RESÚMENES DE FE CRISTIANA

LA FE DE LA IGLESIA EN 40 TEMAS

Resúmenes de fe cristiana

Versión revisada a fecha
6 de octubre de 2011

© 2011 Oficina de Información
del Opus Dei en España

www.opusdei.es

Índice de temas

Índice detallado.

Presentación.

1. La existencia de Dios.

2. La Revelación.

3. La fe sobrenatural.

4. La naturaleza de Dios y su obrar.

5. La Santísima Trinidad.

6. La Creación.

7. La elevación sobrenatural y el pecado original.

8. Jesucristo, Dios y Hombre verdadero.

9. La Encarnación.

10. La Pasión y Muerte en la Cruz.

11. Resurrección, Ascensión y Segunda venida de Jesucristo.

12. Creo en el Espíritu Santo. Creo en la Santa Iglesia católica.

13. Creo en la Comunión de los santos y en el perdón de los pecados.

14. Historia de la Iglesia.

15. La Iglesia y el Estado.

16. Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna.

17. La liturgia y los sacramentos en general.

18. El bautismo y la confirmación.

19. La Eucaristía (I).

20. La Eucaristía (II).

21. La Eucaristía (III).

22. La penitencia (I).

23. La penitencia (II).

24. La unción de los enfermos.

25. Orden sagrado.

26. El matrimonio.
27. La libertad, la ley y la conciencia.
28. La moralidad de los actos humanos.
29. La gracia y las virtudes.
30. La persona y la sociedad.
31. El pecado personal.
32. El Decálogo. El primer mandamiento.
33. El segundo y el tercer mandamiento del Decálogo.
34. El cuarto mandamiento del Decálogo: honrar padre y madre.
35. El quinto mandamiento del Decálogo.
36. El sexto mandamiento del Decálogo.
37. El séptimo mandamiento del decálogo.
38. El octavo mandamiento del Decálogo.
39. El noveno y el décimo mandamientos del Decálogo.
40. La oración.
41. Padre nuestro, que estás en el Cