en el Amor; los oscuros poderes de la muerte y de las tinieblas no tienen ningún poder sobre él. El vidente del Apocalipsis consuela a sus lectores de los días de tribulación aludiendo al día del triunfo. Al contemplar el cielo, ve y oye lo siguiente: “Tomó la palabra uno de los ancianos y me dijo; Estos vestidos de túnicas blancas, ¿quiénes son y de dónde vinieron? Le respondí: Señor mío, eso tú lo sabes. Y me replicó: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven de día y noche en su templo, y el que está sentado en su trono extiende sobre ellos su tabernáculo. Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno, porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos” (*Apoc.* 7, 13-17; cfr. 21, 9-22, 5). Aunque las visiones de San Juan se refieren al fin de los tiempos, en ellas se destaca también claramente el destino de los bienaventurados antes del juicio universal.

Según *San Pablo*, la vida del mundo futuro es refrigerio (*II Thess.* 1, 6), eterna consolación (*II Thess.* 2, 16), paz (*Rom.* 2, 10) y honor (*Rom.* 2, 6). La vida celestial es participación de la vida gloriosa del Señor, de la plenitud del espíritu divino, de la vida resucitada de Cristo; es una vida de riqueza y perennidad, de fuerza y santidad. Esta vida de alegría proyecta hacia nosotros su sombra y puede transfigurar los dolores de este mundo. Escribe el Apóstol a los Corintios: “Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: Creí, por eso hablé; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en

muchos acreciente la acción de gracias para la gloria de Dios. Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas" (*II Cor.* 4, 10-18). Y a los Romanos les asegura: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padecemos con El para ser con El glorificados" (*Rom.* 8, 16-18). Cfr. Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, 1932, 222-26.

APARTADO 3.º

ACTIVIDAD Y DESCANSO

I. *Suprema actividad.*

Por la descripción que la Sagrada Escritura hace del cielo podemos ver que 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 enervorecido.

La Escritura da testimonio de la actividad de los bienaventurados en la parábola de los siervos. El rey confía al siervo fiel la administración de sus bienes (*Lc.* 19, 17. 19; cfr. *Mt.* 24, 47; 25, 21). Los bienaventurados son llamados a participar en el reino de Cristo. Cfr. J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, 1940, 126.

La fuerza y profundidad de la actividad de los bienaventurados puede presentirse en el hecho de que Dios posee su vida infinitamente rica, en plena concentración y actualización; la vida de Dios no transcurre en una sucesión de grados y evoluciones, sino con conocimiento y amor absolutos (cfr. § 70).

Como la existencia celestial es participación en la vida intemporal de Dios, no dividida en una multiplicidad de actos, la llamamos vida eterna. La expresión "vida eterna" no significa pri-

mariamente la infinitud del cielo, aunque también lo significa, sino la intensidad y cualidad de la vida celestial. El bienaventurado co-realiza la vida eterna de Dios participando en el intercambio vital del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. Es capaz de ello porque posee no sólo las fuerzas que le convienen por naturaleza, sino las que le han sido infundidas por Dios en el *lumen gloriae*. San Agustín dice que la vida eterna supera en vitalidad a la terrena. El bienaventurado vive en suprema vigilancia de espíritu y de corazón. Participando en la vida celestial se posee a sí mismo como no puede poseerse en la tierra. Nada le distrae. Está plenamente presente a sí mismo. Como ha sido captado totalmente por la verdad y el amor, no reflexiona sobre sí mismo. Entre su yo y su autoposición y su autoafirmación no se interpone la distancia de la reflexión. El bienaventurado está consigo inmediata y totalmente, no observándose a sí mismo o gozándose a sí mismo, sino en proximidad y presencia inmediatas. Desaparece toda pesadez del espíritu y toda pereza de la voluntad, toda somnolencia y distracción, toda falta de atención y medianía. El cielo es, por tanto, una forma de vida digna de ser anhelada precisamente por espíritu vigilantes y corazones fuertes. Cuando Fichte (*Arnweisung zum seligen Leben*, 6. Vorlesung; *Sämtliche Werke*, II, 299) ve la felicidad del hombre en la actividad reconoce una verdad. Sin embargo, hay que añadir a la opinión de Fichte que el hombre no puede alcanzar la suprema actividad por propio esfuerzo, sino sólo participando de la actividad de Dios mismo. La acción del bienaventurado que ocurre con la suprema concentración de todas las fuerzas no puede ser entendida como *actus purus*. Pues sólo Dios es acto puro. Cierto que el hombre es divinizado en el estado del cielo, pero no se hace Dios. La diferencia entre el acto puro que es Dios y el acto perfecto del bienaventurado consiste en que aunque también el último es activo con la suprema concentración y presencia, sigue siendo, a diferencia del *actus purus*, un acto finito. El bienaventurado se posee en la visión beatífica con una fuerza creada, aunque sea soportada por Dios. Su acción es, por tanto, capaz de intensificación desde el punto de vista metafísico, aunque se discuta si tal intensificación ocurre de hecho. La acción de Dios, en cambio, no es capaz de intensificación, porque es absoluta. Se ve aquí a nueva luz lo que ya hemos dicho, a saber: que el hombre sólo puede llegar a sí mismo llegando a Dios, sólo puede poseerse a sí mismo poseyendo a Dios. No se encuentra permaneciendo en sí, sino trascendiéndose en Dios. Sólo por el camino

infinito hacia la infinidad de Dios encuentra lo que parece ser lo más próximo: la propia mismidad. Sin embargo, esta autoposición del hombre tiene límites. No puede llegar a sí mismo y traspasarse perfectamente. Durante la vida terrena el hombre es un misterio y a veces un enigma para sí mismo. Con asombro se entera cuando llega la hora de qué inesperadas posibilidades hay en él, de qué es capaz en lo bueno y en lo malo y a veces tiene que confesarse: no me comprendo. Cierto que en el cielo el hombre puede penetrar en sí mismo con una fuerza jamás conocida en la vida terrena. Pero tampoco en el cielo puede traspasarse totalmente. Seguirá siendo por toda la eternidad un misterio para sí mismo. Sólo se entendería perfectamente si entendiera totalmente su relación a Dios, es decir, a Dios mismo. El carácter de misterio que mantiene inevitablemente para sí mismo no tiene nada de opresivo. Cuando el hombre se comprende a sí mismo como misterio siente la divinidad que Dios le ha regalado y es feliz por ello.

II. *Eterno descanso*

Aunque el cielo es suprema actividad, es a la vez descanso eterno. Pues la actividad es acción beatífica, sin cansancio ni adormecimiento. Según San Agustín (*Carta a Januarius*, IX, 17; *BKV*, 9, 232 y sig.), es acción dulce y amable, sin prisa ni preocupación, sin angustiada persecución del éxito ni preocupación por la concurrencia. Escribe: "Pues lo que es la 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, en la plenitud 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 del descanso; el trabajo ocurre sin esfuerzo y el pensamiento 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 fué el primero y la vida original aparecerá no como pasada, sino como revestida con el sello de la eternidad.”

En la explicación del Salmo 83 dice el Padre de la Iglesia (*Ps.* 83, núm. 8): “Bienaventurados los que habitan en tu casa. Todos los que se llaman felices en la tierra poseen algo y hacen algo... Pero ¿por qué son felices allí? ¿Qué tendrán y qué harán? Acabo de decir lo que tendrán: bienaventurados los que habitan en tu casa. Si tienes una casa propia eres pobre, pero si tienes la casa de Dios eres rico... Y ¿qué harán allí? Pues la madre de toda obra humana es la preocupación... Suprime los litigantes, y ¿qué harán los abogados? Suprime las heridas y pestes, y ¿qué curarán los médicos? Y todas estas nuestras acciones exigidas y ocurridas en la vida diaria proceden de la preocupación. Arar, sembrar, plantar viñas, viajar en barco y todas las obras parecidas nacen de la preocupación. Suprime el hambre, la sed y la desnudez, y ¿quién necesitará hacer tales cosas? ¡Parte tu pan para el hambriento! ¿Para quién lo partirás, si nadie tiene hambre? Ofrece tu casa al viajero... ¿a quién ofrecerás tu casa si todos viven en su patria? ¿Qué enfermos quieres visitar si todos gozan de eterna salud? ¿Qué litigantes quieres reconciliar donde impera la paz eterna? ¿Qué muertos quieres enterrar donde hay vida eterna?... Di, pues, qué harán, pues allí no veo preocupación alguna que los espolee a obrar... Te alabarán por toda la eternidad. Esto será toda nuestra acción: un aleluya sin interrupción. Y no os parezca, hermanos, que allí podrá haber hastío... Cuando la muerte haya sido devorada por la victoria y lo mortal se haya revestido de inmortalidad y lo corruptible de lo incorruptible (*I Cor.* 15, 53-54) nadie dirá: He sufrido durante mucho tiempo, he ayunado mucho, he vigilado mucho. Habrá allí una gran estabilidad y la

mortalidad de nuestro cuerpo mismo será negada por la contemplación de Dios... No nos preocupemos, hermanos, de que nos vaya a aburrir la alabanza de Dios y el amor de Dios. Tú podrías cansarte de amar y de alabar, pero el amor es eterno porque será una eterna belleza; no temas, pues, no poder alabar eternamente.”

La Sagrada Escritura testimonia el descanso bajo la imagen del banquete (*Mt.* 8, 11; 22, 10; 29, 29; *Lc.* 12, 37). El cielo es el más profundo descanso dentro de la suprema actividad, y la suprema actividad dentro del más profundo descanso (cfr. *Lc.* 22, 30). Zahn (*o. c.* 276) hace observar que el arte ha encontrado un medio de representar el descanso en el movimiento. Los hermanos Van Eyck simbolizaban el paraíso por fuentes en cuyo continuo fluir se refrigeran los bienaventurados. Fra Angélico pinta a los ángeles y santos reunidos en floridas praderas bailando alegremente como símbolo del ritmo santo que llena a los bienaventurados allí donde se han unido íntimamente al movimiento y el más feliz descanso.

APARTADO 4.º

¿HAY PROGRESO EN LA BIENAVENTURANZA CELESTIAL?

Estas ideas muestran que no hay que temer que la vida eterna del cielo hastíe o aburra alguna vez. El hastío y el aburrimiento sólo pueden nacer cuando el hombre quiere encerrarse en su propia soledad, o cuando no puede hacer nada, o cuando no es capaz de decir una palabra. El aburrimiento puede llevarle entonces al activismo o incluso precipitarle en el crimen para librarse del vacío de la existencia. Por eso pudo decir Pascal: “Toda desdicha humana viene de una sola cosa: de no poder estar tranquilamente en el propio cuarto. Piensa que lo peor que se le puede hacer a uno es encerrarlo solo en un espacio sin puertas ni ventanas. El privilegio de los reyes es que todo el mundo se esfuerza por distraerlos” (Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 86).

No hay que temer tal cosa del cielo. Dios no puede aburrir al hombre, porque es inagotable. Todo lo que puede vincular al hombre y atraerlo en las cosas durante la vida terrena es como un lejano eco de lo que el bienaventurado vive continuamente en Dios. El hombre tampoco se cansará jamás de aceptar la riqueza de

Dios, porque su fuerza de amor y de capacidad de visión son de inmarchitable frescura y juventud. Su capacidad de aceptación no es más que la participación en el conocimiento y amor, eternamente jóvenes, de Dios mismo.

Tales conocimientos se nos hacen más claros si pensamos que la participación en la vida de Dios es un continuo acontecer. El hombre no posee la gloria de Dios como puede poseer durante la vida terrena una parte de mundo, sino que tiende hacia ella en un continuo recibir. Está unido con Dios porque la luz y el amor de Dios fluyen hasta él continuamente. Posee, por tanto, recibiendo continuamente. Está continuamente saturado porque continuamente recibe el refrigerio de Dios. La vida celestial permanece, por tanto, siempre fresca y joven, floreciente y madura a la vez. El hombre puede hacer continuamente lo que anhela en su intimidad. Puede conocer y amar siempre. Estar en el cielo significa poder amar siempre.

El problema de si la vida celestial puede aburrir o hartar alguna vez recibe nueva luz de la cuestión de si la felicidad de los bienaventurados es capaz de crecimiento. La mayoría de los teólogos opinan que en el cielo no puede haber progreso alguno. Afirman que el bienaventurado co-realiza la vida de Dios según su capacidad de aceptación con una actividad vital siempre igual en lo esencial e incapaz de aumento o disminución. Aducen como razón que el hombre ve la totalidad de la vida de Dios tan pronto como lo contempla inmediatamente, porque Dios es simple. Según esta explicación, la simplicidad de Dios no permite ni aumento ni disminución en la visión beatífica. Otra razón que aducen es que con la muerte se acaba el tiempo de los méritos y, por tanto, no es de esperar un crecimiento de la gracia. Expresión de esta opinión es lo que leemos en un místico (probablemente el maestro Eckart [H. Denifle, *Das geistliche Leben*, 1936, 459]): "Allí está la patria, allí todo es descanso, allí es el magnífico júbilo, la vida eterna. Ya que no hay tiempo, ni antes ni después, sino que todo es presente y está encerrado en un ahora continuamente reverdecido en el que mil años son tan cortos y rápidos como un abrir y cerrar de ojos; porque todo lo que ocurrió hace mil años, en la eternidad no está alejado mas que la hora en la que ahora estoy o el día que llegará después de mil años, en la medida que puedas contar, en la eternidad no estará más alejado que la hora en que estoy hablando." Sin embargo, las razones de esta opinión no son plenamente convincentes. La opinión de que en la vida del cielo

hay un continuo progreso no parece ser imposible. Más bien parece ser sugerido por algunas indicaciones de la Escritura y por ciertas reflexiones. Se puede suponer que los bienaventurados progresan de vida en vida, de amor en amor, de alegría en alegría, de admiración en admiración, de claridad en claridad, de forma que puedan penetrar cada vez más profundamente en el misterio de Dios, porque Dios se les revela cada vez más. Cada vez les explica más el misterio de sí mismo y el misterio de la creación por El causada. Este progreso no ocurre en razón de los méritos ni consiste en que el bienaventurado descubra por sus propias fuerzas cosas que antes no había visto en Dios. Tampoco ocurre en una fluencia temporal continua. Sino que ocurre más bien porque Dios manifiesta a los bienaventurados su ser cada vez con más profundidad y por pura bondad. El bienaventurado es continuamente sorprendido por ello. Tales sorpresas ocurren a golpes discontinuos, a manera de saltos. (Puede verse una imagen de este proceso en los saltos de los *quanta* que hay en el acontecer de la materia. Según esta teoría, hay que suponer tránsitos discontinuos entre determinados estados de los átomos y moléculas (M. Planck). El progreso obrado por Dios y en el que el hombre penetra con Dios cada vez más profundo en Dios, puede continuarse eternamente sin llegar jamás a un límite. Pues el misterio de Dios no puede ser agotado por el hombre, porque es inagotable. Aunque el hombre penetre en todas las profundidades de Dios, jamás llegará a su raíz. Crecería, por tanto, eternamente en amor y en conocimiento y también en felicidad. Podríamos decir que cada grado de este crecimiento implica una mayor medida de alegría que toda la alegría que el hombre pudo tener en la tierra. En oposición al texto antes citado de Eckart, leemos en la mística medieval (la mayor parte del texto procede también del maestro Eckart, pero interesa también Tauler y Seuse [H. Denifle, *o. c.*, pág. 455]): “En consecuencia, los santos reciben de la percepción en que conocen cómo hay un Dios en tres personas y tres personas son un solo Dios, una maravillosa alegría inefable que satisface todos sus deseos. Y desean, sin interrupción, aquello de que están llenos, y de lo que desean tienen en renovadas delicias, llenos de alegría y juventud, y lo gozan, con toda seguridad, de eternidad a eternidad. En la contemplación de Dios encuentra siempre el alma nuevas maravillas, nuevas alegrías y nuevas verdades. Si no encontrara siempre algo nuevo en Dios, la eternidad acabaría y acabaría el reino de los cielos. Por eso dice un maestro: la vida eterna no

es más que contemplación de Dios, pues Dios es un pozo de agua viva sin fondo.”

De cualquier modo que se resuelva la cuestión sobre el crecimiento de la plenitud y bienaventuranzas celestiales, hay un progreso en la bienaventuranza del espíritu, libre del cuerpo, por el hecho de que el bienaventurado, al ir avanzando la historia humana, tiene nuevas ideas sobre el sentido de la vida histórica, y sobre todo porque el último día será aceptado también el cuerpo en la vida gloriosa del bienaventurado. De ningún modo puede haber una disminución de la bienaventuranza.

APARTADO 5.º

INFINIDAD DEL CIELO

Cuando un hombre contempla a Dios, la verdad y el amor, su corazón y su espíritu quedan tan prendidos en El que jamás podrá apartarse de El. El amor no termina (*I Cor.* 13, 8). Pertenece a la esencia de la plenitud y bienaventuranza celestiales el no tener fin ni poder tenerlo. El bienaventurado no puede ser atacado por la angustia de que algún día vaya a perder la vida celestial. Sólo podría perderla si pudiera apartarse de la vida de Dios. Pero justamente le falta capacidad para esto. No puede ser ya amenazado por ninguna tentación ni pecado. El cielo es la definitiva consolidación en el amor. Dios mismo hace que el bienaventurado se entregue irrevocablemente a El con todo su corazón y su espíritu. El bienaventurado sabe, y ello pertenece intrínsecamente a su felicidad, que no puede apartarse ya de Dios. Por eso vive la unión con Dios con una seguridad definitiva en absoluto amor.

El bienaventurado no puede, por tanto, lo que ineludiblemente pertenecía a su vida de peregrinación, de no intervenir Dios especialmente: no puede pecar. Sólo puede ya amar. La capacidad de pecar no pertenece necesariamente a la libertad, sino que es consecuencia y signo de la imperfección de la libertad (vol. II, §§ 127, 136, 156).

La incapacidad de pecar no despierta en él el sentimiento de falta de libertad. Es evidente, si pensamos que hay dos formas de libertad: la libertad de elección, en la que el hombre se decide,

y la libertad que le capacita para realizar una acción apropiada a su ser interior. El hombre tiene con más fuerza la vivencia de libertad cuando puede obrar del modo correspondiente a su ser. Se siente atado cuando tiene que realizar una acción contraria a su ser más íntimo, a sus inclinaciones y deseos. El bienaventurado siente su existencia como suprema libertad. Pues realiza una acción que corresponde a su ser más profundo. Puede realizar las más profundas inclinaciones que Dios le dió. En el cielo el hombre puede hacer, sin trabas, lo que anheló hacer y lo que todo su ser deseaba. Puede realizar el amor con suprema intensidad. Véase vol. II, § 127.

De estas reflexiones resulta que la visión beatífica del cielo y la bienaventuranza en ella fundada no pueden terminar jamás. También en este sentido podemos decir que el cielo es eterno. Es infinito. La infinidad del cielo es dogma de fe. Lo profesamos en los símbolos de la fe. La duración eterna de la bienaventuranza celestial está también definida por el IV Concilio de Letrán y por la constitución *Benedictus Deus* (D. 530). Dice el Papa Benedicto XII: "La misma visión y fruición es continua, sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad." Las decisiones de la Iglesia pueden apoyarse en numerosos textos de la Escritura (por ejemplo, *Mt.* 6, 20; 18, 10; 19, 29; 25, 46; *Io.* 3, 15 y sig; 17, 3; *I Pet.* 1, 4; 5, 4; *II Cor.* 4, 17 y sig.; *I Cor.* 9, 25; 13, 8) y en la doctrina casi unánime de los Santos Padres.

En los textos citados Cristo compara la existencia celestial con tesoros que no pueden perderse (*Mt.* 6, 20; *Lc.* 12, 33). Quien se haga amigos con las injustas riquezas será recibido en las tiendas eternas (*Lc.* 16, 9). Los justos entrarán en la vida eterna (*Mt.* 25, 46). San Pablo describe la bienaventuranza eterna con la imagen de una corona eterna (*I Cor.* 9, 25). San Pedro la llama "corona inmarchitable de la gloria (*I Pet.* 5, 4).

La duración eterna pertenece, según San Agustín, al concepto completo de felicidad perfecta. Cuando falta la certeza de la duración eterna no se puede hablar, según él, de verdadera felicidad (*Ciudad de Dios*, XXII, 13, 1).

En el dogma de la duración eterna de la bienaventuranza celestial se manifiesta que esta ley de fe no puede ser pensada exclusivamente como una obligación de los creyentes, sino también como una promesa consoladora. Significa a la vez una exigencia a no tener miedo de que la bienaventuranza celestial termine alguna vez.

ni del que el nihilismo tenga la última palabra, o que al final sólo haya una tragedia inevitable. Quien se deja vincular por el dogma de la bienaventuranza infinita se libra del miedo de que algún día tenga que temblar por la amistad de Dios en el cielo. El bienaventurado es claramente consciente de la infinidad de su alegría. Está seguro para siempre de la vida celestial a diferencia de la vida terrena.

Todo lo que hemos dicho del cielo lo resume San Agustín al final de *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei*, XXII, 30): “¡Cuánta será la dicha de esa vida, en la que habrá desaparecido todo mal, en la que no habrá bien oculto alguno y en la que no habrá más obra que alabar a Dios, será vista en todas las cosas! No sé qué otra cosa va a hacerse en un lugar donde ni se dará ni la pereza ni la indigencia. A esto me induce el sagrado cántico que dice: ‘Bienaventurados los que moran en tu casa, Señor; por los siglos de los siglos te alabarán.’ Todas las partes del cuerpo incorruptible, destinadas ahora a ciertos usos necesarios a la vida, no tendrán otra función que la alabanza divina, porque entonces ya no habrá necesidad, sino una felicidad perfecta, cierta, segura y eterna. Todos los números de la armonía corporal, de que he hablado y que se nos ocultan, aparecerán entonces a nuestros ojos maravillosamente ordenados por todos los miembros del cuerpo. Y justamente las demás cosas admirables y extrañas que veremos inflamarán las mentes racionales con el deleite de la belleza racional y alabar a tan gran artífice. No me atrevo a determinar cómo serán los movimientos de los cuerpos espirituales, porque no puedo ni imaginarlo. Pero de seguro que el movimiento, la actitud y la misma especie, sea cual fuere, serán armónicos, pues allí lo que no sea armónico no existirá. Es cierto también que el cuerpo se presentará al instante donde el espíritu quiera y que el espíritu no querrá lo que sea contrario a la belleza del cuerpo o a la suya. La gloria allí será verdadera, porque no habrá ni error ni adulación en los panegiristas. Habrá honor verdadero, que no se negará a ninguno digno de él ni se dará a ninguno indigno, no pudiendo ningún indigno merodear por aquellas mansiones exclusivas del que es digno. Allí habrá verdadera paz, donde nadie sufrirá contrariedad alguna, ni de sí mismo ni de otro.

El premio de la virtud será el dador de la misma, que prometió darse a sí mismo, superior y mayor que el cual no puede haber nada. ¿Qué significa lo que dijo con el profeta: ‘Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo’, sino: ‘Yo seré el objeto que colmará

sus ansias, Yo seré cuanto los hombres pueden honestamente desear: vida, salud, riqueza, comida, gloria, honor, paz y todos los bienes? Este es el sentido recto de aquello del Apóstol a fin de que Dios sea todo en todas las cosas. El será el fin de nuestros deseos, y será visto sin fin, amado sin hastío y alabado sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación será común a todos, como la vida eterna.

Por lo demás, ¿quién se siente con fuerza para imaginarse, cuanto menos para expresar los grados que habrá de gloria y de honor en proporción con los méritos? Que habrá grados no puede ponerse en duda. Y uno de los grandes bienes de la dichosa ciudad será el ver que nadie envidiará a otro, ni al inferior ni al superior, como ahora los ángeles no envidian a los arcángeles. Y nadie deseará poseer lo que no ha recibido, aunque esté perfecta y concordemente unido a Aquel que lo ha recibido, como en el cuerpo el dedo no quiere ser el ojo, aunque el dedo y el ojo integran la estructura del mismo cuerpo. Cada uno poseerá su don, uno mayor y otro menor, de tal suerte que tendrá, además, el don de no desear más de lo que tiene.

Y no se crea que no tendrán libre albedrío porque no podrán deleitarles los pecados. Serán tanto más libres cuanto más libres se vean del placer de pecar hasta conseguir el placer indeclinable de no pecar. El primer libre albedrío que se dió al hombre cuando Dios lo creó recto, consistía en poder no pecar; pero podía también pecar. El último será superior a aquél y consistirá en no poder pecar. Y éste será también don de Dios, no posibilidad de su naturaleza. Porque una cosa es ser Dios, y otra, ser participación de Dios. Dios, por naturaleza, no puede pecar; en cambio, el que participa de Dios sólo recibe de El la gracia de no poder pecar. Guardar esta gradación es propio del don divino: dar primero un libre albedrío por el que el hombre pudiera no pecar y, al fin, otro por el que el hombre no pudiera pecar. El primero permitía la adquisición de méritos, y el último, la recepción de premios. Mas porque esta naturaleza pecó cuando podía pecar, es librada por una gracia más liberal para arribar a la libertad en que no pueda pecar. Así como la primera inmortalidad, que Adán perdió pecando, consistió en poder no morir, y la última consistirá en no poder morir, así el primer libre albedrío consistió en poder no pecar y el último consistirá en no poder pecar. Y la voluntad de piedad y de equidad será tan inadmisibile como la felicidad. Es cierto que al pecar no conservamos ni la piedad ni la felicidad; empero, el querer la fe-

licidad no lo perdimos ni cuando perdimos la felicidad. ¿Hemos de negar a Dios libre albedrío porque no puede pecar? Todos los miembros de la ciudad santa tendrán una voluntad libre, exenta de todo mal y llena de todo bien, gozando indeficientemente de la jocundidad de los goces divinos, olvidada de las culpas y de las penas, pero sin olvidarse de su liberación para no ser ingrata con el Libertador.

El alma se acordará de los males pasados, pero intelectualmente y sin sentirlos. Un médico bien instruído, por ejemplo, conoce casi todas las enfermedades del cuerpo por su arte; pero muchas, las que no ha sufrido, las desconoce experimentalmente. Así, los males se pueden conocer de dos maneras: por ciencia intelectual o por experiencia corporal. De una manera conoce los vicios la sabiduría del hombre de bien, y de otra la vida rota del libertino. Y pueden olvidarse también de dos maneras. De una manera los olvida el sabio y el estudioso, y de otra el que los ha sufrido: aquél los olvida descuidando el estudio, y éste, despojado de su miseria. Según este último olvido, los santos no se acordarán de los males pasados. Estarán exentos de todos los males, sin que les reste el menor sentido, y, no, obstante, la ciencia que entonces poseerán en mayor grado no sólo les ocultará sus males pasados, sino ni la miseria eterna de los condenados. En efecto, si no recordaran que fueron miserables, ¿cómo, según dice el Salmo, cantarán eternamente las misericordias del Señor? Sabemos que la mayor alegría de esta ciudad será cantar un cántico de gloria a la gracia de Cristo, que nos libertó con su sangre. Allí se cumplirá esto: 'Descansad y ved que Yo soy el Señor.' Este será realmente el gran sábado que no tendrá tarde, ese sábado encarecido por el Señor en las primeras obras de su creación al decir: 'Dios descansó el día séptimo de todas sus obras y bendijo y lo santificó, porque en él reposó de todas las obras que había emprendido.' Nosotros mismos seremos allí el día séptimo, cuando seamos llenos y colmados de la bendición y de la santificación de Dios. Allí, en quietud, veremos que El es Dios, cualidad que quisimos usurpar cuando lo abandonamos siguiendo el señuelo de estas palabras: 'Seréis como dioses...'

Este sabbatismo aparecerá más claro si se computa el número de edades como otros tantos días, según las Escrituras, pues que se halla justamente ser el día séptimo. La primera edad, como el primer día, se cuenta desde Adán hasta el diluvio; la segunda, desde el diluvio hasta Abraham, aunque no comprende igual duración

que la primera, pero sí igual número de generaciones, que son diez. Desde Abraham hasta Cristo, el evangelista San Mateo cuenta tres edades, que abarcan cada una catorce generaciones... La sexta transcurre ahora y no debe ser coartada a un número determinado de generaciones, por razón de estas palabras: "No os corresponde a vosotros conocer los tiempos que el Padre tiene reservados a su poder. Tras ésta, Dios descansará como en el día séptimo y hará descansar en sí mismo al día séptimo, que seremos nosotros."

Sería muy largo tratar ahora al detalle de cada una de estas edades. Baste decir que la séptima será nuestro sábado, que no tendrá tarde, que concluirá en el día dominical, octavo día y día eterno, consagrado por la resurrección de Cristo, y que figura el descanso eterno no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin. Y ¡qué fin más nuestro que arribar al reino que no tendrá fin!" [Edic. de la *BAC.*]

BIBLIOGRAFIA

§§ 293-315: Véanse los tratados dogmáticos y escriturísticos, obras exegéticas y trabajos patrísticos [en especial]: B. Altaner, *Patrologie*, 1958⁵. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958. *History and Eschatology*, Edimburgh, 1957; cfr., además, J. Ternus, *Mensch u. Geschichte*, trad. del curso, en "Scholastik" 33 (1958), 407-422. F. X. de Abarzuza, O. F. M. Cap., *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. II: *De Deo uno, trino, creante, elevante ac de novissimis*, 2.^a edición, Madrid, 1956. R. C. Adolfs, O. E. S. A., *Nieuwe zienswijzen in de eschatologie*, en "Ned. Kath. Stemmen" 53 (1957), 285-290. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, 1949⁵ (prot.). T. Andrae, *Die letzten Dinge*, traduc. al alemán por H. H. Schaefer, 1940. L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Freiburg, 1890. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit*, Freiburg, 1896. H. Urs v. Balthasar, *Eschatologie*, en Joh. Feiner, Jos. Trütsch, Fr. Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln, 1957), 403-421. G. R. Beasley-Murray, *Demythologized Eschatology*, en "Theol. Today" 14 (1957), 61-79. E. Benz, *Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewusstseins. Studien zur Geschichtstheologie der Franciskanerspiritualen*, en "Deutsche Vierteljahresschrift" 11 (1933), 200-299. W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Beitrag zur Entstehungsgeschichte Vorstallung vom sog. descensus ad inferos* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 19), Zürich, 1949. H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, Bern, 1944. I. Bonsirven, *Le judaïsme Palestinien au temps de Jésus Christ*, 2 vols., París, 1934. Idem, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à*

- l'intelligence du Nouveau Testament*, Rom, 1955. C. Bovee, C. P., *De Eschatologie op het Concilie te Ferrara-Florence*, en "Stud. Cath." 24 (1949), 172-188. Walther Brugger, S. J., *Wiederverkörperung*, en "Stimmen der Zeit" 73 (1948), 252-264. P. Brunner, *Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin*, en "Zeitschrift für Theol. und Kirche" 14 (1933), 1-25. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953 (prot.). H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster, 1938. Fr. Buri, *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie*, 1935. E. Candal, S. J., *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino*, en "Or. Christ. Per." 16 (1953), 303-340. Fr. Ceuppens, O. P., *Il problema escatologico nella esegesi*, en "Problemi e orientamenti di teologia dommatica", Milano, 1957, 975-1016. I. Chaine, *Parousie*, en "Dict. de théol. cath." XI (1932), 2043-2054. A. Colunga, O. P., *La vida eterna en San Juan, según los comentarios de San Alberto Magno y Santo Tomás*, en "Ciencia Tomista" 65 (1943), 121-143. J. P. O'Connell, *The Eschatology of Saint Jerome*. Mundelein, 1948. M. G. Cordero, O. P., *La vida de los antiguos hebreos*, en "Salman-ticensis" 1 (1954), 343-364. O. Cullmann, *Quand viendra le Royaume de Dieu? Le témoignage des écrivains chrétiens du II^e siècle jusqu'à 150*, en "Rev. Hist. Philos. Relig." 18 (1938), 174-186. Idem, *Le retour du Christ espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament*, Paris, 1947. Idem, *La pensée eschatologique*, en "R. Hist. Philos. Rel." (1938), 347-355. Idem, *Christus und die Zeit*, 1948. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949. I. Daniélou, *Christologie et eschatologie*, en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, editado por A. Grillmeier, S. J. y H. Bach, S. J. (Würzburg, 1954) III, 269-284. U. Dheilly, A. Rose, H. Cornélis, O. P., *Viens Seigneur*, Brüssel-Brügge, 1955. M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*, en "Nouv. Rev. Théol." 77 (1955), 614-630. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, 11-12. Editado por K. Jüssen, vol. III, *Die Lehre von den Sakramenten... von den Letzten Dingen*, Münster, 1954. K. Dijk, *Over de laatste Dingen*, III. *De Toekomst van Christus*, Kampen, 1953. *Festschrift für Ch. A. Dodd, The Background of the New Testament and its eschatology. In honour of Ch. A. Dodd*, Cambridge, 1956. F. J. Dölger, *Symbolik der römischen Grabdenkmäler*, en "Antike und Christentum" 6 (1950), 322-325. H. Eger, *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald, 1933. A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de S. Matthieu*, en "Revue Bibl." 56 (1949), 340-364; 57 (1950), 62-91; 180-211. Idem, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, en "Nouvelle Revue Théol." 71 (1949), 701-722. Georges Florowsky, *Eschatology in the patristic age: an introduction*, en "Studia patristica" II= TU LXIV (1957), 235-250. I. B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus Christ*, en "Bibl." 13

- (1932), 129-168. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M., Cap., *Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte*, en "Est. Franc." 85 (1957), 5-42. A. Galietti-F. Spadafora, *Escatologia*, en "Encicl. Cattolica" V (1950), 541-548. L. Gardet, *Les fins dernières selon la théologie musulmane*, en "Rev. Thom." 56 (1956), 427-479. S. Garofalo, *Sulla "escatologia intermedia" in S. Paolo*, en "Gregorianum" 39 (1958), 235-352. A. C. Gigon. O. P., *De novissimis*, Freiburg/Schweiz, 1947. Romano Guardini, *Die letzten Dinge*, Würzburg, 1949². F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster, 1932. H. A. Guy, *The New Testament doctrine of the Last Things*, Oxford, 1948. H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge* (2.^a edic., ampliada, *Tod und Vollendung*), Regensburg, 1955. P. Humbert, D. Dubarle, A. Gelin, H. J. Marrou, M. D. Chenu, M. Carrouges, *La fin du monde est-elle pour demain?*, en "Lumière et Vie" 11 (1953). F. M. Henquinet, O. F. M., *Les questions inédites d'Alexandre de Halès sur les fins dernières*, en "Rech. Théol. Anc. Méd." 10 (1938), 35-78, 153-172, 268-278. A. M. Henry, O. P., *Le retour du Christ*, en "Initiation théologique" IV (Paris, 1954), 820-886. N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Grossen*, Freiburg, 1941. G. Hoffmann, *Das Problem der Letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, 1929. F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh, 1938. A. Janssens, *La signification sotériologique de la parousie et du jugement dernier*, en "Divus Thomas" (Piac.) 36 (1933), 25-38. Ch. Journet, *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du "corpus spirituale"*, en "Augustinus Magister" (Congrès Intern. Aug., 1954); Communications 2, 879-890. W. Kamlah, *Apokalypse und Grechichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin, 1935. O. Karrer, *Der Unsterblichkeitsglaube*, 1936. Idem, *Im ewigen Licht*, 1934. C. M. Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums*, 1900. W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn*, 1936 (prot.). Idem, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich, 1945. B. Lavaud, O. P., *Le jugement dernier*, en "Vie Spir." 57 (1938), 113-139. A. Lemonnyer, *Fin du monde*, en "Dict. Apol. Foi Cath." I (1911), 1911-1928. H. Lennerz, *De novissimis*, Rom, 1950⁵. E. Mangenot, *Fin du monde*, en "Dict. Théol. Cath." V. 2 (1913), 2504-2552. W. Manson, G. W. H. Lampe, T. F. Tobrance, W. A. Whitehouse, *Eschatology*, en "Scottish Journ. of Theol. Occasional Paters" 2, Edinburgh-London, 1953. A. Royo Marín, O. P., *Teología de la salvación*, Madrid, 1956, tres partes: *Salvación del alma. Filosofía del más allá y Teología del más allá*. E. Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 1939. A. Meunier, *L'eschatologie de l'Ancien Testament*, en "Rev. Eccl. Liège" 41 (1954), 115-120, 180-186. Idem, *L'eschatologie des Évangiles*, en "Rev. Eccl. Liège" (1954), 368-373. W. Michaelis, *Versöhnung des Alls*, Bern, 1950.

A. Michel, *Les fins dernières*, Paris, 1929. Idem, *Les mystères de l'au-delà*, Paris, 1953. Fr. Muckermann, *Von der Wiederkehr des Weltlößers. Rel. Überlegungen über die Letzten Dinge des Menschen*, Regensburg, 1937. J. E. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, Paderborn, 1907. A. Oepke, *Parousia*, en "Kittels Wörterb. NT" V (1954), 856-869. J. H. Oswald, *Eschatologie*, 5.^a edic., 1893. Palmieri, *De novissimis*, Rom, 1908. Jaroslav Pelikan, *The eschatology of Tertullian*, en "Church History" XXI (1953), 108-122. R. C. Petry, *Christian Eschatology and Social Thought. A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to A. D. 1500*, Nashville, 1956. G. Pidoux, *Le Dieu qui vient espérance d'Israël*, Paris, 1947. R. Petry, *Medieval Eschatology and St. Francis of Assisi*, en "Church History" 9 (1940), 54-69. A. Piolanti, *De novissimis*, Torino, 1950². Idem, *L'al di là*, Torino, 1957. J. Pieper, *Über das Ende der Zeit*, München, 1950. A. M. Pirotta, O. P., *Eschatologiae seu eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamenta iuxta Cajetani doctrinam; Il cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte*, en "Rivista di Filosofia neo-scolastica, Suppl. speciale", vol. 27 (1935), 47-74. K. Prümm, S. J., *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg, 1939. Idem, *Zur Frage "altchristliche und kaiserzeitlich-heidnische Eschatologie"*, en "Gregorianum", 34 (1953), 640-652. A. Quacquarelli, *Antropologia ed escatologia secondo Tertulliano*, en "Rassegna Scienze filosofiche", 2 (1949), número 2, 14-47. Heinrich Quistorpe, *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins*, Gütersloh, 1941. L. Räber, O. S. B., *Die Bestimmung des Menschen. Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich*, en "Divus Thomas (Frib.)" 22 (1944), 51-74. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, en "Geist u. Leben" 26 (1953), 279-288. J. G. Remmers, *Eschatologische problemen in de Oosterse orthodoxie*, en "ChrOosten en her" IX 1/2 (1956), 64-83. A. Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums, IV. Die Wahrheit über die vier letzten Dinge*, Freiburg, 1956. H. Rondet, *Le problème de la vie future*, en "Problèmes pour le reflexion chrétienne", Paris, 1945. E. C. Rust, *Time and eternity in Biblical Thought*, en "Theology Today", Princeton 10 (1953), 327-356. H. Rusche, *Die Eschatologie in der Verkündigung des schwäbischen und niederländischen Biblizismus des 18. Jhs.* (Diss. Heidelberg). S. Scaglia, I "novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa, Rom, 1910. Fr. Schierse, *Verheissung und Heilvollendung*, München, 1955. O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Aitem Testament*, Mainz, 1951. Michael Schmaus, *Von den Letzten Dingen*, Münster, 1948 (abundante bibliografia). Idem, *Das Eschatologische im Christentum*, en "Aus der Theologie der Zeit" 1 (1948), 56-84. Idem, *Il problema escatologico del cristianesimo*, en "Problemi e orientamenti di teologia dommatica" (Milano, 1957), 925-974. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Aitem Tes-*

- tament, 1940. W. Schneider, *Das andere Leben*, 16, edic. 1923. St. Schi-wietz, *Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus*, en "Katholik" 1913/4. A. Schütz, *Der Mensch und die Ewigkeit*, München, 1938.
- B. Seeberg, *Die Grechichtstheologie des Justin des Märtyrers*, 1938. "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 58 (1939), 1-81. F. Segarra, S. J., *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor*, en "Estudios Eclesiásticos" 10 (1931), 475-499; 11 (1932), 83-94; 12 (1933), 345-367; 13 (1934), 225-261; 399-417; 14 (1935), 464-504; también en "Gregorianum" 18 (1937), 534-578; 19 (1938), 58-87; 349-375; 543-572. Idem, *Præcipuae D. M. Jesu Christi sententiae eschatologicae commentariis quibusdam expositae*, Madrid, 1942.
- N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris, 1901.
- W. Staerk, *Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie*, en "Zeitschrift für neutestamentl. Wiss." 35 (1936), 83-95.
- J. Staudinger, S. J., *Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele*, 1950. Idem, *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà*, Mulhouse, 1950.
- I. Stiglmayer, *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius*, en "Zeitschrift f. kath. Theol." 23 (1899), 1-21.
- P. Luis Suárez, C. M. F., *Escatología personal en los antiguos persas*, en "XV Semana Bíblica Española", Madrid, 1955.
- J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, Breslau, 1940.
- Théot. de S. Just, *La conversion finale des Juifs. Le retour des nations au Christ-Roi*, en "Et. franc." 33 (1937), 395-419.
- T. F. Torrance, *Les Réformateurs et le fin des temps*, en "Cahiers Théologiques", 35, Neuchâtel, 1955.
- Y. Trémel, *L'homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament*, en *L'immortalité de l'âme*, "Lumière et Vie" 24 (1955), 729-754.
- A. Vega Valiña, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*, 1940.
- A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, en "Byzantion" 16 (1942-43), 462-502.
- P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934.
- B. de Vregille, S. J., *L'attente des saints d'après Saint Bernard*, en "Nouv. Revue Théol." 70 (1948), 225-244.
- Theodor Vriezen, *Christiaan. Prophecy and eschatology*, en "Congress Volume Copenhagen" (Memorial A. Bentzen)=Vet. Test. Suppl. I (1953), 199-229.
- J. H. Waszink, *Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl*, en "Pisciculi", edit. por Th. Klauser y A. Rükker [*Ehrengabe Fr. J. Dölger z. 60. Geburtstag*], 1939, 276-278.
- G. Weyne, C. SS. R., *Inleiding tot de christelijke Eschatologie*, en "Ned. Kath. Stemmen" 51 (1955), 354-362.
- A. Winkhofer, *Ziel und Vollendung. Die letzten Dinge*, Ettal, 1951.
- J. Witte, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, 1929.
- J. Zahn, *Das Jenseits*, 2.^a edic., Paderborn, 1920.
- K. G. Steck, *Eschatologie und Ekklesiologie in der römisch-katholischen Theologie von heute*, en "Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts" 9 (1958), 81-90.
- P. W. Scheele, *Herman Schell. Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Paderborn, 1957, 391-428

A. Michel, *Les mystères de l'au-delà. Édition refondue des "Fins dernières"* (Coll. Présence du catholicisme, 9), Paris, 1953.

§§ 293-300: G. Amari, *Il concetto di storia in S. Agostino*, Alba, 1951. B. Aubert, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, en "Collect. Mechlin." 18 (1948), 129-149. O. Bauhofer, *Das Geheimnis der Zeiten*, 1935. H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950. E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, 1934. N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte*, 1925. J. Bernhart, *Sinn der Geschichte*, 1931. O. Braun, *Geschichtsphilosophie*, 1913. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953 (prot.). O. Cullman, *Christus und die Zeit*, Zürich, 1948². A. Delp, *Der Mensch und die Geschichte*, Kolmar, 1943. Ph. Dessauer, *Der Anfang und das Ende*, 1939. Idem, *Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart*, en "Die Schildgenossen" 15 (1936), 234-276. C. Fabro, *La storiografia nel pensiero cristiano*, en "Grande Antologia filosofia" 5 (1954), 311-366. M. Flick-I. Alszeghy, *Teologia della storia*, en "Gregorianum" 35 (1954), 256-298. Th. Haecker, *Der Christ un die Geschichte*, 1935. G. Fessard, *Théologie et histoire*, en "Dieu vivant" (1947), 37-65. P. Hoffmann, *Sinn und Geschichte*, 1937. J. Chr. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938. I. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, trad. de Peter Henrich, S. J., Stuttgart, 1955. Idem, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950. E. Lewalter, *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, en "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 53 (1934), 1-52. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Zürich-Wien, 1953. M. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, 1937. H. I. Marrou, *Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950. J. A. Möhler, *Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte*, en J. R. Geiselman, *Geist des Christentums und des Katholizismus* (1940), 389-396. Martin Noth, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, Köln y Opladen, 1954. J. Obersteiner, *Biblische Sinndeutung der Geschichte*, Graz, 1945. E. Reisch, *Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie* 1939. E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934. L. Sartori, *Teologia della storia*, Padua, 1956. F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, 1923³. A. Schütz, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie*, 1936. E. Spiess, *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie*, 1937. Josef Staudinger, S. J., *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung*, Innsbruck, Wien, München, 1955. G. Thiels, *La théologie de l'histoire*, en "Ephem. theol. Lovan" 26 (1950), 87-95.

§ 297: A. d'Alès, *Résurrection*, en "Dict. Apol. Foi Cath." IV (1928), 982-1004. J. Alfaro, S. J., *Cristo glorioso, revelador del Padre*.

- en "Gregorianum" 2 (1958), 222-270. E. B. Allo, *St. Jean. L'apocalypse*, 1933³. Idem, *L'évolution de l'Evangile de Paul*, en "Vivre et penser" (1941), 170-183. X. Le Bachelet, *Benoît XII*, en "Dict. Théol. Cath." II (1932), 657-696. J. Bautz, *Die Lehre vom Auferstehungsglauben*, 1877. Idem, *Weltgericht und Weltende*, Mainz, 1886. B. Bendfeld, *Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der bedeutenden Hochscholastik*, Emsdetten, 1940. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Über 1 Cor 15, 3*, München, 1953. H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg, 1940. L. Billot, *La parousie*, 1920. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 1906 (prot.). D. Buzy, *Antéchrist*, en "Dict. de la Bible", Suppl. I (1926), 297-305. *L'adversaire de l'Obstade (II thess II 8-12)*, en "Rech. de science religieuse", 24 (1934), 402-431.—*Epître aux Thessaloniciens*, Paris, 1938. T. Campanella, *La prima e la seconda risurrezione. Theologicorum Libri XXVII-XXVIII. Testo critico e traduzione a cura di R. Amerio*, Rom, 1955. V. Cavalla, *Il tempo della parousia nel pensiero di Paolo*, en "La scuola Cattolica" 65 (1937), 463-480. H. Chadwick, *Origine, Celsus and the resurrection of the Body*, en "Harvard Theol. Rev." 41 (1948), 83-102. C. Chauvin, *Histoire de l'Antéchrist d'après la Bible et les Saints Pères*, Paris, 1903. A. Chollet, *Corps glorieux*, en "Dict. Théol. Cath." III (1907), 1879-1906. L. Ciappi, O. P., *La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica*, en "Gregorianum" 2 (1958), 203-221. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du NT*, Neuchâtel, 1956. Idem, *Unsterblichkeit der Seele, und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments*, en "Theol. Zschr." 12 (Festgabe K. Barth) (1956), 103-125. Idem, *Immortalité de l'âme et résurrection des morts*, en "Verbum Caro" 10 (1956), 58-78. Traducción del artículo anterior. J. Daniélou, *La Résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, en "Vigiliae Christ." 7 (1953), 154-171. K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, London, 1912. Ed. Dhanis, S. J., *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau*, en "Gregorianum" 2 (1958), 367-410. F. X. Durwell, C. SS. R., *La résurrection des morts*, en "Evangéliser" 11 (1955), 91-110. Idem, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Paris, 1955². C.-M. Edsman, *The Body and Eternal Life. A comparative and exegetical study*, Stockholm, 1946. D. Feuling, *Literaturbericht*, en "Theol. Revue" 30 (1931), 444-449. A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens*, en "Rech. de science relig." (1956), 161-192. A. Feuillet, *La venue du règne de Dieu et Fils de l'homme d'après Lc. 17, 20-18, 8*, en "Rech. de sc. relig." 35 (1948), 544-565. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart, 1951. Stanislas Giet, *L'Apocalypse et l'histoire. Étude sur l'Apocalypse johannique*, Pr. univ. de France, 1957. R. M. Grant, *The Resurrection of the Body*, en

“Journal of Religion” 28 (1948), 120-130, 188-208. A. Grillmeier, S. J., *Der Gottessohn im Totenreich*, en “Zeitschrift für kath. Theologie” 71 (1949), 1-53, 184-203. H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, en *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, edit. por W. Baur, 1908 (prot.). E. Hugueney, *Résurrection et identité corporelle selon les philosophies de l'individuation*, en “Revue des sciences phil. et théol.” 23 (1934), 94-106. A. Hulsbosch, O. E. S. A., *Onsterfelijkheid en Opstanding*, en “Werkgenootschap Kath. Theol. Ned.”, Jaarboek, 1955, Hilversum, 129-144. O. Karrer, *Die Geheime Offenbarung*, Einsiedeln, 1938. Idem, *Über unsterbliche Seele und Auferstehung*, en “Anima” 11 (1956), 332-336. N. Kübel, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus*, en “Studia Albertina” (Festschrift B. Geyer), 1952, 279-318. W. Kühnet, *Theologie der Auferstehung*, München, 1951¹ (prot.). E. Lanné, O. S. B., *Le jugement dernier dans l'art*, en “Istina” 2 (1956), 153-181. Ch. Larcher, L. Cerfaux, H. I. Marrou, D. Dubarle, *La résurrection de la chair*, en “Lumière et Vie” (1952). B. Lavaud, O. P., *La résurrection de la chair*, en “Vie Spir.”, 53 (1937), 113-135. E. Lohmeyer, *Antichrist*, en “Reallexikon für Antike und Christentum” I (1950), 450-497. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, trad. por H. Urs v. Balthasar, Einsiedeln-Köln, 1943. Idem, *Corpus mysticum*, Paris, 1944. S. Lyonnet, S. J., *La valeur sotériologique de la résurrection*, en “Gregorianum” 2 (1958), 295-318. F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9-11*, Münster, 1929. V. Marcozzi, S. J., *Osservazioni medico-psicologiche sulla risurrezione di N. S.*, en “Gregorianum” 2 (1958), 441-462. R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1956. A. Mayer-Pfannholz, art. *Weltgerichtsspiel*, en “Lexikon für Theologie und Kirche” X, 817 f. L. M. Mendizábal, S. J., *La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo*, en “Gregorianum” 39 (1958), 491-524. W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Bern, 1942. A. Michel, *Résurrection des morts*, en “Dict. Théol. Cath.” XIII, 2 (1931), 2501-2571. H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1933. J. M. Nielsen, *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten*, Freiburg, 1941. A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und in ihrer Umwelt I*, Helsinki, 1944. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Würzburg, 1926. I. B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospel*, en “Biblica” 19 (1938), 19-42. A. Omodeo, *Anticristo*, en “Enciclopedia Italiana” III (1929), 472-475. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster, 1953². A. Oepke, *Anisemí*, en “Kittels Wörterb. NT” I (1944), 468-472. Idem, *Auferstehung*, en “Reallexikon f. Antike und Christentum” I (1950), 930-938. A. Peroni, *Resurrezione. Sintesi. A cura del Centro Studi Critici*, 1953.

- C. V. Pilcher, *The Hereafter in Jewish and Christian Thought with special Reference to the Doctrine of Resurrection*, London, 1940.
- A. Piolanti, *Risurrezione dei Morti*, en "Encicl. Cattolica" X (1953), 979-984. J. du Plessis, *Le sens de l'histoire. II: Les derniers temps d'après l'histoire et la prophétie. 1. Prophéties évangéliques. S. Pierre. S. Paul*, 1937. K. Prümmer, S. J., *I cosiddetti "dei morti e resorti" nell'Ellenismo*, en "Gregorianum" 2 (1958), 411-439. I. Rademacher, *Der Weltuntergang*, München, 1909. A. Raes, S. J., *La risurrezione di G. C. nella liturgia bizantina*, en "Gregorianum" 2 (1958), 481-493. J. Ratzinger, G. J. Botterweck, J. Schmid, *Auferstehung des Fleisches*, en "Lexikon f. Theol. u. Kirche" I (1957), 1042-1052. J. Ratzinger, *Auferstehungsleib*, en "Lex. f. Th. u. K." I (1957), 1052-1053. K. Rahner, S. J., *Auferstehung des Fleisches*, en "Stimmen der Zeit" 79 (1953-1954), 81-91. Idem, *Auferstehung des Fleisches*, en "Rahner", *Schriften zur Theologie*, II (1955), 211-225. J. Rivière, *Jugement*, en "Dict. Théol. Cath." VIII, 2 (1925), 1721-1828. Riesenfeld, *La descente dans la mort*, en "Melanges Goguel" (1950). B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris, 1932. W. A. van Roo, S. J., *The resurrection of Christ: instrumental cause of grace*, en "Gregorianum" 2 (1958), 271-284. A. Romeo, *Anticristo*, en "Encicl. Cattolica" I (1949), 1433-1441. O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement ontologique du baptême chrétien*, en "Mélanges Lebreton" II (Paris, 1952), 273-297. A. Sampson, *The Resurrection of the body*, en "Theology" 37 (1938), 160-167. L. Scheffczyk, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion*, en "Scholastik" 32 (1957), 526-541. F. Schmid, *Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube, in der Bibel*, Brixen, 1902. E. Schultz, *La résurrection des corps devant la raison*, en "Nouvelle Revue Théol." 54 (1957), 273-284; 339-360. H. Schmidt, S. J., *"Paschalis initiati mysterii"*, en "Gregorianum" 2 (1958), 463-480. G. Scheurer, *Das Auferstehungsdogma in der vor-nizänischen Zeit*, Würzburg, 1896. F. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929. G. Sevenster, *De "opstanding des vleses" en het Nieuwe Testament bij Tertullianus*, en "Ned. Theol. Tschr." 9 (1955), 364-372. J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, 1940. P. L. Sieffert, *Antichrist*, en "Realenz. f. prot. Theologie u. Kirche" I (1896), 577-584. L. Simeone, *Resurrectionis justorum doctrina in epistolis s. Pauli*, Rom, 1938. E. Spadafora, *Gesu e la fine di Gerusalemme*, Rovigo, 1950. E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, London, 1946. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Freiburg, 1909. K. B. TrémeL, *Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach den Neuen Testament*, en "Anima" 11 (1956), 313-331. A. Vitti, *L'interpretazione apocalittica escatologica del N. T.*, en "La scuola Cattolica" 59 (1931), 434-451. A. Vaccari, *Il discorso escatologico nei Vangei*, en "La scuola Cattolica" 68 (1940), 5-22. E. Verga, *L'immortalità dell' anima nel*

pensiero del Card. Gaetano.—Il cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte, en “Rivista di Filosofia neoscolastica”, Suppl. speciale al vol. 27 (1955), 21-46. G. Vittonatto, O. P., *La Risurrezione dei morti* (Mt. 27, 52-53), en “Sapienza” 9 (1956), 131-150. J. Vosté, *Commentarius in epistulas ad. Thessalonicenses*, Rom, 1907. B. de Vregille, S. J., *L'attente des saints d'après saint Bernard*, en “Nouv. Rev. Th.” 70 (1948), 225-244. E. Walter, *Das Kommen des Herrn*, Freiburg, I, 1948³; II, 1947. J. Weiss-W. Heitmüller, *Die Offenbarung des Johannes*, en *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übers., und für die Gegenwart erklärt*, 1920. L. de Witte, *Le Christ a-t-il prédit la fin du monde?*, en “Collectanea Mechlinensia” 23 (1939), 519-539. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes: Kommentar zum Neuen Testament*, 1924 y 1926 (prot.). H. Zeller, “*Corpora Sanctorum*”. *Eine Studie zu Mt. 27, 52-53*, en “Zeitschr. f. kath. Theol” 71 (1949), 385-465. I. C. Schuster, *La condizione dei defunti nell'attesa della parusia*, en “Scuola Catt.” 81 (1953), 51-58.

§ 300 (véase también la bibliografía del § 297): Z. Alszeghy, S. J., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo* (Analecta Gregoriana 81), Rom, 1956. H. André, *Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung*, Leipzig, 1920. H. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg, 1940. L. de Broglie, *Licht und Materie*, 1939. Theodorico da Castel S. Pietro, *Il sacerdozio celeste di Christo lettera agli ebrei*, en “Gregorianum” 2 (1958), 319-334. P. Dornstetter, *Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie*, 1896. A. Frank-Duquesne, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la rédemption et a la gloire finale*, Paris, 1947. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. “Publications Universitaires-Vrin”, Louvain-Paris, 1952. R. Graber, *Vollendung der Welt in der Endzeit*, 1946. J. B. Kraus, *Die apokatastasis der unfreien Natur auf katholischem Standpunkt*, 1850. H. Kuhaupt, *Der neue Himmel und die neue Erde*, Münster, 1947. P. Lorson, S. J., *El misterio futuro de las almas y del mundo* (Col. Tolle et lege), Madrid, 1955. Fr. Meister, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen*, Freiburg, 1938. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Würzburg, 1926. Joh. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, Freiburg, 1941². V. Poucel, S. J., *Mystique de la terre*, vol. II, Paris, 1937/9, trad. alemana de la 1.^a parte, 1955. A. Rademacher, *Der Welturtergang*, 1909. K. Rahner, S. J., *Grundzüge khatol. Geschichtstheologie*, en “Stimmen der Zeit” 140 (1946), 409/27. Fr. Schmid, *Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel*, 1902. M. Seisenberger, *Die Lehre von der Auferstehung der Fleisches*, 1897. G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln*, 1953. L. Simeone, *Resurrectionis justorum doctrina in epistolis Sancti Pauli*, 1938. F. Spirago, *Genaues über den Antichrist nach der Lehre der Heiligen Schrift, Überlieferung und Privatoffenba-*

rung, 3.^a edic., 1931. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, 1909. C. Truhlar, S. J., *Transformatio mundi et fuga mundi*, en "Gregorianum" 38 (1957), 406-445. J. H. Wright, S. J., *The consummation of the niverse in Christ*, en "Gregorianum" 39 (1958), 285-294.

§ 301: A. Alcañiz, *Ecclesia patristica et millenarismus*, Granada, 1933. G. Arnaud d'Agnel, *La mort et les morts d'après s. Augustin*, París, 1916. H. J. Bader, *Der Tod*, en "Theologische Studien und Kritiken" (1937), 142-166. E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, 1929. R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt o. J. L. Bukowski, *La réincarnation selon les Pères de l'église*, en "Gregorianum" 9 (1928), 65-91. Idem, *L'opinion de s. Augustin sur la réincarnation des âmes*, en "Gregor." 12 (1931), 57-85. Ch.-D. Boulogne, *Par dela la Mort*, París, 1946. C. Clemen, *Das Leben und der Tod. im Glauben der Menschheit*, 1920. Y. Congar, J. Daniélou, H. M. Feret, etc., *Le Mystère de la mort et sa célébration*, París, 1951. A. Delp-P. Bolkovac, *Über den Tod*, en "Stimmen der Zeit" 37 (1940), 143-148. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament*, 1926. H.-M. Féret, J. Daniélou, H. R. Philippeau, Jean Hild, L. Beauduin, J. Congar, *Das Mysterium des Todes* (París, 1951), edit. por A.-M. Roguet, trad. alemana de A. Kraus, Frankfurt, 1955. J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alter Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der estren drei Jahrhunderte*, München, 1954. T. Halusa, *Das tausendjährige Reich Christi*, Granada, 1933. D. Haugg, *Die zwei Zeugen (Apk. 11, 1-13)*, Münster, 1936. C. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus*, 1932; también en "Catholica" 1 (1932), 159-190. H. E. Hengstenberg, *Einsamkeit un Tod*, 1937. Ch. V. Héris, O. P., *Théologie des suffrages pour les morts*, en "Maison-Dieu" 44 (1955), 58-67. J. Hild, O. S. B., *Der Tod als christliches Mysterium*, en "Anima" 11 (1956), 304-313. F. Husemann, *Vom Bild und Sinn des Todes*, Dresden 1938. K. Kirchhoff, *In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche*, 1940. B. Kloppenburg., O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem*, Rom 1951. P. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, 1937. K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, 1938. J. Lehner, *Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode*, 1906. E. Lewalter, *Thomas v. Aquino und die Bulle "Benedictus Deus"*, von 1336, en "Zeitschrift f. Kirchinsgeschichte" 54 (1935), 399-461. W. Lutoslawski, *Preesistenza e reincarnazione*, 1931. A. Mager, *Theosophie und Christentum*, 1922. K. J. Merk, *Die Totenmesse mit dem Libera*, 1924. D. Mollat, *Jugement*, en "Dict. de le Bible", Suppl. IV (1949), 1321-1394. Th. Morus, *Von der Kunst des gottseligen Sterbens*, 1936. Ph. Oppenheim, *1 Kor 15, 51. Eine kritische Untersuchung zu Text und Auffassung bei den Vätern*, en "Theol. Quartalschr." 112 (1931), 92-135. K. Rhaner, S. J., *Zur Theologie*

des Todes, en A. Jorres, *Synopsis. Über den Tod*, Hamburg, 1949, 61-110. Idem, *Zur Theologie des Todes*, en "Zschr. Kath. Theol." 79 (1957), 1-44. Idem, *Zur Theologie des Todes*, en "Quaestiones disputatae", Freiburg, 1958. F. M. Rintelen, *Leben un Tod*, Würzburg, sin fecha. J. Rivière, *Jugement*, en "Dict. de théol. cath." VIII (1947), 1721-1828. H. M. Schillebeeckx, *De dood van een christen*, en "Kultuurleven" 22 (1955), 508-519. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* (VI vol.), 1926-1935. A. Schulz, *Der Sinn des Todes im Alten Testament*, Braunsberg, 1919. O. Semmelroth, S. J., *Der Glaube an den Tod*, en "Geist und Leben" 30 (1957), 325-337. Idem, *Vom christlichen Sterben. Die Wirklichkeit des Todes*, en "Stimmen der Zeit" 155 (1954-55), 88-95. A. Stüber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand un die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn, 1957. G. Tarozzi, *La realtà e le morte individuale e cosmica*, en "Sophia" 2, 139-148. M. De Tollenaere, S. J., *Het existentialisme en de dood*, en "Bijdragen" 18 (1957), 233-242 (holandés y francés). H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster, 1957. J. Wach, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 1934. K. Watermann, *Die Antike und der Unsterblichkeitsglaube*, 1928. A. Wikenhauser, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse*, en "Röm. Quartalschr." 40 (1932), 13-25; cfr. 45 (1937), 1-24; "Theol. Quartalschr." 127 (1947), 399-417. G. Zietlow, *Der Tod*, 1913. L. Alfonsi, *θάνατον ἀσπάζεσθαι*, en "Convivium raccolta nuova" (1951), 287-290. B. Kloppenburg, O. F. M., *O nexo entre pecado e morte. Una contribuição para a definibilidade da Mãe de Deus*, en "Revista ecles. brasil." 8 (1948), 259-289. H. Schlier, *Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis*, en "Die Zeit der Kirche" (Freiburg, 1956), 16-29.

§ 302: K. Adam, *Zum Problem der Apokatastasis*, en "Theol. Quartalschr." 131 (1951), 129-138. G. Bardy, M. Carrouges, B. Derival, C. Spicq, Ch.-V. Heris, J. Quitton, *L'Enfer*, Paris, 1950. J. Bautz, *Die Hölle*, 2.^a edic., Mainz, 1905. H. Bremond, *La conception catholique de l'enfer*, 9.^a edic., 1907. S. Fruscione, S. J., *L'inferno non distrugge l'amore*, en "Civ. Catt." 105 (1954), 38-50. Idem, *Ortodossia e Bizzarrie sull- Inferno*, en "Cività Cattolica" 105 (1954), 151-166. Thomas Villanova Gester a Zeil, O. M. Cap., *Infernus. Tractatus dogmaticus iuxta sensum s. Bonaventurae exaratus*, 1936. F. X. Kiefl, *Die Ewigkeit der Hölle*, Paderborn, 1905. A. Landgraf, *Die Bestrafung lässlicher Sünden in der Hölle nach dem Urteil der Frühscholastik*, en "Gregorianum" 22 (1942), 380-407. Idem, *Die Linderung der Höllenstrafen nach der Frühscholastik*, en "Zeitschrift für katholische Theologie" 60 (1936), 299-370. A. Lehaut, *L'éternité de l'enfer dans s. Augustin*, Paris, 1912. S. Merkle, *Augustin über die Unterbrechung der Höllenstrafen*, en M. Grabmann-J. Mausbach, *Aurelius Augustinus* (1930), 197-202. G. Panneton, *Le ciel ou l'enfer: II: L'enfer*, Paris,

1956. M. Pontifex, *The Doctrine of Hell*, en "Downside Rev." 71 (1953), 135-152. J. Sachs, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen*, Paderborn, 1900. B. Schuler, O. F. M., *Die Hölle — ist sie wirklich ein seel-sogliches Problem?*, en "Theol. u. Glaube" 45 (1955), 348-357. J. Sickenberger, *Daus Tausendjährige Reich in der Apokalypse*, en "Festschrift S. Merkle" (Düsseldorf, 1922), 300-315. J. Stuffer, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, Innsbruck, 1903. Idem, *Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit*, Innsbruck, 1905.

§§ 304-305: B. Bartmann, *Das Fegfeuer*, Paderborn, 1929². J. Bautz, *Das Fegfeuer*, 1883. G. J. Dyer, *Limbo a theological evaluation*, en "Theol. Studies" XIX (1958), 32-49. Idem, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy* (Fac. Theol. S. Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 25), Mundelein, 1955. S. Fruscione, S. J., *Gloumini parlano dell'inferno*, en "Civ. Catt." 103, vol. IV (1952), 3-15. J. J. Gavignam, *S. Augustini Doctrina de purgatorio, praesertim in opere "De Civitate Dei"*, en "Ciud. Dios" 167, B (1956), 283-297. J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf, 1955. G. S. Hofmann, *Concilium Florentinum, I. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, 1929. II. Zweites Gutachten, Rom, 1929/30. Idem, *Die Konzilsarbeiten in Ferrara*. III. *Die Sitzung nach Ankunft der Griechen*, en "Orientalia christiana periodica" 3 (1937), 110-140, 403-455. P. Jay, *Le purgatoire das la prédication de Saint Césaire d'Arles*, en "Rech. Théol. Anc. Méd." 24 (1957), 526-541. M. Jugié, *Le purgatoire et les moyens de l'éviter*, Paris, 1941. J. Kaup, *Die Tilgung der lässlichen Sünden im Fegfeuer nach Bonaventura*, en "Franciscanische Studien" 21 (1934), 26-33. P. Keppler, *Die Armenseelenpredigt, 1914*⁵. V. Kerns, M. S. F. S., *The Traditional Doctrine of Purgatory*, en "Irish Eccles. Record" 80 (1953), 426-442. A. Landgraf, *1 Kor 3, 10-17 bei den latinischen Vätern und in der Frühscholastik*, en "Bibl." 5 (1924) 140-172. V. Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, 1852. A. Meunier, *Le purgatoire*, en "Rev. Ecclés. Liège" (1954), 349-359. A. Michel, *Les justes de l'Ancien Testament et les Limbes*, en "Ami du Clergé" 64 (1954), 689-694. J. Nikolussi, *Die Armen Seelen*, 1921. L. Petit, *Documents relatifs au Concile de Florence. I. La Question du purgatoire à Ferrare*, Paris, 1920. A. Piolanti, *Il dogma del Purgatorio*, en "Euntes Docete" 6 (1953), 287-311. F. Schmid, *Das Fegfeuer nach katholischer Lehre*, 1904.

§ 306: J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano*, Madrid, 1952. Idem, *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano*, en "Gregorianum" 31 (1950), 62-99. J. M. Alonso, C. M. F., *Estudio de teología positiva en torno a la Visión Beata. El siglo XIII*

hasta Santo Tomás, en "Verdad y Vida" (1951), 257-297. Idem, *Estudios de Teología positiva. La Visión beata. Ontología fundamental tomista*, en "Est. Franc." 53 (1952), 45-69. Idem, *Teofanía y Visión beata, en Escota Erigena* (Excerpta ex Diss. ad lauream im: Fac. Theol. Pont. Univ. Gregoriana), Madrid, 1952. Idem, *La Visión beata. II. Ontología fundamental tomista*, en "Est. Franc." 53 (1952), 45-69. *El efecto formal*, 373-396. Idem, *Estudios de Teología Positiva en torno a la Visión Beata*, en "Est. Franc." 55 (1954), 459-474. Idem, *Ontología Noética de la Visión Beata según Santo Tomás de Aquino*, en "Theol. in Geschichte und Gegenwart" (Festgabe M. Schmaus), München, 1957, 825-842. A. M. Ammann, *Callistus und Ignatius Xanthopulus: Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, 1938. Idem, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, en *Das östl. Christentum 3-4*. Würzburg, 1948. J. Bautz, *Der Himmel*, Mainz, 1881. Blot, *Das Wiedererkennen im Himmel*, 14, edic. 1919. L. Bremond, *Le ciel. Ses joies. Ses splendeurs*, París, 1925. E. Brisbois, *Le désir de voir Dieu et la métaphisique du vouloir selon saint Thomas*, en "Nouvelle Revue Theol." 63 (1936), 978-989, 1089-1113. G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, París, 1948. A. Brunner, S. J., *Gott schauen*, en "Zschr. Kath. Theol." 75 (1951), 214-222. M. Capuyns, *Note sur le problème de la vision béatifique au IX^e siècle*, en "Recherches de théol. anc. et méd." 1 (1929), 98-107. F. Chiesa, *La Communion dei Santi*, 1929. J. A. Chollet, *La psychologie des élus*, París, 1924³. W. O. Conner, *The eternal question*, New York, 1947. N. Camilleri, *De natura actus visionis beatificae apud theologos post-tridentinos*, Chieri, 1944. E. Commer, *Zur Theologie der visio beatifica*, en "Divus Thomas" 5 (1918), 288-320. Fr. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Münster, 1896. H. Doms, *Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus Magnus*, en "Divus Thomas" 10 (Freiburg, 1932), 275-293; también en "Bulletin de théologie ancienne et médiévale" 2 (1933), 83. B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung*, Breslau, 1940. H. F. Dondaine, *L'objet et le "medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle* (Textes de S. Jean Chrysostome, Maître Martin, Alexandre de Halès, Anonyme de Douai 434, Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Gueric de Saint-Quentin, Robert Grossetête, Eudes Rigaud, Jean Pagus) en "Rech. théol. anc. méd." 19 (1952) 60-130. V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XIII usque ad XX*, en "Antonianum" (1929), 167-208. E. Dutoit, *Augustin et le dialogue du "De beata vita"*, en "Museum helveticum" 6 (1949), 33-48. P. Dumont, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques*, en "Ephem. Theol. Lovanienses" 8 (1931), 205-244, 571-591, 9 (1932), 5-27. H.-P. Fafin, *Entrevisions du ciel*, 1948. B. Farnetani, O. F. M., *La visione beatifica di Dio secondo S. Bonaventura*, en "Misc. Franc." 54 (1954), 3-28. A. Fernández, *Naturale desiderium videnti divinam essentiam*

- apud divum Thomam eiusque scholam*, en "Divus Thomas", Piac. (1930), 5-28; 503-527. K. Forster, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus*, München, 1955. Idem, *Anschaung Gottes*, en "Lexikon f. Theol. u. Kirche" I (1957), 587-591. D. A. Gallagher, *St. Thomas and the Desire for the Vision of God*, en "Modern Schoolman" 26 (1948-49), 159-173. A. Gardeil, *Le désir naturel de voir Dieu*, en "Revue Thomiste" (1926), 381-410, 477-489, 523-527; 9 (1927), 3-19. R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita*, Brescia, 1947. Idem, *La possibilità de la visio beatifica peut-elle se démontrer?*, en "Revue Thomiste" 16 (1933), 669-688. P. Glorieux, *Saint Thomas et l'accroissement de la béatitude*, en "Rech. Th. Anc. Méd." 17 (1950), 121-125. M. Grabmann, *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boëthium de trinitate*, 1948. J. Gummersbach, *Unsärdlichkeit und Befestigung in der Gnade nach Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez*, Freiburg, 1933. C. Gutberlot, *Die natürliche Erkenntnis der Seligen*, en "Philos. Jahrb." 16 (1903), 125-138, 269-277. L. Hertling, *Der Himmel*, 1935. G. Hoffmann, *Der Streit um die selige Schau Gottes, 1331-1338*, Münster, 1917. F. Jansen, *La cinquième erreur Arménienne. A propos de la doctrine de s. Thomas sur la vision béatifique*, en "Eph. Theol. Lovan." 16 (1939), 94-110. G. Joannès, *La vie de l'au-delà dans la vision béatifique*, 1928. Ch. Journet, *Les privilèges secondaires de l'Eglise triomphante*, en "Angelicum" 14 (1937), 114-125. R. Kirfel, *Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes*, en "Divus Thomas", Wien (1914), 33-57. Antoine de Jésus, *L'au-delà béatifique*, Paris, 1947. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, 1900. J. Kirschkamp, *Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang*, Würzburg, 1878. E. Krebs, *Was kein Auge gesehen*, 13.^a y 14.^a edic., Freiburg, 1940. W. G. Kümmel, *Verheiffung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 2.^a edic., Zürich, 1953. H. Lais, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franc. Sylv. von Ferrara*, München, 1951. B. Lavaud, O. P., *Les joies de la gloire*, en "Vie spir." 59 (1939), 129-157. P. Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Rom, 1948. L. Lercher, *Ewige Heimat*, 2.^a edic., por F. Dander, 1939. R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, en "Zeitsch. Kirchengesch." 63 (1950-51), 75-132. M. Lot Borodine, *La béatitude dans l'Orient chrétien*, en "Dieu Vivant" 15 (1950), 85-115. H. de Lubac, S. J., *Duplex hominis beatitudo (Saint Thomas, 1^{ae} 2^{ae}, q. 62, a. 1)*, en "Rech. science relig." 35 (1948), 290-299. Idem, *Surnaturel*, Paris, 1946. J. E. O'Mahony, *The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1928. A. Michel, *Intuitive vision*, en "Dict. theol. cath." VII (1927), 2351-2394. C. Morino, *Il ritorno al paradiso di Adamo in S. Ambrogio* (Dissertatio ad lauream in facultate theologica Pontifi-

ciae Universitatis Gregorianaе), Typis Polyglottis vaticanis, Rom, 1952.

J. Mulson, *La possibilité de la vision béatifique dans s. Thomas d'Aquin*, 1932. R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Freiburg, 1942. I. P. Müller, *La thèse de Jean Quidorf sur la béatitude formelle*, en "Mélanges A. Pelzer" (Löwen, 1947), 493-511. Idem, *Les critiques de la thèse de Jean Quidorf sur la béatitude formelle*, en "Rech. de theol. ancienne et méd." 15 (1948), 151-170. F. Nötscher, *"Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung*, 1924. Fr. Padalino, *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale. Excerpta ex dissertatione ad lauream*, en "Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianaе", Agrigento, 1953.

R. Palgen, *Philosophische Kosmologie als Bauplan von Dantes Paradiso*, en "Osterreich. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl.", Anzeiger, 87 (1950), 311-322. Idem, *Eine bisher nicht beachtete Quelle des "Paradiso": die Theologia Aristotelis*, en "Roman. Forsch" 63 (1951), 159-172. Idem, *Die Spur des "Timaios" in Dantes Paradiso*, en "Osterreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger" 92 (1955), 272-284.

J. Paquin, *La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas*, Montréal, 1950. F. Pelster, S. J., *Das Wachstum der Seligkeit nach der Auferstehung. Um die Auslegung von S. th. I, II, q. 4, a. 5, ad 5*, en "Scholastik" 27 (1952), 561-563. A. Piolanti, *Visione beatifica*, en "Encic. Cattolica" XII (19), 1485-1493. Idem, *Il Paradiso*, en "Euntes Docte" 8 (1955), 171-194. A. Raineri, *De possibilitate videndi Deum per essetiam*, en "Divus Thomas" (Piac.) (1936), 307-330; 409-429 (1937) 3-21; 113-128. I. M. Ramírez, *De hominis beatitudine*, Madrid, 1943/7.

Th. Ritzler, *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem s. Thomae*, Rom, 1938. C. Roberts, *The Sacrament of Glory*, en "Austral. Cath. Record" 30 (1953), 105-111. L. Roy, S. J., *Désir naturel de voir Dieu. Le R. P. de Lubac et Saint Thomas*, en "Sciences ecclés." 1 (1948), 110-142 (Montreal, 1948). K. Schilder, *Wat is de Hemel?*, Kamp, 1954. J. Schmidt, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament*, Münster, 1940. J. Sellmair, *Der Mensch in der Tragik*, 1940.

A. Sartori, *La visione beatifica*, Turín, 1927. I. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1931². J. Theissing, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, Breslau, 1940. A. F. Utz, O. P., *Das Wesen der Glückseligkeit des Menschen*, en "Freib. Zschr. Philos. und Theol." 3 (1956), 320-323. S. Vallaro, O. P., *De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam*, en "Angelicum" 12 (1938), 192-216. Idem, *De naturali desiderio videndi essentiam dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visioni dei quidditative*, en "Angelicum" (1934), 133-170. L. Vauthey, O. F. M. Conv., *De naturali desiderio beatitudinis supranaturalis*, en "Miscellanea Francescana" 39 (1939), 207-224. I. V. Walsbe, *The vision beatific*, New York, 1926. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*

BIBLIOGRAFIA

(Studia Frib., N. F. 9), Freiburg/Schw. 1954. P. Wust, *Dialiktik des Geistes*, 1928. A. v. Zychlinski, *Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin*, Brixen 1918. V. Cauchy, *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas*, Paris, 1958. J. van Torre, S. J., *Saint Thomas et l'aptitude de l'esprit créé à la vision immédiate de l'essence divine* (holandés y francés), en "Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie" 19 (1958), 162-191. Idem, *Saint Thomas et le problème de la possibilité réelle d'un état de pure nature*, *ibid.*, 19 (1958), 260-286.

INDICE DE AUTORES

A

- Achelis, H., § 309, apt. 4.^o
 Adelman, v. Brescia, § 300, apartado 1.^o, 3.
 Agustín, San, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 1; apt. 2.^o, 3; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 1; apt. 4.^o, 1; apt. 5.^o, 3; § 296, apt. 5.^o; § 297, 5; párrafo 298, apt. 2.^o, IV; § 299, apt. 2.^o, 1; § 300, apt. 1.^o, 3; § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 4; § 302, apt. 1.^o, III; apt. 2.^o, II; § 305, apt. 3.^o; apt. 4.^o; § 306, apt. 3.^o; § 307, apt. 2.^o; § 310, apt. 3.^o, 4; 7, IV; § 314, apt. 1.^o, III; § 315, apt. 3.^o, II; apt. 5.^o
 Alberto Magno, § 295, apt. 5.^o, 1.
 Alejandro de Hales, § 306, apt. 5.^o
 Alés, D', § 298, apt. 2.^o, V, b.
 Allo, E. B., § 295, apt. 5.^o, 2; párrafo 296, apt. 3.^o; § 299, apartado 2.^o, 1.
 Altaner, § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 1; § 305, apt. 3.^o
 Althans, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 1, III.
 Ambrosio, San, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 5.^o, 3; § 300, apt. 1.^o, 6, XII; apt. 2.^o, 3; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 a; apt. 5.^o, 2; § 303, apt. 3.^o; apt. 4.^o, II, 3; § 305, apt. 3.^o; § 309, apt. 3.^o; § 311, apt. 2.^o
 Ambrosius Cathar, § 304, apt. 4.^o, II.
 Amiot, § 296, apt. 3.^o
 Andrés de Cesarea, § 302, apartado 1.^o, III.
 Angelo, v. Clarenos, § 296, apt. 4.^o
 Angelus Silesius, § 293, sec. 3.^a, apartado 4.^o, 9; § 304, apt. 5.^o
 Apliraates, § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 1; § 302, apt. 1.^o, III.
 Apolinar de Laodicea, § 302, apartado 1.^o, III.
 Aristóteles, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 1.^o, 1; apt. 2.^o, 2; § 298, apt. 2.^o, IV; V, b.
 Arnobio, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 a; 4 b; 4 c.
 Atanasio, San, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b; 5, II; sec. 2.^a, apt. 1.^o, 3; § 309, apt. 3.^o
 Atenágoras, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b.
 Atzberger, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b.
 Auez, A., § 315, apt. 4.^o
 Auez, J., § 294, apt. 1.^o

B

- Bachelet, § 300, apt. 1.^o, 7.
 Baeumker, Cl., § 310, apt. 3.^o, 5.

INDICE DE AUTORES

- Baldensperger, § 395, apt. 2.
 Balduino de Canterb., § 300, apartado 1.º, 3.
 Balthasar, Urs v., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 3.º; 2; § 297, 5; § 300, apartado 1.º, 3; § 301, apt. 3.º, 5; 7, IV; § 305, apt. 5.º; § 315, apartado 2.º, I.
 Bardy, § 302, apt. 1.º, III.
 Barth, K., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 2; § 299, apt. 1.º, 3; § 301, sección 1.ª, apt. 2.ª, III; § 311, apartado 3.º; § 315, apt. 1.º, III.
 Bartmann, B., § 302, apt. 1.º, I; § 306, apt. 4.º.
 Basilio, San, § 305, apt. 3.º.
 Bauer, W., § 302, apt. 1.º, III; párrafo 303, apt. 2.º, II.
 Bayle, P., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1.
 Beaudin, L., § 302, apt. 2.º, II.
 Beda, Venerab., § 300, apt. 1.º, 3.
 Benedicto XII, § 300, apt. 1.º, 7; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; sección 2.ª, apt. 1.º, 3; § 302, apartado 1.º, I; § 303, apt. 1.º; párrafo 310, apt. 3.º, 1.
 Bengel, J. A., § 299, apt. 2.º, 1; § 302, apt. 1.º, III.
 Benoit, § 295, apt. 5.º, 1.
 Berengario, § 300, apt. 1.º, 3.
 Bernanos, § 304, apt. 1.º, II.
 Bernardo, San, § 297, 5; § 300, apt. 2.º, 1.
 Bernhart, Jos., § 310, apt. 3.º, 4; 7, IV; § 315, apt. 5.º.
 Betz, O., § 302, apt. 2.º, I.
 Billerbeck, P., § 304, apt. 9.º.
 Billot, § 295, apt. 5.º, 1; § 298, apt. 2.º, V, b.
 Bleeker, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5.
 Böckle, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 2.
 Bohlin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 3.
 Boman Thorleif, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
 Bonsirven, § 296, apt. 3.º.
 Bonwetsch, § 309, apt. 4.º.
 Bossnet, § 300, apt. 1.º, 7.
 Botterweck, J. G., § 297, 2 B.
 Bonillard, Henri, § 315, apt. 1.º, III.
 Bremond, § 305, apt. 6.º, IV; § 310, apt. 5.º, 3.
 Brenner, § 315, apt. 2.º, III.
 Broglie, De, § 298, apt. 2.º, V, b.
 Büchsel, § 299, apt. 1.º, 4.
 Buenaventura, San, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 297, 5; § 298, apartado 2.º, V, b; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 4 c; § 306, apt. 4.º; apt. 5.º; § 310, apt. 3.º, III.
 Bultmanos, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 2; § 295, apt. 4.º; § 309, apt. 2.º, 3.
 Busy, § 296, apt. 3.º.

C

- Calderón, § 306, apt. 4.º.
 Calvino, § 305, apt. 1.º.
 Catalina de Génova, § 306, apt. 4.º; apt. 5.º.
 Cattin, P., § 315, apt. 1.º, III.
 Cerintho, § 302, apt. 1.º, III.
 Cesáreo de Arles, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5; § 305, apt. 3.º.
 Christine Lucie, § 310, apt. 3.º, IV.
 Ciappi, L., § 298, apt. 2.º, V, b.
 Cicerón, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.º.
 Cipriano, San, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b; 4 c; apt. 5.º, 4; § 305, apartado 3.º; § 306, apt. 1.º; § 309, apt. 3.º; apt. 4.º; § 310, apt. 5.º, 6; § 311, apt. 1.º.
 Cirilo de Jerusalén, § 305, apt. 4.º.
 Clemente IV, § 303, apt. 1.º.
 Clemente de Kej, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 a; 4 c; § 309, apt. 3.º.
 Clemente de Roma, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 9; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b; 4 c.
 Colani, § 295, apt. 2.º; apt. 5.º, 1.
 Comte, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 4.
 Connar, O., § 315, apt. 1.º, III.
 Conus, H. Th., § 315, apt. 1.º, III.
 Cortés, Donoso, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 6; § 296, apt. 3.º.
 Crisóstomo, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; § 302, apt. 1.º, III; § 304, apt. 9.º; § 305, apt. 4.º; § 309, apt. 3.º.
 Cullmann, O., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 3; sec. 2.ª, apt. 5.º, 3; § 295, apt. 4.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, III.

INDICE DE AUTORES

D

- Daffara, § 298, apt. 2.º, V, b.
 Dander, § 302, apt. 1.º, I.
 Daniélon, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 6; sec. 2.ª, apt. 5.º, 3.
 Dante, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, I; párrafo 304, apt. 5.º; § 306, apt. 5.º
 Darwin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 3.
 Debrunner, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 2.
 Denifle, H., § 315, apt. 4.º
 Dessauer, Ph., § 296, apt. 3.º; párrafo 299, apt. 2.º, 3; § 300, apartado 2.º, 1; § 311, apt. 2.º
 Dídimo, *el Ciego*, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, II.
 Diekamp, Fr., § 302, apt. 1.º, I.
 Dilthey, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1.
 Dionisio de Alej. § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 c.
 Dodd, C. H., § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.º, 8.
 Doms, § 304, apt. 4.º, III.
 Dostoyewski, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.º, 3.
 Drey, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.º
 Droste-Hülshoff, § 300, apt. 2.º, 3.
 Donin-Burkowski, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 2.º
 Duns Scoto, § 304, apt. 5.º
 Durando de Pourçain, § 293, apartado 2.º, V, b.

E

- Eckart, § 315, apt. 4.º
 Eger, J., § 300, apt. 1.º, 6, X.
 Eichrodt, § 308, apt. 2.º
 Elert, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, III.
 Empédocles, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 5.
 Engelhardt, § 302, apt. 1.º, III.
 Engels, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 5.
 Efrén, San, § 302, apt. 1.º, III; párrafo 305, apt. 3.º
 Epifanio, San, § 305, apt. 4.º
 Esser, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 5, IV.
 Eurípides, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2.

- Eusebio, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, III.
 Evagrius Ponticus, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 2.

F

- Faulhaber, M., § 308, apt. 1.º, 3.
 Feiner, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1.
 Feuerbach, L., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 3.
 Feuillet, § 295, apt. 5.º, 1.
 Feuling, D., § 298, apt. 2.º, V, b; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 6.
 — J. Hild., § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 6.
 Fichte, § 315, apt. 3.º, I.
 Filograssi, § 298, apt. 2.º, V, b.
 Fischer, J., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 a; 4 b; 4 c.
 Flacius, § 296, apt. 4.º
 Fliche, A., § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 1.
 Forster, K., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; § 315, apt. 1.º, III.
 Frank Mich., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 1.
 Francisco de Asís, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 6.
 Francisco de Sales, § 306, apt. 5.º
 Frauenknecht Hans, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
 Frauenstädt, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 5, IV.
 Freundorfer, Jos., § 300, apt. 1.º, 6, XI.
 Fries, H., 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1.
 Fulgencio de Ruspe, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 4.
 Funk, Ph., § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.º.

G

- Garrigou-Lagrange, § 315, apartado 1.º, III.
 Gasparri, § 304, apt. 4.º, II, 4.
 Gatterer, § 304, apt. 4.º, II, 4.
 Gierens, § 302, apt. 1.º, I.
 Gillemann, § 302, apt. 1.º, III.
 Gliselman, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.º
 Gnilka, J., § 305, apt. 3.º
 Goethe, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, II; apt. 5.º, 1; 5; § 310, apt. 3.º, 7, IV.
 Goguel, § 295, apt. 2.º

- Goldbrunner, § 301, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 2; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 6.
- Görres, I. Fr., § 310, apt. 2.^o
- Görres, J., § 305, apt. 6.^o, III.
- Göze, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 1.^o
- Grabmann, M., § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 5, III; V; § 303, apartado 3.^o
- Gregorio Magno, § 300, apt. 1.^o, 3; § 301, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 2; párrafo 304, apt. 9.^o; § 305, apt. 3.^o
- Maciano, § 300, apt. 1.^o, 3; párrafo 309, apt. 3.^o
- de Nyssa, § 300, apt. 1.^o, 3; 4; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b; apartado 5.^o, 2; § 303, apt. 3.^o; § 304, apt. 4.^o, II, 2; § 305, apt. 3.^o; apt. 6.^o, III.
- Grosche, § 298, apt. 2.^o, V, b.
- Guardini, R., § 293 a, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 2; apt. 3.^o, 3; 6; sección 2.^a, apt. 2.^o; apt. 3.^o; § 296, apt. 3.^o; § 299, apt. 2.^o, 3; § 300, apt. 1.^o, 6, I; § 304, apt. 2.^o, III; § 305, apt. 6.^o, III; § 308, apt. 1.^o, 3; § 310, apt. 5.^o, 4; § 315, apartado 1.^o, I; apt. 4.^o
- Guignebert, C., § 295, apt. 2.^o
- Gulbranssen Trygve, § 301, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 2.
- Gummersbach, § 302, apt. 1.^o, I.
- Guntermann, § 298, apt. 2.^o V, b; § 299, apt. 2.^o, 1.
- H
- Haag, H., § 302, apt. 1.^o, II; III.
- Haeckel, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 3.
- Hartmann, Cl., § 301, sec. 1.^a, apartado 1.^o, 2.
- Edard, § 304, apt. 9.^o
- Harvey, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b.
- Hazard, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 1.
- Hegel, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 1; apt. 3.^o, 2; 3; 5; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, II; 6, III; § 302, apartado 1.^o, III.
- Heidegger, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 1; apt. 3.^o, 4; 5; § 301, introducción; apt. 1.^o, II.
- Heiler, § 305, apt. 5.^o; § 310, apt. 2.^o
- Heinemann, § 300, apt. 1.^o, 7.
- Heinisch, § 303, apt. 1.^o, II.
- Heller, A., § 300, apt. 1.^o, 6, XI.
- Hengstenberg, H., § 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 5.
- Henrici, P., § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 6; § 294, apt. 2.^o
- Henseler, C. de, § 301, sec. 1.^a, apartado 5.^o, 5.
- Heráclito, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 2.
- Herder, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 6.
- Hermann Ingo, § 293.
- Herntrich, § 299, apt. 2.^o, 1.
- Hervé, J. M., § 302, apt. 1.^o, I.
- Hesse Hermann, § 304, apt. 2.^o, IV.
- Hettinger, § 298, apt. 2.^o, V, b; párrafo 304, apt. 4.^o, II, 3.
- Heurtevent, R., § 300, apt. 1.^o, 3.
- Hilario, San, § 300, apt. 1.^o, 3; párrafo 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 4; párrafo 302, apt. 1.^o, III.
- Hilgenfeld, Ad., § 295, apt. 2.^o
- Hinneberg, § 310, apt. 3.^o, 6.
- Hipólito, San, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.^o, III; párrafo 309, apt. 3.^o
- Höfer, Josef, § 300, apt. 2.^o, 3.
- Hohlenberg, J., § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 3.
- Hölderlin, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 3; apt. 2.^o, 2; § 301, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 1; § 311, apt. 3.^o
- Hombres, J., § 293 a, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 5.
- Huber, Bruno, § 301, sec. 1.^a, apartado 1.^o, 1.
- Hübner, A., § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 1.
- Hugon, § 298, apt. 2.^o, V, b.
- Hugo de S. Víctor, § 310, apt. 3.^o, 2.
- Hugueny, § 298, apt. 2.^o, V, b.
- Hus, § 296, apt. 4.^o
- I
- Ignacio de Antioquía, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b; § 303, apt. 3.^o; párrafo 315, apt. 1.^o, III.
- Ildefonso de Toledo, § 300, apt. 1.^o, 3.
- Inocencio IV, § 303, apt. 1.^o
- Ireneo, San, § 297, 3; 7; § 298, apt. 2.^o, 1; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o,

4 a; 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III;
 § 303, apt. 3.°; § 304, apt. 4.°, III;
 § 309, apt. 3.°; § 312, apt. 1.°, II.
 Isidoro de Sevilla, § 300, apt. 2.°, 3.

J

Jackson, H. L., § 295, apt. 2.°
 Jaeger, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2.
 Jaspers, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°,
 3; apt. 3.° 4; § 301, intr.; sec. 1.ª,
 apt. 1.°, 2; apt. 2.°, 6; IV; apar-
 tado 5.°, 1; sec. 2.ª, apt. 2.°, 7.
 Jensen, A. E., § 301, sec. 1.ª, apar-
 tado 5.°, 5.
 Jerónimo, San, § 301, sec. 1.ª, apar-
 tado 2.°, 5; II; apt. 5.°, 4; pá-
 rrafo 302, apt. 1.°, III; § 304,
 apt. 4.°, II, 3; § 309, apt. 3.°;
 apt. 4.°; § 311, apt. 2.°; § 312,
 apt. 1.°, I.
 Joaquín de Fiore, § 296, apt. 4.°;
 § 302, apt. 1.°, III.
 Jolivet, R., § 293 a, sec. 1.ª, apar-
 tado 3.°, 3.
 Jorres, A., § 301, sec. 1.ª, apt. 4.°, 2.
 Ioviniano, § 312, apt. 1.°, II.
 Juan XXII, § 300, apt. 1.°, 7; § 301,
 sec. 1.ª, apt. 2.°, 2; § 302, apar-
 tado 1.°, III.
 Juan de Tepl, § 301, sec. 1.ª, apar-
 tado 5.°, 1.
 Judie, M., § 305, apt. 5.°
 Juliana de Norwisch, § 300, apar-
 tado 1.°, 7.
 Jüsem, Kl., § 302, apt. 1.°, I.
 Justino, San, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°,
 4 a; 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°,
 III; § 303, apt. 3.°; § 309, apar-
 tado 2.°, 3.

K

Kahlefeld, § 309, apt. 2.°, 3.
 Kamp, § 296, apt. 4.°
 Kart, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1;
 apt. 3.°, 1; 2; 5; § 300, apt. 2.°,
 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, V;
 § 302, apt. 1.°, III.
 Karrer, O., § 299, apt. 2.°, 1; pá-
 rrafo 300, apt. 1.°. 7; § 302, apar-
 tado 2.°, I.

Kern, O., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
 Ketter, P., § 296, apt. 2.°; § 310,
 apt. 5.°, 4.
 Kierkegaard, § 293 a, sec. 1.ª, apar-
 tado 1.°, 1; apt. 3.°, 3; § 301,
 sec. 1.ª, apt. 1.°, 2.
 Kittel, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.°, 2;
 § 299, apt. 1.°, 4; § 309, apt. 2.°
 3; § 314, apt. 4.°
 Klee, § 304, apt. 4.°, II, 3.
 Kleinknecht, § 293 a, sec. 1.ª, apar-
 tado 2.°, 2.
 Kneib, § 315, apt. 2.°, II.
 Koch, A., § 304, apt. 4.°, II, 4; pá-
 rrafo 310, apt. 3.°, 7.
 Köhler, L., § 308, apt. 1.°, 3.
 Köster, S. H., § 310, apt. 3.°, 2.
 Krafth, § 302, apt. 1.°, III.
 Kraus, Annie, § 302, apt. 2.°, I.
 Krebs, § 298, apt. 2.°, V, b.
 Kuhn, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°
 Kümmel, W. G., § 295, apt. 2.°;
 apt. 5.°, 1.
 Kunisch, H., § 301, sec. 1.ª, apar-
 tado 5.°, 1.
 Kuss, O., § 295, apt. 6.°; § 299,
 apt. 2.°, 6; § 301, sec. 1.ª, apar-
 tado 2.°, 3, II, b; § 315, aparta-
 do 2.°, III.

L

Lactancio, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°;
 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.°, III; pá-
 rrafo 305, apt. 3.°
 Laforêt, § 298, apt. 2.°, V, b.
 Lais, H., § 315, apt. 1.°, III.
 Landgraf, A. M., § 303, apt. 3.°
 Laotse, § 300, apt. 2.°, 1.
 Lasalle, Ferd., § 293 a, sec. 1.ª, apar-
 tado 3.°, 5.
 Lehmann, K., § 301, sec. 1.ª, apar-
 tado 1.°, 2.
 Leibniz, § 309, apt. 2.°, 3.
 Leipoldt, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
 Lennerz, H., § 298, apt. 2.°, V, b;
 § 302, apt. 1.°, III.
 León X, § 306, apt. 4.°
 — Magno, § 293 a, sec. 2.ª, apar-
 tado 4.°, 2.
 Lépicier, § 298, apt. 2.°, V, b.
 Lessing, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°,

INDICE DE AUTORES

2; 6; sec. 2.^a, apt. 1.^o; § 302, apt. 1.^o, III.
 Lilje, H., § 296, apt. 3.^o; § 309, apt. 5.^o; § 310, apt. 5.^o, 4.
 Linnebach, K., § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 1.
 Loisy, A., § 293 a, sec. 2.^a, apt. 4.^o, 8; § 295, apt. 2.^o
 Lorinser, § 306, apt. 5.^o
 Lotz, Joh., § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 3; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, I, II.
 Lubac, H. de, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 3; § 297, 5; § 300, apartado 1.^o, 3, 7.
 Lüne, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 3.
 Lutero, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 1.^o; § 296, apt. 4.^o; § 305, apt. 1.^o; § 306, apt. 4.^o; § 312, apt. 1.^o, I.

M

Macario, § 301, sec. 2.^a, apt. 1.^o, 3.
 Marción, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4, c.
 Marcial, § 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 6.
 Martín, V., § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 2.
 Martín Werner, § 295, apt. 2.^o
 Marx, K., § 293, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 5.
 Mansbach, § 293 a, sec. 3.^a, apartado 2.^o; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 5, IV; § 303, apt. 3.^o
 Máximo, confesor, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3; sec. 2.^a, apt. 5.^o, II.
 Meersch van der, § 298, apartado 2.^o, V, b.
 Meric, § 298, apt. 2.^o, V, b.
 Méhat, § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 2.
 Merkle, S., § 303, apt. 3.^o
 Metodío de Olimpia, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 c; § 302, apt. 1.^o, III.
 Meyer, Conr. Ferd., § 300, apt 1.^o, 6; X; § 311, apt. 4.^o
 Meyer, J., § 293 a, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 3.
 Micael, § 298, apt. 2.^o, V, b.
 Middleton, R. de, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b.
 Möhler, J A., § 293 a, sec. 2.^a, apartado 1.^o; § 304, apt. 4.^o, II, 3; apt. 9.^o
 Moore, G. F., § 301, sec. 1.^a, apartado 5.^o, 5.

Mörsdorf, Kl., § 294, apt. 2.^o; párrafo 315, apt. 1.^o
 Muirhead, L., § 295, apt. 2.^o
 Müller, E., § 296, apt. 4.^o
 —G., § 293 a, sec. 2.^a, apt. 1.^o
 —M., § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 5.

N

-Nachod, H., § 297, apt. 1.^o, 7; apartado 2.^o, I; § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 2; § 304, apt. 4.^o, II, 4.
 Newman, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 1.^o, 1.
 Niederhuber, § 305, apt. 3.^o
 Nietzsche, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 1; apt. 2.^o, 3; apt. 3.^o, 3; 4; párrafo 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 5; § 304, apt. 2.^o, 2.
 Nigg, W., § 302, apt. 1.^o, III.
 Nilsson, M., § 301, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 2.
 Noort, Van, § 302, apt. 1.^o, I.
 Nötscher, F., § 293 a, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 2.
 Novaciano, § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 4 b; 4 c.

O

Orígenes, § 297, 2 A; § 300, apt. 1.^o, 5; 7; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 1, III; 4 c; apt. 5.^o, 2; § 303, apartado 1.^o; apt. 3.^o; § 304, apt. 4.^o, II, 3; § 309, apt. 2.^o; § 315, apartado 2.^o
 Oswald, § 298, apt. 2.^o, V, b.
 Otinger, § 299, apt. 2.^o, 1; § 302, apt. 1.^o, III.
 Ott, L., § 302, apt. 1.^o, I.
 Otto, Stephan, § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 4 b; apt. 3.^o, 1.
 —W. F., § 301, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 2.

P

Pánfilo, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 c.
 Papías de Hierápolis, § 302, apartado 1.^o, III.
 Parenté, § 298, apt. 2.^o, V, b.
 Pascal, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 1; § 300, apt. 2.^o, 1; § 304, apt. 2.^o,

IV; § 305, apt. 4.º, III; § 308, apt. 1.º, 3; § 314, apt. 1.º, II; párrafo 315, apt. 1.º, I; apt. 4.º
 Pascher, § 315, apt. 1.º, I.
 Pedro Lombardo, § 297, 6.
 Pedro Pomponazzi, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
 Pelagio, papa, § 303, apt. 1.º
 Pesch, § 306, apt. 5.º; § 315, apartado 1.º, I.
 Peterson, § 296, apt. 1.º; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 2; 3; § 309, apt. 3.º; § 310, apt. 5.º, 5.
 Petrus Joh., Olivi, § 296, apt. 4.º, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; párrafo 302, apt. 1.º, III.
 Pieper, J., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.º, 2.
 Piolanti, § 298, apt. 2.º, V, b; párrafo 302, apt. 1.º, I; III; § 305, apt. 5.º; § 306, apt. 4.º; § 307, apt. 3.º
 Pío IX, § 315, apt. 1.º III.
 — XII, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; § 294, apt. 3.º; § 298, apt. 1.º; § 300, apt. 1.º, 3; § 302, apt. 1.º, I; § 311, apt. 1.º; § 315, apartado 1.º, III.
 Pitágoras, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5.
 Planck, M., § 315, apt. 4.º
 Platón, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; sec. 2.ª, apt. 1.º; § 298, apartado 2.º, IV; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 4 a; 4 c; 5, I; apt. 5.º, 5; § 310, apt. 3.º, 1.
 Plotino, § 293, sec. 2.ª, apt. 1.º
 Pohle, § 302, apt. 1.º, I; § 308, apartado 2.º
 Policarpo, § 303, apt. 3.º
 Poschmann, § 305, apt. 2.º, 2.
 Poseidonio, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 5.
 Preisker, § 314, apt. 4.º
 Premm, M., § 302, apt. 2.º, I.
 Procksch, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
 Prudencio, § 303, apt. 3.º
 Prüm K., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2; apt. 5.º, 5.
 Przywara, § 310, apt. 3.º, 7, IV.
 Purell, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 309, apt. 2.º, 3.

R

Rahner K., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; apt. 4.º, 2; sec. 2.ª, apartado 1.º, 3.
 Ramírez, J. M., § 315, apt. 1.º, III.
 Ranke, U., § 300, apt. 1.º, 7.
 Rohde, E., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 4 a.
 Richard, M., § 303, apt. 3.º
 Rigaux, § 295, apt. 5.º, 1; § 296, apt. 3.º
 Rilke, R. M., § 300, apt. 1.º, 6, I; § 301, intr.; sec. 1.ª, apt. 1.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
 Ritzler, § 315, apt. 1.º, III.
 Roguet, A. M., § 302, apt. 2.º, I.
 Rohrbrasser, A., § 315, apt. 1.º, III.
 Rudloff Leo, v., § 305, apt. 3.º
 Rühle, O., § 300, apt. 1.º, XI.
 Rupert, v. Deutz, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 1.

S

Sanders, L., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 4 b.
 Sartorius, L., § 306, apt. 4.º; apartado 5.º
 Sartre, J. P., § 304, apt. 2.º, 4.
 Sauer, J., § 300, apt. 1.º, XI.
 Schamoni, W., § 301, sec. 1.ª, apartado 4.º, 2.
 Scheeben, § 298, apt. 2.º, V, b; párrafo 300, apt. 2.º, 3.
 Scheffczyk, Leo, § 302, apt. 2.º, II.
 Schell, § 298, apt. 2.º, V, b; párrafo 300, apt. 2.º, 4; § 301, sección 1.ª, apt. 2.º, 5, III; § 306, apt. 4.º
 Schermann, Th., § 294, apt. 2.º
 Schick, Ed., § 300, apt. 1.º, XI; 7; § 310, apt. 5.º, 4.
 Schiller, § 300, apt. 2.º, 2.
 Schlegel, Fr., § 300, apt. 2.º, 2.
 Schleiermacher, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 5.
 Schlier, H., § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.º, 3; § 300, apt. 2.º, 3.
 Schmaus, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º,

- 1; § 294, apt. 1.º; § 309, apt. 2.º; 3; § 310, apt. 3.º, 5; apt. 4.º, 2.
- Schmid, Jos., § 295, apt. 5.º, 1; párrafo 296, apt. 3.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3, II a; § 302, apt. 1.º, III; § 309, apt. 2.º, II, 2; § 310, apt. 3.º, 3; § 311, apt. 3.º
- Schnabel, Fr., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.º, 2.
- Schnackenberg, R., § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 1; 2; 10; § 294, apt. 1.º; § 296, apt. 3.º
- Schneider, M., § 311, apt. 3.º
— R., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3.
— W. § 304, apt. 4.º; apt. 5.º
- Schöffler, H., § 304, apt. 2.º, III.
- Schomeruns, H. W., § 293 a, sección 1.ª, apt. 2.º, 2; sec. 2.ª, apartado 1.º
- Schopenhauer, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 6, III.
- Schrenk, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
- Schweitzer, A., § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 8; § 295, apt. 2.º
- Segarra, § 298, apt. 2.º, V, b.
- Séneca, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1, 2.
- Seppelt, § 315, apt. 1.º, I.
- Seuse, § 315, apt. 4.º
- Sickenberger, Jos., § 296, apt. 1.º; § 309, apt. 5.º; § 310, apt. 5.º, 4.
- Simmel, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; 2.
- Söderblom, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 2.º; apt. 3.º; § 310, apt. 2.º
- Söhnger, G., § 294, apt. 1.º
- Solowjew, § 296, apt. 4.º
- Sombart, W., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.º, 1.
- Sófocles, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2.
- Spadafora, § 295, apt. 5.º, 1.
- Spranger, E., § 309, apt. 2.º, 2.
- Staab, K., § 296, apt. 3.º; § 300, apt. 1.º, XI; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 3, II, b.
- Staudenmaier, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 1.º
- Stauffer, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 3; sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; 2; apt. 3.º; apt. 4.º, 1; sec. 3.ª, apartado 4.º, 3; § 296, apt. 2.º; apartado 3.º; § 299, apt. 2.º, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1; § 309, apartado 2.º, 3.
- Steinacker, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.º, 3.
- Steinbüchel, Th., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 5; § 315, apt. 1.º, I.
- Steiner, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5.
- Stern, Paul, § 297, 7; § 298, apartado 2.º, I; V, a; § 304, apartado 4.º, II, 4.
- Stettner, W., § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 5.
- Stommel, E., § 300, apt. 1.º, 6, II.
- Strack, H. L., § 304, apt. 9.º
- Strauss, Dav., Fr., § 308, apt. 1.º, 3.
- Stuiber, A., § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 4 c.

T

- Tauler, § 315, apt. 4.º
- Taciano, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 a, 4 b.
- Teófilo de Antioquía, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 a, 4 b.
- Teofilacto, § 304, apt. 4.º, II, 3.
- Teognis, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2.
- Teresa de Avila, § 306, apt. 6.º; párrafo 308, apt. 2.º
- de Lisieux, § 301, sec. 2.ª, apartado 2.º, 6; § 305, apt. 6.º, III; § 310, apt. 2.º
- Tertuliano, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 a; 4 b; 4 c; apt. 3.º, 1; § 302, apartado 1.º, III; § 305, apt. 2.º, 2.
- Theissing, § 310, apt. 1.º; § 312, apt. 2.º, III.
- Thibaut, § 295, apt. 1.º, 1.
- Thielicke, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 6, II; sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
- Tillmann, § 296, apt. 3.º; § 309, apt. 2.º, 2; 3.
- Tomás de Aquino, § 294, apt. 2.º; § 297, 5; 6; 7; § 298, apt. 2.º, I; IV; V b; § 299, apt. 2.º, 4; § 300, apt. 1.º, 4; XII; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2; 5, I; VI; § 302, apt. 1.º, III; apt. 2.º, I; § 303, apt. 3.º; § 304, apt. 4.º, II, 4; III; § 306, apt. 4.º; párra-

INDICE DE AUTORES

- fo 310, apt. 3.°, 2; § 312, apt. 1.°, II; § 313; § 315, apt. 2.°, III.
- Trilling, W., § 293 a, sec. 2.ª, apartado 4.°, 1; sec. 3.ª, apt. 4.°, 3.
- Trübner, § 303, apt. 2.°, II.
- Trütsch, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.°, 2.
- Vüchle, § 296, apt. 4.°
- Tyconius, § 302, apt. 1.°, III.
- U
- Ubertinus de Casale, § 302, apartado 1.°, III.
- V
- Valois, Noël, § 300, apt. 1.°, 7.
- Victorino de Pettan, §, 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c; § 302, apt. 1.°, III.
- Vigilio, papa, § 303, apt. 3.°
- W
- Wagner, R., § 301, sec. 2.ª, apartado 2.°, 7.
- Wahl, J., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 3.
- Wasmuth, Ew., § 305, apt. 6.°, III.
- Wegener, H., § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1.
- Weiffenbach, W., § 295, apt. 5.°, 1.
- Weinstock, Heinr., § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 2.
- Weiss, J., § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 8; § 295, apt. 2.°
- Welte, B., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; § 305, apt. 6.°, I.
- Wenzl, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, II; 1; II; 5; IV; 6, I.
- Westermeyer, J., § 304, apt. 4.°, II, 4.
- Wetter, G. A., § 293, a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5.
- Wicki, N., § 315, apt. 1.°, III.
- Windelband, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 1.°
- Winklhofer, Al., § 301, sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 304, apt. 1.°, II; § 306, apt. 1.°; apt. 3.°
- Winterswyl, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.°, 4.
- Wicleff, § 296, apt. 4.°
- Z
- Zahn, J., § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 5, V; § 312, apt. 2.°, I.
- Zoozmann, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 6, 1; § 306, apt. 5.°
- Zorn, W., § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6.
- Zubizarrete, § 298, apt. 2.°, V, b.

INDICE DE MATERIAS

- Abraham (Alianza de), § 293 a, sección 2.^a, apt. 2.^o, 2; apt. 4.^o, 1; apt. 5.^o, 3.
- Abraham (Promesa de), § 300, apartado 1.^o, 6, III.
- Acción de gracias, § 306, apt. 5.^o; § 310, apt. 5.^o, 1; 4.
- Actualización litúrgica, § 249, apartado 2.^o
- Actus perfectus*, § 315, apt. 3.^o, II.
- Actus purus*, § 315, apt. 3.^o, II.
- Adán, tipo de Cristo, § 293 a, sección 2.^a, apt. 4.^o, 1.
- Adoración, § 296, apt. 3.^o; apt. 4.^o; § 300 apt. 1.^o, IX; § 301, sec. 1.^a, apt. 4.^o, 1; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 1; § 304, apt. 1.^o, II; apt. 7.^o; párrafo 306, apt. 5.^o; § 310, apt. 5.^o
- Adventistas, § 299, apt. 2.^o, 1.
- Alegría, § 300, apt. 1.^o, 6, X; § 306, apt. 4.^o; § 315, apt. 2.^o, I.
- Alianza del Sinaí, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 2.
- Alma, su pervivencia sin el cuerpo, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 1, 1, 2; § 302, apt. 1.^o, III; apt. 2.^o, I; § 304, apt. 4.^o, II, 4; § 306, apartado 3.^o; apt. 5.^o
- su independencia de la materia, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, I, II.
- Alma, su espiritualidad y semejanza a Dios, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 5, I.
- su indivisibilidad, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 5, II.
- su preexistencia, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b.
- su ordenación al cuerpo, § 297, 5.^o; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 2; apt. 5.^o, 5; § 306, apt. 5.^o
- como forma del cuerpo, § 298, apt. 2.^o, V, b; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 1, I.
- § 297, 1; 4; 5; 7; § 298, apt. 1.^o; apt. 2.^o, I; V, b.
- Alianza de Noé, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 2; apt. 4.^o, 1.
- Amor de Dios, § 293 a, sec. 3.^a, apt. 4.^o, 5; § 298, apt. 2.^o, II; § 299, apt. 2.^o, 3; 4; § 300, apartado 2.^o, 3; § 301, sec. 1.^a, apt. 4.^o, 1; sec. 2.^a, apt. 2.^o; 2.^a, § 304; apt. 4.^o, II, 2; apt. 6.^o; apt. 8.^o; § 306, apt. 5.^o; § 309, apt. 2.^o, 2; § 310, apt. 4.^o, 2, I; § 314, apartado 2.^o; § 315, apt. 1.^o, I; apartado 2.^o, III; apt. 5.^o
- Amor humano, § 298, apt. 2.^o, II; § 300, apt. 2.^o, 3; 4; § 301, sección 1.^a, apt. 2.^o, 5, II; apt. 4.^o, 1; apt. 5.^o, 1; sec. 2.^a, apt. 1.^o, 3;

INDICE DE MATERIAS

- apt. 2.º, 1; 6; § 302, apt. 2.º, II; § 304, apt. 2.º, III; apt. 4.º, II, 4; § 305, apt. 6.º, V; § 306, apt. 5.º; § 310, apt. 3.º, 5; 7, IV; § 311, apt. 2.º; apt. 3.º; § 312, apt. 1.º, II; § 313; § 314, apt. 4.º; § 315, apt. 3.º, I.
- Amistad terrena-celestial, § 311, apt. 2.º; § 315, apt. 1.º, I.
- Anabaptistas, § 299, apt. 2.º, 1; párrafo 302, apt. 1.º, III.
- Analogía, § 300, apt. 1.º, 5; § 300, apt. 2.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; apt. 5.º, 1; § 304, apt. 1.º, I; apt. 4.º, II, 4; III; § 308, apartado 3.º, 2.
- Angel, § 299, apt. 2.º, 5; § 306, apt. 5.º; § 311, apt. 1.º; § 315, apt. 2.º, I.
- Angustia, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 4; § 298, apt. 2.º, II; § 299, apt. 1.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2; apt. 3.º, 1; sec. 2.ª, apt. 2.º, 6-7; § 309, apt. 2.º, 3; § 315, apt. 5.º.
- Anheló de Dios, § 305, apt. 6.º, V; párrafo 306, apt. 3.º; apt. 4.º; apartado 5.º; § 309, apt. 2.º, 2; párrafo 310, apt. 3.º, 2.
- Anheló humano de felicidad, § 315, apt. 1.º, I; apt. 2.º, I.
- Animal en relación con el hombre, § 300, apt. 2.º, 1.
- Anticristo, § 295, apt. 5.º, 2; § 296, apt. 2.º, V; § 299, apt. 2.º, 1; § 300, apt. 1.º, 6, III.
- (Anticristo) como imitación de Cristo, § 296, apt. 3.º.
- (Anticristo) como animal, § 296, apt. 3.º.
- (Anticristo) como persona—como espíritu colectivo, § 296, apt. 3.º.
- Anticristos, § 303, apt. 2.º, II.
- Antiguo Testamento como prehistoria de Cristo, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 1.
- Antropología, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; apt. 3.º, 1; 6; § 297, 5; § 300, apt. 2.º, 4; § 301, introducción; sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 4 b; 4 c.
- Abtroposofía, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5.
- Año de reconciliación, en el AT, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 1.
- Apocalipsis de San Pablo, § 303, apt. 3.º.
- de San Pedro, § 294, apt. 4.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 c.
- sinóptico, § 295, apt. 5.º, 1.
- Apocalíptica, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 8; § 295, apt. 4.º.
- Apocatástasis, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 2; § 303, apt. 1.º; apt. 3.º; § 305, apt. 3.º.
- Apócrifos, § 297, 2 A; § 302, apartado 1.º, III.
- Apostasía, § 303, apt. 2.º, II.
- Appetitus animae*, § 297, 5.
- Appetitus natural*, § 297, 5.
- Arrepentimiento, § 298, apt. 2.º, II; § 299, apt. 1.º, 4; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; § 304, apt. 1.º, II; apt. 4.º, II, 4; § 306, apt. 5.º.
- Arte, § 299, apt. 2.º, 6; § 300, apartado 2.º, 3; 4; § 304, apt. 4.º, III.
- Arabe (filosofía), § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
- Aristotelismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º; § 300, apt. 2.º, 1; § 301, sección 1.ª, apt. 2.º, 2.
- Ateísmo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 3.
- Atomos, § 300, apt. 2.º, 1; § 304, apt. 3.º; apt. 7.º.
- Ayuno, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 3.
- Babilonia como ciudad del Anticristo, § 299, apt. 2.º, 1; § 300, apartado 1.º, 6, III.
- Banquete escatológico, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.º, 6; § 300, apartado 1.º, 6, X; § 309, apt. 2.º, 2; § 315, apt. 2.º, III.
- Baptistas, § 299, apt. 2.º, 1.
- Barroco, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
- Bautismo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 2; § 297, 2 B; 4; § 298, apt. 2.º, V a); § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, I; 2; apt. 4.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º, 5; § 302, apt. 1.º, III; § 303, apar-

INDICE DE MATERIAS

- tado 2.º, II; § 304, apt. 4.º, II, 4; § 305, apt. 6.º, V; § 309, apt. 2.º, 3; § 315, apt. 2.º, II.
- Belleza, § 310, apt. 3.º, 7, III-IV.
- Bienaventurados, su recíproca unión, § 311.
- Bienaventuranza, su crecimiento, § 315, apt. 4.º
- sus grados de rango, § 312.
 - sus grados de intensidad, § 311, apt. 3.º; § 312, apt. 1.º, I, II; § 315, apt. 2.º, III.
 - como vida comunitaria, § 312, apt. 2.º, III.
 - provisional perfecta, § 297, 4; 5; § 298, apt. 1.º
 - eterna, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 7; § 297, 1; 5; § 300, apt. 1.º, 4; 7; § 303, apt. 2.º, II; § 310, apt. 5.º, 2; § 315.
- Bolchevismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.º, 1; apt. 3.º, 5.
- Budismo, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5; sección 2.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 2.
- Bula "Exurge Domine", § 306, apartado 4.º
- Caída de Jerusalén, § 295, apt. 5.º, 2; § 296, apt. 2.º; apt. 3.º; § 299, apt. 2.º, 1; § 300, apt. 1.º, 6, V.
- Caos, § 296, apt. 4.º
- Castigo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.º; § 297, 5; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; § 302, apt. 1.º, III; § 303, apartado 2.º, I; § 314, apt. 1.º, II; § 315, apt. 2.º, II; apt. 5.º
- autoritario esencial, § 304, apartado 3.º; apt. 4.º, III; § 305, apartado 6.º, V.
- Castigos del infierno, § 304, apt. 4.º, III.
- del Purgatorio, § 306, apt. 3.º; § 307, apt. 2.º
- Catálogos de vicios, § 304, apt. 1.º, I, b, 1; § 305, apt. 3.º
- Catástrofes naturales, § 296, apt. 4.º, apt. 5.º
- Catecismo romano, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 302, apt. 1.º, 1; § 304, apt. 4.º, II, 3.
- Celibato, § 294, apt. 2.º
- Certeza de la salvación, § 301, sección 2.ª, apt. 2.º, 6; § 306, apartado 4.º; § 315, apt. 2.º, III.
- China (filosofía), § 300, apt. 2.º, 1.
- Cielo, § 300, apt. 2.º, 4; § 303, apt. 1.º; § 304, apt. 1.º, II; apartado 2.º, III; §§ 308-315.
- como adoración, § 310, apt. 5.º
 - como bóveda del firmamento, § 302, apt. 2.º, 1.
 - como morada de Dios, § 308, apt. 1.º, 2.
 - como símbolo de Dios, § 308, apt. 1.º, 2; 3.
 - como forma de vida, § 308, apartado 2.º
 - como vida de gracia, § 308, apartado 3.º, 1; 2.
 - como comunidad con Cristo, párrafo 308, apt. 4.º; § 309.
 - como encuentro personal con Dios, § 310, apt. 1.º
 - como banquete, § 309, apt. 2.º, 3; apt. 5.º; § 310, apt. 1.º
 - como visión y contemplación de Dios, § 310.
 - como encuentro con la suprema belleza, § 310, apt. 3.º, 7, III.
 - como diálogo, § 310, apt. 4.º
 - como participación en la vida trinitaria, § 310, apt. 4.º, 2.
 - como reencuentro, § 311, apt. 3.º
 - como actividad, § 315, apt. 3.º
 - como descanso, § 315, apt. 3.º, II.
 - como amor continuo, § 315, apartado 4.º
 - como eternidad, § 315, apt. 5.º
 - como gracia y recompensa, § 314.
 - como eterna bienaventuranza, párrafo 315.
 - nuevo, tierra nueva, § 293 a, sección 1.ª, apt. 3.º, 6; sec. 2.ª, apartado 4.º, 1; apt. 5.º, 3; sec. 3.ª, apt. 4.º, 2; 4; 7; § 294, apt. 2.º; § 296, apt. 1.º; § 300, apt. 1.º, 6, IX; X; apt. 2.º
- Ciencias naturales, § 298, apt. 2.º, III; V, b; § 300, apt. 2.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; § 304,

INDICE DE MATERIAS

- apt. 4.º, II, 3; apt. 7.º; § 308, apartado 1.º, 3.
- Ciudad de Dios, § 300, apt. 1.º, 6, I-XII; 7.
- Colectivismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.º, 1; apt. 3.º, 2; § 312, apt. 2.º, II; § 315, apt. 1.º, I.
- Comunicación (Jaspers), § 301, sección 1.ª, apt. 5.º, 1.
- Comunidad celestial, § 300, apt. 1.º, 1-6.
- de culpa, § 299, apt. 2.º, 7.
- con Cristo, § 297, 2 B; 4; 6; § 299, apt. 1.º, 1; § 300, apt. 1.º, 1; 6; VIII; IX; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, I; 4 b; sec. 2.ª, apartado 1.º, 3; apt. 2.º, 7; § 309.
- con Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.º, 6; 7; § 300, apt. 1.º, 6, IX; § 303, apt. 1.º; § 308, apartado 2.º; § 310; § 315, apt. 1.º
- de expiación, § 307, apt. 2.º
- humana, § 301, introducción.
- Comunión de los Santos, § 307, apt. 1.º
- Comunismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.º, 5.
- Concilio de Constantinopla, § 297, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 2; § 303, apt. 3.º
- de Florencia, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 2; § 302, apt. 1.º, I; § 303, apt. 1.º; § 305, apt. 1.º; § 310, apt. 3.º; § 312, apt. 1.º, I; § 315, apt. 2.º, II.
- de Letrán, § 294, apt. 1.º; § 297, 1; § 298, apt. 2.º, V, b; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 303, apt. 1.º; § 315, apt. 5.º
- de Lyon, § 302, apt. 1.º, 1; párrafo 305, apt. 1.º; § 307, apt. 1.º
- de Toledo, § 298, apt. 2.º, V, b.
- de Trento, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º; apt. 2.º, 2; apt. 3.º, 1; § 302, apt. 1.º, 1; § 303, apt. 1.º; § 304, apt. 4.º, II; 4; § 305, apt. 1.º; apt. 6.º, I; § 306, apt. 1.º; § 307, apt. 1.º; § 310, apt. 3.º, 7; § 312, apt. 1.º, 1.
- del Vaticano, § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 2; § 302, apt. 1.º, 1
- Concilio de Vienne, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, 1; 3, 1.
- Conciencia de pecado, § 305, apt. 6.º, IV.
- Conciencia moral, § 302, apt. 2.º, II; § 304, apt. 4.º, II, 3; § 315, apt. 2.º, III.
- Concupiscencia, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.º, 1; § 305, apt. 6.º, 1; § 306, apt. 5.º
- Condenación eterna, § 300, apt. 1.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b; § 302, apt. 2.º, II; § 304, apartado 2.º, V.
- Conocimiento de Dios, § 301, sección 1.ª, apt. 2.º, IV, b; § 304, apt. 1.º, II; § 308, apt. 1.º, 3; § 310, apt. 3.º, 1; 2; 6.
- Conocimiento humano, § 300, apartado 2.º, 1; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 5, II; § 315, apt. 3.º, I.
- Conservación en el ser, § 304, apartado 6.º
- del mundo, § 300, apt. 2.º, 3.
- Continencia, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 3.
- Constitución "Benedictus Deus", párrafo 298, apt. 2.º, V, b; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 2; § 302, apt. 1.º, 1; § 303, apt. 1.º; § 315, apt. 2.º, II; apt. 5.º
- Cosmos, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 3; sec. 3.ª, apt. 4.º, 4; § 294, apt. 4.º; § 296, apt. 4.º; § 300, apt. 1.º, 6, XI; apt. 2.º, 1; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1; apt. 4.º, 1; apt. 5.º, 5; § 305, apt. 6.º, V.
- Consultaciones apostólicas, § 294, apt. 2.º; § 305, apt. 3.º
- Creación, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; apt. 3.º, 6; sec. 2.ª, apt. 2.º, 2; apt. 5.º, 3; sec. 3.ª, apt. 3.º; apt. 4.º, 2; 8; § 294, apt. 3.º; apt. 5.º; § 295, apt. 3.º; § 296, apt. 4.º; § 298, apt. 2.º; § 300, apt. 2.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 1; § 304, apt. 1.º, I, b; apt. 2.º, V; apt. 3.º; apt. 4.º, I; III; § 305, apt. 6.º, V; § 307,

INDICE DE MATERIAS

- apt. 3.º; § 310, apt. 5.º, 5; § 313; § 315, apt. 4.º
- Creación, su necesidad de redención, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 4; párrafo 296, apt. 4.º
- su ordenación al hombre, § 300, apt. 2.º, 1-3.
- abuso de ella por parte del hombre, § 296, apt. 4.º
- su glorificación, § 297, 1; § 300, apt. 2.º, 3; 4; § 313.
- su orden, § 300, apt. 2.º, 4.
- su participación en el pecado, párrafo 300, apt. 2.º, 2.
- su sentido, § 304, apt. 4.º, III; apt. 7.º; § 310, apt. 5.º, 4; 7.
- Cristianización del mundo, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 8.
- Cristo, como segundo Adán, § 300, apt. 2.º, 3.
- como primogénito, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.º, 2; § 297, 1.
- como centro de la historia, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.º, 3; § 294, apartado 4.º; § 295, apt. 1.º
- como cabeza de la creación, párrafo 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 2; 3; § 297, 1; § 300, apt. 1.º, 6, I; apt. 2.º, 3.
- como rey, § 293 a, sec. 3.ª apartado 4.º, 1-3.
- como Kyrios, § 309, apt. 2.º, 1.
- como Logos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; § 300, apt. 2.º, 3.
- como mediador, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 3; § 309, apt. 5.º
- como juez, § 295, apt. 5.º, 1; párrafo 299, apt. 1.º; apt. 2.º, 1-2.
- como modelo de los hombres, párrafo 299, apt. 2.º, 3.
- verdadera vida y luz, para verdadero, § 309, apt. 2.º, 2.
- camino, § 309, apt. 5.º
- plenitud de los tiempos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 2; apt. 5.º, 1.
- su significación panhistórica y pancósmica, § 300, apt. 2.º, 3.
- su fundación de la Iglesia, § 295, apt. 3.º
- se entrega del mundo al Padre, § 300, apt. 2.º, 3.
- Cristología, § 297, 5.
- Cuerpo, corporalidad, § 293; § 293, a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 2; § 294, apartado 3.º; § 295, apt. 5.º, 1; 2; apt. 6.º, § 297, 1; 2 A, 2 B; § 298, apt. 2.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, III; IV, a; apt. 4.º, 1; § 302, apt. 1.º, III; § 304, apt. 2.º, V; apt. 4.º, II, 3; 4; § 306, apartado 5.º; § 308, apt. 1.º, 1; apartado 4.º; § 309, apt. 1.º
- resucitado de Cristo, § 298, apartado 2.º, III; § 300, apt. 1.º, 5; 6, X; apt. 2.º, 3.
- resucitado de los hombres, § 297, 5; § 298, apt. 2.º; § 300, apt. 2.º, 3; § 315, apt. 5.º
- (Su identidad con el cuerpo terreno), § 297, 5; § 298, apt. 2.º, 1; V.
- (Su inmortalidad), § 298, apartado 2.º, II.
- (Su fuerza), § 298, apt. 2.º, II.
- (Su gloria), § 298, apt. 2.º, II.
- Su espiritualidad), § 298, apartado 2.º, II.
- (Su materia corporal), § 298, apartado 2.º, V b.
- Culpa escondida, § 305, apt. 6.º, I.
- Culto al emperador, § 294, apt. 6.º; § 310, apt. 5.º, 3.
- Cultura, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; apt. 2.º, 1; 3; apt. 3.º, 2; sección 3.ª, apt. 1.º; apt. 3.º; párrafo 294, apt. 5.º; § 296, apt. 3.º; § 297, 1; 2 A; § 299, apt. 2.º, 6; § 300, apt. 1.º, 6, III; apt. 2.º, 2.
- persa, § 297, 2 A.
- Curación de enfermos, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.º, 4; 8.
- Demasio, § 305, apt. 6.º, II; III.
- Demonio, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 3; 4; § 296, apt. 2.º; apt. 3.º; apt. 4.º; § 299, apt. 2.º, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5; § 303, apartado 2.º, II.
- Demonios, § 300, apt. 1.º, 6, VIII.
- Descanso dominical, § 315, apartado 3.º, II.
- eterno, § 315, apt. 3.º, II; apt. 5.º

- Descanso sabático, § 315, apt. 3.^o, II; apt. 5.^o
- Desmitologización, § 295, apt. 4.^o; § 297, 1.
- Desprecio del mundo, § 300, apt. 2.^o, 4; § 301, sec. 2.^a, apt. 1.^o, 3; apt. 2.^o, 3.
- Desesperación, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 3; § 297, 2 B; § 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 7; § 303, apt. 2.^o, III; § 304, apt. 1.^o, II; apt. 2.^o, III; apt. 4.^o, II, 3; § 305, apt. 5.^o; § 309, apt. 2.^o, 3; § 315, apartado 2.^o, II.
- Día del Señor, § 294, apt. 7.^o; § 299, apt. 1.^o, 2; 4.
- Diálogo intratrinitario, § 310, apartado 4.^o, 2.
- humano con Dios, § 310, apt. 4.^o
- humano, § 304, apt. 2.^o, IV; párrafo 315, apt. 1.^o, I.
- Didache, § 294, apt. 2.^o; apt. 8.^o; § 296, apt. 4.^o; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 4 b.
- Dignidad humana, § 304, apt. 6.^o; apt. 7.^o; § 306, apt. 5.^o; § 311, apt. 2.^o; § 315, apt. 3.^o, II.
- Dios como Juez, § 299, apt. 2.^o, 2; § 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 6; § 302, apt. 2.^o, II.
- como verdad suprema, § 310, apt. 4.^o, 1.
- como bien supremo, § 310, apartado 2.^o; apt. 4.^o, 1.
- Dioses paganos, § 293 a, sec. 3.^a, apt. 3.^o
- Disposición de ánimo humano, párrafo 304, apt. 1.^o, I, b, 2.
- Divinización del mundo, § 293 a, sec. 3.^a, apt. 1.^o; § 304, apt. 1.^o, I, b, 1; apt. 3.^o
- Donatismo, § 302, apt. 1.^o, III.
- Dualismo, § 301, sec. 1.^a, apt. 5.^o, 5.
- Ebionitas, § 302, apt. 1.^o, III.
- Economía, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 5; 6; sec. 3.^a, apt. 4.^o, 8; § 299, apt. 2.^o, 7; § 300, apt. 2.^o, 3.
- Egipto (cultura de), § 297, 2 A.
- (filosofía de), § 301, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 1.
- Ejemplarismo, § 293 a, sec. 2.^a, apartado 4.^o, 1.
- Enciclopedia "Divino afflante Spiritu", § 293 a, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 1.
- "Humanigeneris", § 300, apartado 1.^o, 3.
- "Mediator Dei", § 300, apt. 1.^o, 3.
- "Mystici Corporis", § 298, apartado 1.^o; § 302, apt. 1.^o, I.
- Encuentro Dios-hombre, § 302, apartado 1.^o; § 315, apt. 1.^o, I.
- Enemistad hombre-tierra, § 300, apt. 2.^o, 2.
- Enfermedad, § 301, sec. 2.^a, apt. 1.^o, 3; apt. 2.^o, 5; § 304, apt. 2.^o, V; § 315, apt. 2.^o, III.
- Eón, cones, § 293 a, sec. 2.^a, apartado 5.^o, 3; sec. 3.^a, apt. 4.^o, 8; § 294, apt. 2.^o; apt. 3.^o; apt. 5.^o; § 296, apt. 4.^o; § 300, apt. 1.^o, 3; 5; 6; VI; X.
- Epifanía, § 294, apt. 5.^o
- Escándalo, § 304, apt. 1.^o, I a.
- Escatología universal individual, párrafo 293; § 300, apt. 1.^o, 7; apartado 2.^o, 4; § 301, introducción.
- mundanizada, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 1; 3.
- nacionalista judía, § 293 a, sección 3.^a, apt. 4.^o, 1; § 297, 2 B.
- viejtestamentaria, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3; II, b; apt. 5.^o, 3.
- Esperanza, § 293; § 293 a, apt. 1.^o, 2; apt. 3.^o, 6; § 294, apt. 7.^o; apt. 8.^o; § 296, apt. 3.^o; § 297, 2 B; 5; § 300, apt. 1.^o, 6, II; apt. 2.^o, 2; 3; 4; § 301, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 3; apt. 2.^o, 2; 3, II b; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 6; § 304, apt. 2.^o, III; § 315, apt. 2.^o, II.
- Espiritualismo, § 300, apt. 2.^o, 4; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 1, I; apartado 5.^o, 1.
- Estado, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 2; sec. 3.^a, apt. 1.^o; § 299, apt. 2.^o, 7.
- escatológico intermedio, § 294, apt. 2.^o; § 297, 1; § 301, apt. 2.^o, 1; 2-4; § 302, apt. 1.^o, III; párrafo 303, apt. 2.^o, II; § 305, apartado 5.^o; § 308, apt. 4.^o
- Estoicos, § 301, introducción.

- Eternidad, § 310, apt. 1.º; § 315, apt. 5.º
- Eterno retorno, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 2; apt. 3.º, 2; 4; sec. 2.ª, apt. 1.º; apt. 3.º
- Existencia humana, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 4; § 294, apt. 8.º; § 296, apt. 5.º
- su imperfección, § 305, apt. 6.º, III.
- su incertidumbre, § 293, sec. 1.ª, apt. 3.º, 4; § 297, 2 B.
- su pecaminosidad, § 298, apt. 1.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, I; apt. 4.º, 2; § 305, apt. 6.º, I.
- su carácter comunitario, § 300, apt. 2.º, 4.
- intrahistórica-ultrahistórica, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 2.
- Existencial (filosofía), § 293 a, sección 1.ª, apt. 3.º, 4; sec. 2.ª, apartado 1.º; § 301, introducción; sección 1.ª, apt. 1.º, 2; apt. 2.º, 6, IV.
- Expulsión de demonios, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.º, 3; 4; 8.
- Fariseísmo, § 305, apt. 6.º, II.
- Fausto, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, II; apt. 5.º, 5.
- Fc, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 6.º, 7; 8; § 295, apt. 4.º; § 297, 1; § 300, apt. 2.º, 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 2; § 303, apt. 3.º; párrafo 304, apt. 4.º; apt. 6.º; § 305, apt. 6.º, V; § 306, apt. 5.º; § 315, apt. 1.º, III.
- en el progreso, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1; 2; 6.
- Fides Damasi*, § 298, apt. 2.º, V, b.
- Filiación divina, § 308, apt. 3.º, 2; § 310, apt. 5.º, 6.
- Filosofía hindú, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 3; sec. 2.ª; apt. 1.º; § 300, apt. 2.º, 1.
- hegeliana, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; 6, III; § 302, apt. 1.º, III.
- Fin del mundo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; sec. 2.ª, apt. 2.º, 3; sec. 3.ª, apt. 4.º, 8; § 295, apt. 5.º, 1; § 296, apt. 1.º; apt. 4.º; § 300, apt. 1.º, 5.
- Finitud humana, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.º, 1; apt. 4.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
- Flagelantes, § 299, apt. 2.º, 1.
- Fuego como símbolo, § 304, apt. 4.º, II, 1.
- Gilgamesch (época de), § 301, sección 1.ª, apt. 3.º, 2.
- Gloria Dei-gloria mundi*, § 296, apartado 3.º
- Gloria de Dios, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.º, 2; 3; sec. 3.ª, apt. 1.º; apt. 4.º, 6; § 300, apt. 1.º, 6, X; apt. 2.º, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 1; § 304, apt. 1.º, I, b, 1; apt. 2.º, V; apt. 4.º, III; § 306, apt. 6.º
- Glorificación de Dios, § 304, apt. 6.º; 3; 4; apt. 4.º
- Gnosis, gnosticismo, § 297, 1; párrafo 300, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, III; 4 b; 4 c; § 302, apt. 1.º, III; § 308, apt. 2.º; § 310, apt. 5.º, 4.
- Gracia, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 1.º; apt. 3.º; § 297, 5; § 298, apt. 2.º, I; § 299, apt. 2.º, II; § 301, sección 1.ª, apt. 2.º, 4 a; 4 b; apartado 3.º, 1; 2; apt. 4.º, 1; sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; § 308, apt. 3.º, 1; párrafo 314.
- de conversión, § 304, apt. 1.º, II; apt. 6.º
- Guerra, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; apt. 3.º, 2; § 296, apt. 3.º; apt. 4.º
- Hades, § 301; sec. 1.ª, apt. 2.º, IV, c; § 305, apt. 3.º; apt. 5.º
- Helenismo, § 297, 1; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, III; 3, I; 3, II, b; 4 b; 4 c; apt. 3.º, 1.
- Herejía, § 295, apt. 5.º, 2; § 299, apt. 2.º, 7.
- Hermanos bohemios, § 299, apt. 2.º, 1; § 302, apt. 1.º, III.
- Himno de alabanza, § 300, apt. 1.º, 6, X; apt. 2.º, 2; § 306, apt. 5.º; § 309, apt. 5.º; § 310, apt. 5.º, 1; 5.
- Hinduismo, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º
- Historia, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3; apt. 3.º; sec. 2.ª, apartado 1.º; apt. 2.º, 1; apt. 4.º, 1; sec. 3.ª, apt. 1.º; § 294, apt. 6.º;

INDICE DE MATERIAS

- § 295, apt. 5.º, 1; § 296, apt. 2.º; apt. 3.º; apt. 4.º; § 297, 1; 3; 5; § 298, apt. 1.º; apt. 2.º, II; párrafo 300, apt. 1.º, 6, X; apt. 2.º, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 2; apt. 5.º, 1; 5; sec. 2.ª, apt. 1.º, 2; apt. 2.º, 4; 6; § 305, apt. 6.º, V; § 310, apt. 3.º, 7, IV.
- Historia Sagrada, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; sec. 2.ª, apt. 2.º, 2; apt. 3.º; apt. 4.º, 1; sec. 3.ª, apartado 1.º; apt. 3.º; § 295, apt. 6.º; § 297, 5; § 300, apt. 2.º, 3; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3, II, a; 4 b; apt. 3.º, 1.
- Universal, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 3; apt. 3.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º, 2; apt. 5.º, 1; 3; sec. 3.ª, apt. 1.º; apt. 4.º, 8; § 296, apartado 3.º; § 300, apt. 2.º, 2; 3.
- su ruta, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3; apt. 3.º, 5; sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; apt. 4.º, 1.
- su sentido, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 1; apt. 3.º, 3; sec. 3.ª, apt. 1.º.
- (filosofía y teología de la), § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3; sec. 3.ª, apt. 1.º; § 296, apt. 3.º; § 302, apt. 1.º, III.
- su centro, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.º, 3; § 295, apt. 4.º; § 296, apt. 4.º.
- su contenido, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 1.º.
- su fin, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 6; sec. 2.ª, apt. 5.º, 3; sec. 3.ª, apt. 2.º; apt. 4.º, 3; 8; § 294, apt. 1.º; apt. 2.º; § 297, 2 A; § 300, apt. 2.º, 3.
- su comienzo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 3.
- Historicidad de Cristo, § 293 a, sección 2.ª, apt. 5.º, 2.
- de la Revelación, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; sec. 2.ª, apartado 1.º; apt. 2.º.
- del hombre, § 293; § 293 a, sección 1.ª, apt. 1.º, 1; 3; apt. 2.º; apt. 3.º.
- Hombre, su historicidad, § 293 a, sec. 1.ª
- Hombre, su temporalidad, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2; apt. 3.º, 4; sec. 2.ª, apt. 4.º, 1; 2.
- su sentido y valor propios, § 310, apt. 2.º, 4; § 314, apt. 4.º.
- como juez de sí mismo, § 302, apt. 2.º, II.
- como cantor del mundo, § 300, apt. 2.º, 3.
- como señor de creación, § 300, apt. 2.º, 1; § 304, apt. 3.º.
- como varón y mujer, § 298, apartado 2.º, II; § 310, apt. 3.º, 7, III; § 315, apt. 2.º, I.
- como animal se transcendens, párrafo 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 1; § 306, apt. 3.º; § 310, apt. 5.º, 3; § 315, apt. 1.º, I.
- como animal amans, § 306, apartado 3.º.
- como homoorans, § 293 a, sección 1.ª, apt. 1.º, 1.
- Honor de Dios, § 310, apt. 5.º, 4; § 314, apt. 3.º; apt. 4.º.
- Huída apocalíptica del cielo y de la tierra, § 299, apt. 2.º, 2.
- Humanismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.º, 1; apt. 3.º, 2; § 304, apt. 4.º, III; § 309, apt. 5.º; párrafo 315, apt. 1.º, I.
- Idealismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, III, 6, IV.
- Ideas de la otra vida (fuera de la Revelación), § 303, apt. 2.º, I.
- viejotestamentarias de la otra vida, § 303, apt. 2.º, I.
- Iglesia, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.º; sec. 3.ª, apt. 1.º; apt. 4.º, 10; párrafo 296, apt. 3.º; apt. 5.º; § 299, apt. 2.º, 7; § 300, apt. 1.º, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b; párrafo 311, apt. 5.º; § 312, apartado 2.º, II.
- como Cuerpo de Cristo, § 300, apt. 1.º, 1; 3.
- como Esposa de Cristo, § 300, apt. 1.º, 6, VII.

INDICE DE MATERIAS

- Iglesia, de todos los pueblos, § 300, apt. 1.º, 6, XI.
- su estructura jurídica, § 300, apartado 1.º, 5.
 - su visibilidad, § 300, apt. 1.º, 5.
 - su perduración en la otra vida, § 300, apt. 1.º, 5.
 - Oriental, § 294, apt. 2.º; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 2; párrafo 305, apt. 5.º; § 306, apt. 3.º
- Iglesias, construcción de, § 300, apartado 1.º, 6, VIII; IX.
- consagración de, § 300, apt. 1.º, 6, VIII; IX.
- Ilustración, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1; sec. 2.ª, apt. 1.º; § 302, apartado 1.º, III.
- Imperfección en el estado de purificación, § 306, apt. 3.º; apt. 4.º; apt. 5.º
- terrena, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 5, III; sec. 2.ª, apt. 2.º, 6.
- Imperialismo, § 296, apt. 4.º
- Imperio del demonio, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.º, 8; § 296, apt. 3.º; § 304, apt. 1.º, I, a; § 315, apartado 2.º, III.
- Incomprensibilidad de Dios, § 310, apt. 5.º, 2.
- Incorruptibilidad, § 295, apt. 5.º 2; apt. 6.º; § 297, 2 B, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b.
- Individualismo, § 312, apt. 2.º, III; § 315, apt. 1.º, I.
- Indulgencia, § 307, apt. 2.º
- su aplicación a los difuntos, párrafo 307, apt. 2.º
- Indulgencias "per modum suffragii", § 307, apt. 2.º
- Infierno, § 299, apt. 2.º, 1; § 300, II, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, IV, e; § 302, apt. 2.º, II; §§ 303-304.
- "poena sensus et poena damni", § 304, apt. 3.º
 - fuego del, § 304, apt. 2.º
 - su eternidad, § 304, apt. 5.º
 - como permanente voluntad de pecar, § 304, apt. 5.º
 - como tormento de la creación, § 304, apt. 4.º, III.
 - como soledad, § 304, apt. 2.º, IV.
- Infierno como eterna imperfección, § 304, apt. 2.º, I; IV.
- como disolución, § 304, apartado 2.º, II.
 - como lejanía de Dios, § 304, apartado 2.º
 - como ausencia de amor, § 304, apt. 1.º, II.
 - como lugar, § 304, apt. 4.º, I.
 - como misterio, § 304, apt. 1.º, I.
- Infinitud de Dios, § 315, apt. 1.º, I; apt. 3.º, I.
- Inmortalidad del alma, § 293 a, sección 1.ª, apt. 2.º, 2; sec. 3.ª, apartado 4.º, 9; § 297, 1; 2 B; 3; § 298, apt. 1.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º; § 308, apt. 1.º, 3; párrafo 310, apt. 5.º, 7; § 315, apartado 5.º
- de todo el hombre, § 297, 5; 7.
 - concepto griego, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b.
 - demostración de la, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b.
 - conciencia de la, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 5, III.
 - esperanzas no cristianas de, párrafo 237, 1; 2 A.
 - esperanzas inauténticas de, párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, II.
 - falsas doctrinas sobre la, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6.
- Inmutabilidad de Dios, § 307, apartado 2.º
- Inspiración, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3, II, a.
- Intercambio vital trinitario, § 310, apt. 4.º, 2.
- como movimiento de entrega, párrafo 310, apt. 4.º, 2.
 - como diálogo, § 310, apt. 4.º, 2.
 - como acto de conocimiento y de amor, § 310, apt. 4.º, 2.
- Jerarquía, § 294, apt. 1.º; § 300, apt. 1.º, 5; § 312, apt. 2.º, II; III.
- Jerusalén celestial, § 300, apt. 1.º, 6, II; VI; IX; X; XI; XII.
- terrena, § 295, apt. 5.º, 1; § 296, apt. 2.º; apt. 3.º; § 299, apt. 2.º, 1; § 300, apt. 1.º, 6, IV-V.

- Judaísmo, § 295, apt. 4.º; § 296, apt. 1.º; apt. 2.º; § 297, 1.
 — tardío, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 1; 8; § 295, apt. 4.º; apt. 5.º, 2; § 296, apt. 3.º; § 297, 2 A; párrafo 299, apt. 2.º, 1.
- Juicio de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.º; apt. 4.º, 8; § 294, apartado 3.º; § 296, apt. 2.º; apt. 4.º; § 299; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 1; 2; § 304, apt. 4.º, II, 2.
- Juicio particular, § 302.
 — como proceso real, § 302, apartado 2.º, I.
 — como autojuicio, § 302, apt. 2.º, I; II.
 — interpretación simbólica, § 302, apt. 2.º, I.
- Juicio universal, § 295, apt. 6.º; párrafo 296, apt. 4.º; § 299; § 302, apt. 1.º, II; III; IV; § 303, apartado 2.º, II; § 305, apt. 5.º; párrafo 315, apt. 5.º
 — sobre los pueblos paganos, § 299, apt. 2.º, 5.
 — participación en él, § 299, apartado 2.º, 5.
 — su lugar, § 299, apt. 2.º, 5.
 — como separación de buenos y malos, § 299, apt. 2.º, 4.
- Justificación, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 4.º, 1; § 308, apt. 3.º, 1.
- Justicia de Dios, § 297, 2 B; 5.
 — humana, § 310, apt. 3.º, 7, IV.
- Karma, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5.
- Lejanía de Dios, § 300, apt. 1.º, 6, X; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 6; § 304, apt. 1.º; apt. 2.º; apt. 4.º, III; apt. 6.º; § 306, apt. 3.º; apartado 4.º
- Ley judía, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; § 296, apt. 1.º
- Leyes naturales, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.º, 1.
- Libertad humana, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3; apt. 3.º, 5; § 304, apartado 1.º, II; apt. 6.º; § 306, apartado 2.º
- Limosnas, § 305, apt. 3.º
- Liturgia, § 294, apt. 2.º; § 297, 4; § 298, apt. 2.º, I; § 300, apt. 1.º, 2; 6; VIII; X; apt. 2.º, 3; párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 5; § 305, apt. 4.º; § 309, apt. 2.º, 3.
 — ambrosiana, § 294, apt. 2.º
 — celestial, § 310, apt. 5.º, 7.
 — de San Basilio, § 294, apt. 2.º
 — de San Juan Crisóstomo, § 294, apt. 2.º; § 305, apt. 4.º
 — mozárabe, § 294, apt. 2.º
 — de Santiago, § 294, apt. 2.º; párrafo 305, apt. 4.º
- Logos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; § 300, apt. 2.º, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 1.
- Lumen gloriae*, § 306, apt. 5.º; párrafo 310, apt. 3.º, 6; § 315, apartado 1.º, II; apt. 3.º, I.
- Maniqueísmo, § 302, apt. 1.º, 3.
- Marxismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; apt. 3.º, 5; 6.
- Materialismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 2; § 296, apt. 3.º; párrafo 297, 5; § 300, apt. 2.º, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; III; 6, I; IV; § 302, apt. 1.º, III.
- Matrimonio, § 298, apt. 2.º, II; párrafo 311, apt. 2.º; § 315, apartado 1.º, I.
- Memoria humana, § 302, apt. 2.º, II.
- Mérito, § 297, 5; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, 1; § 302, apt. 1.º, III; § 306, apt. 6.º; § 312, apt. 1.º, I; § 314; § 315, apt. 4.º; apt. 5.º
- Mesías, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.º; § 294, apt. 2.º; apt. 4.º; § 296, apt. 1.º; apt. 3.º; apt. 4.º; § 300, apt. 1.º, 6, I.
- Midrasch, § 303, apt. 2.º, I.
- Milenarismo, § 302, apt. 1.º, III.
- Militarismo, § 296, apt. 4.º
- Misericordia de Dios, § 305, apartado 5.º; § 307, apt. 2.º
- Misterio de Dios, § 310, apt. 4.º, 2, I; apt. 5.º, 1; § 315, apt. 4.º
 — del mundo, § 310, apt. 4.º, 2, I; § 315, apt. 4.º

- Mística, § 310, apt. 3.º, 2; § 315, apt. 4.º
- Mito, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 5; sec. 2.ª, apt. 1.º; apt. 3.º; apt. 4.º, 1; apt. 5.º, 1; sec. 3.ª, apt. 3.º; § 296, apt. 3.º; § 297, 2 A; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2.
- Monismo, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, I; § 315, apt. 3.º, II.
- Monosatanismo, § 304, apt. 9.º
- Monte de Lión, § 299, apt. 2.º, 1; § 300, apt. 1.º, 6, II; IV; X; párrafo 310, apt. 3.º, 2.
- Mormones, § 299, apt. 2.º, 1; § 302, apt. 1.º, III.
- Muerte de Cristo, § 293; § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3; sec. 2.ª, apartado, 5.º, 2; 3; sec. 3.ª, apt. 2.º; apt. 4.º, 2; 3; 6; 8; 10; § 294, apt. 2.º; apt. 9.º; § 295, apt. 2.º; apt. 4.º; apt. 5.º, 2; § 296, apt. 3.º; apt. 4.º; § 297, 2 B; 7; § 298, apt. 1.º; § 300, apt. 1.º, 1; apt. 2.º, 3; 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º; sección, 2.ª, apt. 2.º, 5; 6; § 302, apt. 1.º, I; II; apt. 2.º, II; § 304, apt. 4.º, 1; apt. 9.º; § 309, apt. 2.º, 3; § 310, apt. 5.º, 7.
- humana, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.º, 2; apt. 2.º, 3; apt. 3.º, 4; sec. 3.ª, apt. 1.º; apt. 4.º, 2; 3; § 295, apt. 5.º, 2; § 296, apartado 4.º; § 297, 1; 3; § 298, apartado 1.º; apt. 2.º, I; III; § 300, apt. 1.º, 5; 6; VI; X; apt. 2.º, 2; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º; apt. 2.º, 1, II; 3, II, b; III; IV; apts. 3.º-5.º; sec. 2.ª; § 302, apt. 1.º, III; párrafo 304, apt. 1.º, II; apt. 2.º, V; § 305, apt. 6.º, IV; § 309, apt. 2.º, 1; 2; § 315, apt. 2.º, III.
- como purificación, § 293 a, sección 1.ª, apt. 1.º, 2; § 301, introducción.
- como unión con Cristo, § 295, apt. 6.º
- como plenitud de la vida, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2.
- como decisión, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, IV; apt. 5.º, 1; sección 2.ª, apt. 1.º, 3; § 302, apartado 2.º, 1; § 315, apt. 1.º
- Muerte de Cristo, como modo de la vida, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2.
- como separación de alma y cuerpo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; 3, I.
- como disposición de Dios, § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 3.
- como castigo, § 301, sec. 1.ª, apartado 3.º, 1.
- como participación en la muerte de Cristo, § 301, sec. 1.ª, apartado 4.º, 1.
- como consecuencia del pecado, § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1.
- como acción, § 301, sec. 2.ª, apartado 1.º
- como encuentro con Dios, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
- como fin irrevocable, § 301, sección 1.ª, apt. 5.º, 1; 2.
- como entrega total, § 301, sección 2.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 4.
- como obediencia, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 1; 4.
- como expiación, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2.
- su carácter personal, § 301, sección 2.ª, apt. 1.º, 1.
- su fuerza cósmica, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 4.
- (angustia de la), § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 6; 7.
- (mística de la), § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2; apt. 5.º, 1; sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
- (anhelo de la), § 301, sec. 1.ª, apt. 3.º, 2; sec. 2.ª, apt. 2.º, 7.
- (desprecio de la), § 301, sec. 2.ª, apt. 2.º, 6.
- eterna, § 303, apt. 2.º, II.
- total, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, III; 3, II, b; 4 c.
- Multiplicación de los panes, § 309, apt. 2.º, 2.
- Mujer apocalíptica, § 296, apt. 3.º
- babilónica, § 299, apt. 2.º, 1.
- Mundanización, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 1; 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 4.º, 2.

- Nacionalismo, § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 6, I.
- Naturaleza y sobrenaturaleza, § 315, apt. 1.^o
- Naturalismo, § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 6, I; apt. 5.^o, 2; 5; § 315, apartado 1.^o, I; II.
- Necesidad humana de seguridad, párrafo 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 7.
- Negación de Dios, § 315, apt. 1.^o, I.
- Neoplatonismo, § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 1, II; apt. 5.^o, 5.
- Nihilismo, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 1; apt. 2.^o, 2; apt. 3.^o, 3; 4; 5; 6; § 300, apt. 2.^o, 2; § 301, sección 2.^a, apt. 2.^o, 6.
- Nirwana § 293 a, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 2.
- Odio, § 304, apt. 2.^o, IV; apt. 4.^o, II, 3; § 305, apt. 6.^o, V.
- a Dios, § 296, apt. 3.^o; § 304, apt. 1.^o, II; § 315, apt. 1.^o, I.
- Omnipotencia de Dios, § 301, sección 1.^a, apt. 2.^o, 1, II.
- Omnipresencia de Dios, § 308, apartado 2.^o
- Optimismo, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 6.
- de la cultura, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 1.
- Oración de intercesión, § 301, sección 2.^a, apt. 1.^o, 3; § 302, apt. 1.^o, III; § 303, apt. 2.^o, II.
- Orden de valores, § 304, apt. 1.^o, I, b; 1; apt. 2.^o, IV; § 308, apt. 1.^o, 5; § 310, apt. 5.^o, 7; § 312, apartado 2.^o, III; § 315, apt. 2.^o, III.
- Ordenación del hombre a Dios, párrafo 315, apt. 1.^o
- Palabra divina humana, § 310, apartado 4.^o, 2, I; II.
- Pancristismo, § 298, apt. 1.^o; párrafo 302, apt. 1.^o, I; § 311, apartado 1.^o
- Panteísmo, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 2; § 300, apt. 2.^o, 4; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 7.
- Parsismo, § 303, apt. 1.^o
- Participación de la vida trinitaria, § 304, apt. 2.^o, I; apt. 4.^o, III; § 306, apt. 5.^o; § 308, apt. 2.^o; apt. 3.^o, 2; § 310, apt. 4.^o, 2; párrafo 314, apt. 3.^o; § 315, apt. 1.^o, I; II; apt. 2.^o, I; apt. 3.^o, I; apartado 5.^o
- Parusía, § 293 a, sec. 3.^a, apt. 4.^o, 8; § 294, apt. 5.^o; § 295, apt. 3.^o; apt. 5.^o, 1; 2; apt. 6.^o; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3, II, b.
- Pasión de Cristo, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 4.^o, 1; sec. 3.^a, apt. 4.^o, 1; § 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 7.
- Paz, § 300, apt. 1.^o, 6, XII; § 308, apt. 3.^o, 2; § 315, apt. 2.^o, III.
- Pecaminosidad, § 298, apt. 1.^o; párrafo 301, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 1; apt. 4.^o, 2; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 2; § 303, apt. 2.^o, I; § 305, apt. 6.^o, I; IV.
- Pecado, § 293; § 293 a; sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3; apt. 3.^o, 3; sec. 3.^a, apt. 4.^o, 3; 4; 8; § 296, apt. 3.^o, 1; § 297, 1; § 298, apt. 2.^o, II; párrafo 300, apt. 2.^o, 2; 3; § 301, introducción; sec. 1.^a, apt. 3.^o, 1; apt. 5.^o, 2; sec. 2.^a, apt. 2.^o, 2; 6; § 302, apt. 1.^o, III; § 304, apartado 1.^o; apt. 2.^o, II; V; apt. 4.^o, II, 2; apt. 5.^o; § 305, apt. 6.^o, IV; § 306, apt. 6.^o; § 310, apt. 3.^o, 2; § 315, apt. 1.^o, III; apt. 2.^o, III; apt. 5.^o
- original § 293; § 293 a, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3; apt. 3.^o, 3; sec. 2.^a, apt. 4.^o, 2; sec. 3.^a, apt. 4.^o, 3; § 299, apt. 2.^o, 2; § 300, apt. 2.^o, II; 3; § 301, sec. 1.^a, apt. 3.^o, 1; § 304, apt. 4.^o, III; § 305, apt. 6.^o, V; § 315, apt. 3.^o, II.
- mortal, § 303, apt. 2.^o, II; § 304, apt. 1.^o, I, b, 1.
- contra el Espíritu Santo, § 296, apt. 3.^o; § 303, apt. 2.^o, I; II; § 304, apt. 1.^o, I, b, 1; § 305, apt. 2.^o, 2; apt. 3.^o; apt. 5.^o
- venial, § 304, apt. 1.^o, I, b; § 305, apt. 3.^o; apt. 6.^o, I; V; § 306, apt. 5.^o
- su significación cósmica, § 305, apt. 6.^o, V.

- Pecado como ofensa de Dios, § 304, apt. 1.º, I, b, 1.
- puramente espiritual, § 304, apartado 1.º, I, b, 1.
- como acción en las cosas, § 304, tado 1.º, I, b, 1.
- como mentira, § 304, apt. 1.º, I.
- Penitencia (Sacramento), § 294, apartado 2.º; § 302, apt. 2.º, II; párrafo 305, apt. 6.º, I.
- Pérdida de Dios, § 304, apt. 2.º, II; apt. 4.º, III.
- Perdón de los pecados, § 293 a, sección 3.ª, apt. 4.º, 3; § 297, 7; § 305, apt. 4.º; apt. 5.º; apt. 6.º, V; § 306, apt. 5.º
- Peregrinación, § 294, apt. 2.º; apartado 8.º; § 295, apt. 5.º, 1; párrafo 296, apt. 3.º; § 297, 2 B; § 298, apt. 2.º, I; II; § 300, apartado 1.º, 3; 6, 1; VI; VII; IX; § 301, introducción; sec. 1.ª, apartado 2.º, 1, I; apt. 4.º, 2; apt. 5.º, 1; 3; 5; sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 1; § 302, apt. 2.º, II; párrafo 304, apt. 1.º, II; apt. 2.º, III; apt. 6.º; apt. 7.º; § 305, apt. 6.º, II, IV; apt. 7.º; § 306, apt. 6.º; § 307, apt. 2.º; apt. 3.º; § 308, apt. 2.º; apt. 3.º, 1; 2; apt. 4.º; § 309, apt. 2.º, 3; § 310, apt. 3.º, 2; 3; 5; apt. 4.º, 2, II; § 311, apt. 2.º; apt. 5.º; § 313; § 314, apt. 2.º
- Persecución de los cristianos, § 296, apt. 3.º
- Personalidad del hombre, § 293; párrafo 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; apt. 3.º, 6; § 298, apt. 2.º, V, b, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 6, IV; apt. 5.º, 5; sec. 2.ª, apt. 1.º, 1; § 304, apt. 1.º, I, a; § 306, apt. 5.º; § 310, apt. 3.º, 7, IV; § 311, apartado 1.º; apt. 2.º; § 312, apt. 2.º, III; § 315, apt. 1.º, 1.
- Persona, su misterio, § 311, apt. 2.º
- sus estratos, § 306, apt. 5.º
- Pervivencia humana, en el NT, párrafo 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3, II.
- en el AT, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3, I.
- Pesimismo, § 293 a, sec. 1.ª apartado 3.º, 6.
- Pietismo, § 296, apt. 3.º; § 299, apt. 2.º, 1; § 302, apt. 1.º, III.
- Platonismo, § 297, 6; § 298, apt. 1.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, II; 4 b; 4 c; apt. 5.º, 5; § 310, apartado 3.º, 1; apt. 4.º, 1.
- Plenitud humana, § 297, 5-7.
- Pneuma, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.º, 2; § 294, apt. 1.º; § 295, apt. 6.º; § 298, apt. 2.º, II; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 b.
- Poesía clásica, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 6, II; apt. 5.º, 5.
- Politeísmo, § 297, 2 A.
- Política, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 6; § 296, apt. 3.º; § 299, apt. 2.º, 6; § 300, apt. 2.º, 3.
- Predestinación, § 297, 1; § 300, apt. 1.º, 1.
- Predicación, § 293; § 293 a, sec. 2.ª, apt. 3.º; sec. 3.ª, apt. 4.º 8; 10; § 295, apt. 5.º, 1; § 299, apt. 1.º, 4; § 300, apt. 1.º, 5; 6, VIII; IX; apt. 2.º, 3.
- Preexistencia, § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 4 b.
- Presencia de Cristo en los creyentes, § 308, apt. 3.º, 2.
- Profesión de fe de Inocencio III, § 298, apt. 2.º, V, a.
- Profetas VT, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 2.º, 3; sec. 2.ª, apt. 4.º, 1; sec. 3.ª, apt. 3.º; § 296, apt. 5.º; § 299, apt. 1.º, 3; § 300, apt. 1.º, 6, XII.
- Pueblo de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 3.º; apt. 4.º, 5; § 294, apartado 2.º; § 295, apt. 2.º; apt. 5.º, 1; apt. 6.º; § 296, apt. 2.º; apartado 3.º; § 298, apt. 2.º, II; párrafo 303, apt. 1.º, 1.
- Purgatorio, § 305, § 306, § 307.
- doctrina ortodoxa del, § 305, apt. 5.º
- Purificación postmortal, § 301, sección 1.ª, apt. 2.º, 4 c; § 302, apartado 1.º, II; § 305-306-307.
- su duración, § 306, apt. 7.º

- Purificación postmortal por medios creados, § 306, apt. 3.^o
 — como *satispassio*, § 306, apt. 6.^o
 — como satisfacción, § 306, apt. 6.^o
 — como conocimiento y amor, párrafo 306, apt. 5.^o
 — como proceso lento-repentino, párrafo 306, apt. 6.^o
 — como perdón de los pecados, párrafo 306, apt. 5.^o
 — como pórtico del cielo, § 306, apt. 4.^o
 — como alegría, § 306, apt. 4.^o
 — como fuego, § 306, apt. 3.^o
 — como pena de daño y pena de sentido, § 306, apt. 3.^o
 — como lugar, § 306, apt. 2.^o
 — como estado de tormento, § 305, apt. 7.^o
 — como recuperación de lo perdido, § 305, apt. 6.^o, V.
 — como purificación del corazón, § 305, apt. 6.^o, V.
- Racionalismo, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 1; sec. 2.^a, apt. 1.^o
- Rebelión contra Dios y Cristo, párrafo 304, apt. 1.^o, I, 1; II; apartado 2.^o, IV; apt. 4.^o; § 305, apartado 6.^o, V.
- Recompensa, § 297, 5; § 301, sección 2.^a, apt. 1.^o, 3; § 302, apartado 1.^o, III; § 314; § 315, apartado 2.^o, III; apt. 5.^o
 — (esperanza judía de), § 314, apartado 1.^o, I.
 — (esperanza cristiana de), § 314, apt. 1.^o, III.
 — (deseo de), § 314, apt. 1.^o, II.
 — (promesa de), § 314, apt. 1.^o, II; § 315, apt. 2.^o, III.
- Reencuentro en el cielo, § 311, apartado 3.^o
- Reforma, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 1.^o; § 302, apt. 1.^o, III; § 305, apt. 1.^o; § 307, apt. 3.^o; § 312, apt. 1.^o, I.
- Reinado en el AT, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 4.^o, 1; sec. 3.^a, apt. 3.^o
 — de Dios, § 293 a, sec. 3.^a, apt. 2.^o; apt. 3.^o; apt. 4.^o; § 294, apt. 2.^o;
- apt. 6.^o, VII; § 295, apt. 2.^o; apartado 5.^o, 1; § 296, apt. 3.^o; párrafo 300, apt. 1.^o, 5; 6, XII; apt. 2.^o, 4.
- Reino de Cristo, § 293 a, sec. 3.^a, apt. 3.^o; apt. 4.^o, 2; 10.
 — de Dios, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 1.^o, 3; sec. 3.^a, § 295, apt. 2.^o; párrafo 300, apt. 1.^o, 5; 6, IX; XI.
- Religión culturalista, § 293 a, sección 2.^a, apt. 2.^o, 1.
- Religiones de misterios, § 301, sección 1.^a, apt. 2.^o, 4 b; 4 c; párrafo 310, apt. 3.^o, 2.
- Religiones naturales, § 293 a, sección 2.^a, apt. 2.^o, 1; § 297, 1.
 — no cristianas, § 293 a, sec. 2.^a, apt. 1.^o; apt. 2.^o, 1.
- Renacimiento, § 293 a, sec. 1.^a, apartado 3.^o, 1; 6; § 301, sec. 2.^a, apt. 2.^o, 7.
- Responsabilidad, § 293 a, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3; sec. 3.^a, apt. 4.^o, 7; § 300, apt. 2.^o, 2; § 301, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 1, II; apt. 5.^o, 5; § 304, apt. 1.^o, I, b, 1; § 305, apt. 4.^o, 1; II; V.
- Resurrección de Cristo, § 293; párrafo 293 a, sec. 1.^a, apt. 2.^o, 3; sec. 2.^a, apt. 4.^o, 1; apt. 5.^o, 1-2; sec. 3.^a, apt. 2.^o; apt. 4.^o, 2; 3; 7; 8; 10; § 294, apt. 2.^o; apt. 3.^o; apt. 8.^o; § 295, apt. 2.^o; apt. 4.^o; apt. 5.^o, 1; 2; § 296, apt. 3.^o; apt. 4.^o; § 297, 2 B; § 298, apartado 1.^o; § 300, apt. 1.^o, 1; 5; II, 3; 4; § 301, sec. 1.^a, apt. 4.^o, 1; 2.
 — causa de la resurrección de todos, § 297, 1; 2 B; § 298, apt. 1.^o; § 300, apt. 1.^o, 1; apt. 2.^o, 3.
 — de los hombres, § 293; § 293 a, sec. 2.^a, apt. 5.^o, 3; sec. 3.^a, apartado 4.^o, 2; § 295, apt. 4.^o; apartado 5.^o, 2; § 297; § 298; § 299, apt. 1.^o, 2; apt. 2.^o, 7; § 300, apt. 1.^o, XI; § 301, sec. 1.^a, apartado 2.^o, 1; 3, I; 4 a.
 — (comunidad en la), § 300; párrafo 311, apt. 1.^o, IV.
 — de los muertos, § 293 a, sec. 3.^a,

- apt. 4.°, 3; 8; § 297; § 300, apartado 1.°, 1; 6, XI; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 3, 1; 3, II, b; § 313.
- Revelación, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.°, 2-3; apt. 2.°, 3; apt. 3.°, 4; sección 2.ª, apt. 4.°, 2; apt. 5.°, 1; sec. 3.ª, apt. 1.°; § 294, apt. 3.°; § 295, apt 4.°; apt. 5.°, 2; § 298, apt. 1.°; apt. 2.°, II; § 300, apartado 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.°, 1; apt. 2.°, 4 b; 4 c; 5, I; apartado 3.°, 1; 2; § 302, apt. 1.°, IV; § 303, apt. 1.°; § 304, apartado 9.°; § 305, apt. 1.°; § 306, apt. 3.°; § 308, apt. 2.°
- su historicidad, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.°, IV.
- Revolución, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2.
- Romanticismo, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 2; § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7; § 302, apt. 1.°, III; § 315, apt. 1.°, I.
- Sacerdocio VT, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.°, 1.
- Salvación, § 300, apt. 1.°, 7; apt. 2.°, 4; § 308, apt. 1.°, 1; apt. 3.°, 2.
- Salvadores míticos, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 3.°
- Sanción, § 297, 2 B; 5; § 301, sección 1.ª, apt. 5.°, 5; § 303, apt. 2.°, I; § 314.
- Santidad, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; § 299, apt. 2.°, 3; § 310, apartado 2.°, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 3.°, 1; § 308, apt. 3.°, 1; § 310, apartado 3.°, 7, IV; § 315, apt. 2.°, III.
- Santos, culto a los, § 299, apt. 2.°, 6; § 312, apt. 1.°, I.
- Satisfacción en representación, párrafo 307, apt. 2.°
- Scheol, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.°, 4 c; § 303, apt. 2.°, I; § 315, apt. 2.°, III.
- Secularización, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.°, 1-3; § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 2.
- Semejanza a Cristo, § 297, 5; 7; § 298, apt. 1.°; § 300, apt. 2.°, 3.
- Semejanza a Dios, § 293; § 301, sección 1.ª, apt. 2.°, 3, II; sec. 2.ª, apt. 1.°, 3; § 312, apt. 1.°, II; párrafo 315, apt. 1.°, I.
- Siervo de Dios, § 293 a, sec. 3.ª, apt. 4.°, 1.
- Símbolo de la fe de Clemente I, párrafo 303, apt. 1.°
- apostólico, § 297, 1; § 299, apartado 1.°, 1.
- atanasiano, § 294, apt. 1.°; párrafo 297, 1.
- de León IX, § 298, apt. 2.°, V, b.
- constantinopolitano, § 294, apt. 1.°
- ruceno, § 294, apt. 1.°
- ruceno-constantinopolitano, párrafo 299, apt. 1.°, 1.
- Simplicidad de Dios, § 310, apt. 3.°, 7, III; § 315, apt. 4.°
- Sincretismo, § 297, 1.
- Sin sentido, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 6; § 299, apt. 2.°, 7; § 300, apartado 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.°, 5, III; apt. 3.°, 1; sección 2.ª, apt. 2.°, 6; § 310, apartado 4.°, 2, I.
- Sociedad humana, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.°, 5; 6; sec. 3.ª, apt. 4.°, 4.
- Soledad humana, § 301, sec. 2.ª, apt. 2.°, 7; § 304, apt. 2.°, IV.
- Sufrimiento, § 293 a, sec. 2.ª, apartado 3.°; sec. 3.ª, apt. 4.°, 3; párrafo 300, apt. 1.°, 5; 6, X; apartado 2.°, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 4.°, 2; apt. 5.°, 5; sec. 2.ª, apt. 2.°, 2; 4; 5; § 304, apt. 2.°, II; apt. 4.°, II, 2; § 305, apt. 6.°, V; apt. 7.°; § 306, apt. 4.°; párrafo 307, apt. 2.°; § 310, apt. 2.°
- en representación, § 307, apt. 2.°
- Summa veritas*, § 310, apt. 4.°, I.
- Summun bonum*, § 310, apt. 2.°, apt. 4.°, 1.
- Superhombre, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 1; apt. 3.°, 3; § 296, apt. 3.°; § 301, sec. 1.ª, apt. 5.°, 5.
- Superstición, § 306, apt. 2.°
- Talmud, § 303, apt 2.°, I.
- Temporalidad, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 1.°, 2; apt. 3.°, 4; sec. 2.ª,

INDICE DE MATERIAS

- apt. 4.º; apt. 5.º, 1; § 297, 7; § 300, apt. 1.º, 7.
- Teología alejandrina, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 c.
- protestante, § 293 a, sec. 1.ª, apartado 3.º, 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 3; II, b; § 302, apt. 1.º, III; § 311, apt. 3.º
- romántica, § 315, apt. 1.º, I.
- Teoría del "interim", § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 c.
- del conocimiento, § 300, apartado 2.º, 1.
- Teosofía, § 301, sec. 1.ª, apt. 5.º, V.
- Testimonio de Cristo, § 293 a, sección 2.ª, apt. 4.º, 1; sec. 3.ª, apartado 4.º, 8; § 294, apt. 5.º; § 296, apt. 3.º; § 297, 1; § 299, apartado 2.º, 2.
- Tiempo, su esencia, § 293 a, sección 1.ª, apt. 2.º, 3.
- Thnetosiquitismo, § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 1, III; 4; § 302, apartado 1.º, III.
- Tótalitarismo, § 296, apt. 3.º
- Transmigración de las almas, § 293 a, sec. 1.ª, apt. 2.º, 2; 3; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 4 c; apt. 5.º, 5; § 302, apt. 1.º, III.
- Trascendencia de Dios, § 309, apartado 2.º, 3; § 310, apt. 3.º, 2; 3.
- Ultimo día, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 5.º, 1; sec. 3.ª, apt. 4.º, 8; § 294, apt. 3.º; § 295, apt. 6.º
- fin humano, § 300, apt. 1.º, 4.
- Unidad cuerpo-alma, § 297, 4; párrafo 299, 2; § 301, sec. 1.ª, apartado 5.º, 5.
- Unión de los bienaventurados entre sí, § 311, apts. 1.º-3.º
- de vivos y muertos, § 307; párrafo 311, apt. 5.º
- Verdades eternas, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 1.º; apt. 2.º, 1.
- Vestido paradisiaco, § 309, apt. 2.º, 3.
- de la gloria, § 309, apt. 2.º, 3.
- terreno, § 309, apt. 2.º, 3.
- Vida (cansancio de la), § 301, sección 1.ª, apt. 3.º, 2.
- (doctrina neotestamentaria de la), § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, 3, II, b.
- (filosofía de la), § 293 a, sec. 1.ª, apt. 1.º, 1; apt. 3.º, 4; § 301, sec. 1.ª, apt. 1.º, 2.
- (su intensidad en Dios), § 315, apt. 3.º, I.
- (hambre de), § 309, apt. 2.º, 3.
- (plenitud de), § 293 a, sec. 1.ª, apt. 3.º, 4; § 300, apt. 1.º, 6, X; § 301, sec. 1.ª, apt. 4.º, 2.
- (árbol de la), § 309, apt. 2.º, 3; apt. 3.º
- eterna, § 300, apt. 1.º, 6, VII; § 310, apt. 3.º, 4; § 314, apt. 1.º, III; § 315, apt. 2.º, III; apartado 3.º, I; apt. 5.º
- Vigilia, § 301, sec. 2.ª, apt. 1.º, 3; apt. 2.º, 3.
- Virginidad, § 295, apt. 5.º, 2; § 312, apt. 2.º, II.
- Visión de Dios, § 297, 5; § 298, apt. 1.º; § 301, sec. 1.ª, apt. 2.º, I, II; 2; 4 b; 5, II; § 301, apartado 1.º, III; apt. 2.º, I; § 303, apt. 2.º, II; § 306, apt. 1.º; párrafo 309, apt. 1.º; apt. 3.º; § 310, apt. 1.º; apt. 3.º, I; apt. 2.º; apartado 3.º; § 312, apt. 1.º, II; apartado 2.º, III; § 313; § 314, apt. 1.º, I, § 315, apt. 1.º, III; apt. 3.º, I; apt. 4.º; apt. 5.º
- (como acto espiritual), § 310, apt. 3.º, 4.
- (como proceso natural gracioso), § 310, apt. 3.º, 2.
- (en el AT), § 293 a, sec. 3.ª, apartado 4.º, 3.
- (su inmediatez), § 310, apt. 3.º, 3.
- (como acto de amor y de conocimiento), § 310, apt. 3.º, 5.
- Voluntad de pecado, § 304, apt. 5.
- divina, § 305, apt. 6.º, III.
- salvífica, § 293 a, sec. 2.ª, apt. 4.º, 2; § 297, 6; § 301, sec. 1.ª, apartado 2.º, 1, I; § 304, apt. 9.º

INDICE DE MATERIAS

- Vuelta de Cristo, § 293; § 293 a,
sec. 1.^a, apt. 2.^o; 3; sec. 2.^a, apar-
tado 5.^o; 3; sec. 3.^a, apt. 2.^o;
apt. 4.^o; 8; § 294; § 295; § 296.
— sus presagios, § 296.
- Vuelta de Cristo, su momento, pá-
rrafo 295, apt. 1.^o; apt 5.^o; 2.
— su repentinidad, § 295, apt. 1.^o
— su retraso, § 294, apt. 7.^o; § 295,
apt. 1.^o; IV; apt. 5.^o; 2.
Vuelta de Elías, § 296, apt. 2.^o

INDICE

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN ALEMANA	9
§ 293. EL LUGAR TEOLÓGICO DE LA ESCATOLOGÍA	15

PRIMERA PARTE

ESCATOLOGIA GENERAL

SECCION PRIMERA: LA CONSTITUCION FUNDAMENTAL—TEMPORAL E HISTORICA—DEL HOMBRE COMO CONDICION DEL FUTURO ULTIMO.

§ 293 a. LA TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD DEL HOMBRE Y LA REVELACION SALVADORA DE DIOS	21
APARTADO 1.º <i>Reflexión previa: Facticidad y concepto de la fundamental constitución histórico-temporal del hombre</i>	21
1. Autorrealización del hombre en la autotranscendencia.	21
2. Temporeidad y temporalidad del hombre	24
3. Historicidad del hombre	25
Apartado 2.º <i>La temporalidad e historicidad del hombre en el testimonio de la Revelación</i>	27
1. Reflexión previa	27
2. La representación hindú y griega	29
3. Doctrina de la Revelación	33

Apartado 3.° <i>De la historicidad del hombre en el pensamiento moderno</i>	40
1. La ilustración	41
2. La filosofía romántica	43
3. Nietzsche y Kierkegaard	44
4. Heidegger y Jaspers	47
5. Marx y Engels	50
6. Crítica	50

SECCION SEGUNDA: LA HISTORICIDAD DE LA REVELACION COMO CONDICION DE UN FUTURO ULTIMO

Apartado 1.° <i>Fundamento</i>	54
Apartado 2.° <i>La Revelación como proceso histórico en el AT</i>	59
1. Generalidades	59
2. Transcurso de la Revelación viejotestamentaria	62
Apartado 3.° <i>La Revelación como proceso histórico en el NT</i>	65
Apartado 4.° <i>Cristo, plenitud de los tiempos</i>	69
1. Cristo, meta de los tiempos	69
2. Cristo, contenido de los tiempos	76
Apartado 5.° <i>La Revelación neotestamentaria como promesa.</i>	78
1. El tiempo de Cristo, tiempo último	78
2. Carácter oculto de la Revelación de Cristo	79
3. La primera venida de Cristo como garantía y promesa de su vuelta	80

SECCION TERCERA: EL REINO DE DIOS COMO CONTENIDO Y SENTIDO DE LA REVELACION DIVINA

Apartado 1.° <i>Sentido último de la actividad divina</i>	83
Apartado 2.° <i>Concepto del Reino de Dios</i>	87
Apartado 3.° <i>El Reino de Dios en el AT</i>	89
Apartado 4.° <i>El Reino de Dios proclamado y erigido por Cristo</i>	100
1. Cristo como manifestación del Reino de Dios	100
2. Reino de Dios y Reino de Cristo	103
3. Derrota de los poderes antidivinos	105
4. El Reino de Dios en el Cosmos	109
5. Reino de Dios y salvación	111
6. Reino de Dios y Eucaristía	113
7. Reino de Dios y responsabilidad humana	114

INDICE

Págs.

8. Carácter escatológico del Reino de Dios	116
9. Doctrina de los Padres	122
10. Iglesia y Reino de Dios	123
§ 294. LA VUELTA DE CRISTO	124
Apartado 1.º <i>Doctrina de la Iglesia</i>	124
Apartado 2.º <i>Liturgia de la Iglesia</i>	125
Apartado 3.º <i>Importancia de la revelación de la vuelta de Cristo</i>	132
Apartado 4.º <i>Carácter público de la vuelta de Cristo</i> ...	134
Apartado 5.º <i>Explicación teológica de la vuelta de Cristo.</i>	135
Apartado 6.º <i>La vuelta como victoria</i>	137
Apartado 7.º <i>Esperanza en la vuelta como consuelo</i>	138
Apartado 8.º <i>La vuelta y la perseverancia</i>	140
Apartado 9.º <i>La esperanza escatológica, característica del cristiano</i>	141
Apartado 10.º <i>La vuelta de Cristo y el Espíritu Santo</i>	143
§ 295. TIEMPO DE LA VUELTA DE DIOS	143
Apartado 1.º <i>Sorpresa de la vuelta de Cristo</i>	144
Apartado 2.º <i>El escatologismo consecuente</i>	145
Apartado 3.º <i>Texto contra el escatologismo consecuente</i> ...	147
Apartado 4.º <i>El núcleo esencial de la revelación neotestamentaria como objeción contra el escatologismo</i>	148
Apartado 5.º <i>Textos escatológicos</i>	151
1. Los Sinópticos	151
2. Las Epístolas de los Apóstoles	157
Apartado 6.º <i>Crítica</i>	164
§ 296. PRESAGIOS DE LA VUELTA DE CRISTO	168
Apartado 1.º <i>Predicación del Evangelio en todo el mundo.</i>	168
Apartado 2.º <i>Conversión del pueblo elegido</i>	169
Apartado 3.º <i>La Gran Apostasía (El Anticristo)</i>	172
Apartado 4.º <i>Estado caótico del mundo</i>	188
Apartado 5.º <i>Importancia de los signos</i>	193
§ 297. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS: SU FACTICIDAD	194
1. La resurrección como verdad revelada	194
2. Testimonio de la Escritura	198
A. Antiguo Testamento	198
B. Nuevo Testamento	199

	<i>Págs.</i>
3. Testimonio de los Santos Padres	204
4. Testimonio de la Liturgia	205
5. Testimonio de la antropología y de la cristología ...	205
6. Resurrección y Espíritu Santo	211
7. Tomás de Aquino	212
§ 298. SIGNIFICACIÓN DE LA RESURRECCIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL CUERPO RESUCITADO	215
Apartado 1.º <i>Significación salvadora de la resurrección de los muertos</i>	215
Apartado 2.º <i>Las características del cuerpo resucitado</i> ...	217
I. La transformación en general	217
II. Cualidades del cuerpo glorioso	224
III. Resurrección como perfeccionamiento de la materia	226
IV. Tomás de Aquino	227
V. Identidad del cuerpo resucitado con el cuerpo terreno	231
a) Doctrina de la Iglesia	231
b) Explicación teológica	232
§ 299. EL JUICIO FINAL	235
Apartado 1.º <i>Hecho del Juicio</i>	235
1. Reflexión previa	235
2. Doctrina de la Iglesia	237
3. Testimonio de la escritura en el AT	237
4. Testimonio de la escritura en el NT	239
Apartado 2.º <i>Esencia del Juicio</i>	242
1. Apocalipsis de San Juan	242
2. El Juez	248
3. Medida del juicio	250
4. Efecto del juicio	252
5. Circunstancias del juicio	253
6. Objeto del juicio	253
7. Juicio de los pueblos	255
§ 300. PLENITUD TOTAL	256
Apartado 1.º <i>La nueva humanidad</i>	256
1. Su carácter cristológico	256
2. Testimonio de la Liturgia	258
3. Testimonio de los Padres y de los teólogos	260
4. El Espíritu Santo y la plenitud	265
5. La comunidad celestial como plenitud del Reino de Dios	267
6. La Ciudad de Dios como símbolo de la comunidad celestial	268

I. La Ciudad como símbolo	268
II. La Ciudad Santa de Jerusalén	269
III. La promesa hecha a Abraham	271
IV. La Jerusalén terrena, como antecumplimiento.	272
V. La Jerusalén terrena, como promesa real	273
VI. La Jerusalén celeste, presente y futura	274
VII. La ciudad como esposa	275
VIII. Sentido de la construcción de templos dentro de la historia	277
IX. Ausencia de templos en la ciudad celestial	279
X. Vida y alegría en la ciudad celestial	280
XI. Los pueblos en la ciudad celeste	284
XII. Grandeza y gloria de la ciudad celeste	285
7. ¿Anhelan los bienaventurados la resurrección de los muertos y plenitud en la comunidad?	287
Apartado 2.º <i>Cielo Nuevo y Tierra Nueva</i>	292
1. El hombre, señor de la creación	292
2. El hombre, destino de la creación	296
3. Cristo y la plenitud de la naturaleza	300
4. Transfiguración de la creación	307

SEGUNDA PARTE

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

§ 301. LA MUERTE	315
<i>Observación previa</i>	315

SECCION PRIMERA: ONTOLOGIA DE LA MUERTE

Apartado 1.º <i>El hecho de la muerte</i>	317
1. Doctrina de la Revelación	317
2. La mortalidad como determinación de la vida	319
3. La muerte como disposición de Dios	323
Apartado 2.º <i>Inmortalidad del alma</i>	323
1. Problemática	323
I. El alma espiritual como principio configurador del cuerpo	323
II. La muerte como disolución de la unidad del hombre	326
III. La herejía de Thnetopsiquitismo	329
2. Doctrina de la Iglesia	331
3. Testimonio de la Escritura	333
I. El Antiguo Testamento	334
II. El Nuevo Testamento	336
a) Los sinópticos	336

INDICE

	Págs.
b) San Pablo	338
c) Crítica final	342
4. Testimonio de los Padres	343
a) Vista panorámica	343
b) Doctrinas particulares	344
c) Resumen	351
5. Argumentos racionales	354
I. Espiritualidad y semejanza a Dios del alma	355
II. Objeto de la actividad espiritual	356
III. Insatisfacción de la vida terrena	358
IV. Desproporción entre virtud y éxito	359
V. Vacío de la historia humana	360
VI. Tomás de Aquino	360
6. Falsas doctrinas sobre la inmortalidad	361
I. Naturalismo	361
II. Poesía clásica	362
III. Filosofía idealista	364
IV. Filosofía existencial	365
Apartado 3.º <i>Fundamento y sentido de la muerte</i>	367
1. La revelación del fundamento y sentido de la muerte	367
2. Interpretación extrabíblica de la muerte	372
Apartado 4.º <i>La muerte como participación en la muerte de Cristo</i>	375
1. La muerte de Cristo	375
2. La muerte del cristiano como muerte en Cristo	378
Apartado 5.º <i>La muerte como fin definitivo de la peregrinación terrestre</i>	384
1. Sentido de la tesis	384
2. Doctrina de la Iglesia	386
3. Testimonio de la Escritura	387
4. Testimonio de los Padres	389
5. Doctrina de la metempsicosis	390
SECCION SEGUNDA: "ETHOS" DE LA MUERTE	
Apartado 1.º <i>El morir como acción</i>	393
1. Carácter personal de la muerte	393
2. La muerte como autorrealización	394
3. Posibilidades ético-religiosas del hombre en la muerte	395
Apartado 2.º <i>La actitud humana frente a la muerte en sus actos concretos</i>	399
1. Obediencia	399
2. Expiación y satisfacción	400
3. Penitencia	401
4. La muerte como amor	403

5. Preparación para la muerte	403
6. Angustia y confianza	404
7. Falsos intentos de seguridad	409
§ 302. EL JUICIO PARTICULAR	412
Apartado 1.º <i>El hecho del juicio</i>	412
I. Doctrina de la Iglesia	412
II. Prueba escriturística	413
III. Testimonio de los Padres	415
IV. Problemática del juicio particular	423
Apartado 2.º <i>Esencia del juicio particular</i>	424
I. Vista panorámica	424
II. Análisis	426
III. Cumplimiento del juicio	428
§ 303. EL INFIERNO. SU REALIDAD	429
Apartado 1.º <i>Doctrina de la Iglesia</i>	429
Apartado 2.º <i>Testimonio de la Escritura</i>	430
I. Antiguo Testamento	430
II. Nuevo Testamento	432
Apartado 3.º <i>Doctrina de los Padres</i>	435
§ 304. ESENCIA DEL INFIERNO	437
Apartado 1.º <i>El infierno y el pecado mortal</i>	437
I. El pecado	438
a) Generalidades	438
b) Desarrollo teológico	439
1. Contenido de la acción	439
2. Disposición de ánimo	442
II. El infierno como afirmación antidivina	443
Apartado 2.º <i>El infierno como lejanía de Dios</i>	446
I. El infierno como inacabamiento	446
II. El infierno como hastío	448
III. El infierno como desesperación	450
IV. El infierno como soledad	451
V. Participación del cuerpo en la condenación	452
Apartado 3.º <i>El infierno como pena de sentido y pena de daño</i>	453
Apartado 4.º <i>El fuego del infierno</i>	455
I. Generalidades	455
II. El fuego del infierno	456
1. El fuego como símbolo de la presen- cia divina	456
2. La palabra fuego como designación del juicio y del amor	457

INDICE

	Págs.
3. La realidad del fuego del infierno	457
4. Carácter del fuego del infierno	459
III. ¿Es el hombre su propio cautiverio?	463
Apartado 5.º <i>La eternidad del infierno</i>	466
Apartado 6.º <i>El infierno y Dios</i>	467
Apartado 7.º <i>Lugar del infierno</i>	470
Apartado 8.º <i>Diversidad de los castigos del infierno</i>	471
Apartado 9.º <i>Sentido salvador de la revelación del infierno.</i>	472
§ 305. LA PURIFICACIÓN DESPUÉS DE LA MUERTE. SU FACTICIDAD	473
<i>Observación previa</i>	473
Apartado 1.º <i>Doctrina de la Iglesia</i>	474
Apartado 2.º <i>Testimonio de la Escritura</i>	475
1. Antiguo Testamento	475
2. Nuevo Testamento	476
Apartado 3.º <i>Testimonio de los Padres</i>	477
Apartado 4.º <i>Testimonio de la Liturgia</i>	478
Apartado 5.º <i>Doctrina de la Iglesia Oriental</i>	479
Apartado 6.º <i>Reflexión teológica</i>	480
I. La concupiscencia como razón de continuos pecados.	480
II. Desconocimiento de la voluntad divina	482
III. Peligro de demasia	483
IV. Importancia histórico-psicológica de los pecados cometidos	485
V. Responsabilidad de los pecados ya perdonados	486
Apartado 7.º <i>Purgatorio y extremaunción</i>	489
§ 306. ESENCIA DEL PURGATORIO	490
Apartado 1.º <i>Fuentes de nuestro conocimiento</i>	490
Apartado 2.º <i>Lugar del purgatorio</i>	491
Apartado 3.º <i>"Poena sensu" y "poena damni"</i>	492
Apartado 4.º <i>Dolor y alegría</i>	494
Apartado 5.º <i>Objeto de la purificación</i>	495
Apartado 6.º <i>La purificación como satisfacción</i>	500
Apartado 7.º <i>Duración del purgatorio</i>	502
§ 307. UNIÓN DE LOS VIVOS CON LOS MUERTOS EN EL PROCESO DE PURIFICACIÓN	502
Apartado 1.º <i>El hecho</i>	502

	Apartado 2.° <i>Modo de la ayuda</i>	504
	Apartado 3.° <i>Ayuda de los difuntos a los vivos</i>	507
§ 308.	EL CIELO COMO PLENITUD DEL REINO DE DIOS EN EL HOMBRE ...	508
	<i>Observación previa</i>	508
	Apartado 1.° <i>Concepto de cielo</i>	508
	1. El cielo como bóveda del firmamento	508
	2. El cielo como morada de Dios	509
	3. El cielo espacial como símbolo de Dios	509
	Apartado 2.° <i>El cielo como lugar y como forma de vida.</i>	513
	Apartado 3.° <i>El cielo como plenitud de la gracia</i>	516
	1. Carácter oculto de la gracia	516
	2. Relación y diferencia entre el cielo y la vida de gracia en la tierra	517
	Apartado 4.° <i>El cielo y la Resurrección</i>	518
§ 309.	EL CIELO EN CUANTO VIDA CON CRISTO	519
	Apartado 1.° <i>Importancia de la unión con Cristo</i>	519
	Apartado 2.° <i>Testimonio de la Escritura</i>	520
	1. Visión de conjunto	520
	2. Particularidades	521
	3. El cielo como configuración con Cristo	529
	Apartado 3.° <i>Testimonio de los Padres</i>	530
	Apartado 4.° <i>Diferencia de rango entre Cristo y el hombre glorificado</i>	530
	Apartado 5.° <i>Cristo como mediador</i>	532
§ 310.	EL CIELO, CONTEMPLACIÓN INMEDIATA DE DIOS	534
	Apartado 1.° <i>El cielo como banquete</i>	534
	Apartado 2.° <i>El cielo como unión con Dios</i>	535
	Apartado 3.° <i>El cielo como contemplación de Dios</i>	537
	1. Doctrina de la Iglesia	537
	2. Imposibilidad de contemplar a Dios naturalmente ...	537
	3. Testimonio de la Escritura	540
	4. Proceso de la contemplación de Dios	541
	5. La visión beatífica ¿es acto del entendimiento o del amor?	543
	6. El "lumen Glorificac"	544
	7. Objeto de la visión beatífica	545
	I. Vista panorámica	545
	II. Presentimiento terreno	546

III. Belleza creada y divina	546
IV. Armónica plenitud en Dios	548
Apartado 4.º <i>El cielo como diálogo</i>	552
1. Intercambio con Dios	552
2. Participación en el intercambio vital de las personas divinas	553
I. El intercambio vital en Dios	553
II. El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas	557
Apartado 5.º <i>El cielo como adoración</i>	558
1. Dios es misterio incluso para los bienaventurados ...	558
2. Bienaventuranza y misterio	559
3. Bienaventuranza y adoración	560
4. Liturgia celestial	560
5. Participación en el himno de alabanza de los ángeles.	562
6. Testimonio de los Padres	564
7. La adoración celeste como plenitud de la vida	565
§ 311. LA UNIDAD DE LOS BIENAVENTURADOS ENTRE SÍ	566
Apartado 1.º <i>Escritura y Santos Padres</i>	566
Apartado 2.º <i>La unión celestial como plenitud de la terrena.</i>	568
Apartado 3.º <i>El cielo como reencuentro</i>	571
Apartado 4.º <i>El cielo como autoconservación y entrega de sí</i>	572
Apartado 5.º <i>Unión de los bienaventurados con los hom- bres de esta tierra</i>	573
§ 312. ORDEN EN LA VIDA CELESTIAL	574
Apartado 1.º <i>Su facticidad</i>	574
I. Doctrina de la Iglesia	574
II. Escritura y Santos Padres	575
Apartado 2.º <i>Sentido de la jerarquía celestial</i>	577
I. Grados de rango y orden en el cielo	577
II. Revelación del verdadero orden de valores	578
III. Estados especiales	578
§ 313. EL CIELO, POSESIÓN BEATÍFICA DE LA REALIDAD DISTINTA DE DIOS.	579
§ 314. EL CIELO COMO GRACIA Y RECOMPENSA	581
Apartado 1.º <i>Hecho y sentido de la recompensa celestial</i> ...	581
I. Antiguo Testamento	581
II. Nuevo Testamento	582
III. Testimonio de los Padres	587

	<i>Págs.</i>
Apartado 2.º <i>Esencia de la recompensa celestial</i>	587
Apartado 3.º <i>Gratuidad y sobreabundancia de la recompensa celestial</i>	588
Apartado 4.º <i>Esperanza de la recompensa celestial y pureza de la intención moral</i>	590
§ 315. EL CIELO COMO PLENITUD DEL ANHELO HUMANO DE LA VIDA Y COMO FELICIDAD ETERNA	592
Apartado 1.º <i>Ordenación del hombre a Dios</i>	592
I. Generalidades	592
II. Ordenación al Dios trinitario	594
III. Ordenación natural y sobrenatural a Dios	595
Apartado 2.º <i>El cielo como bienaventuranza</i>	598
I. La alegría terrena como precursora de la bienaventuranza celestial y la bienaventuranza celestial como plenitud de la alegría terrena	598
II. Doctrina de la Iglesia: Facticidad y sentido de la bienaventuranza	600
III. Testimonio de la Escritura	601
Apartado 3.º <i>Actividad y descanso</i>	606
I. Suprema actividad	606
II. Eterno descanso	608
Apartado 4.º <i>¿Hay progreso en la bienaventuranza celestial?</i>	610
Apartado 5.º <i>Infinidad del Cielo</i>	613
BIBLIOGRAFÍA	619
INDICE DE AUTORES	637
INDICE DE MATERIAS	647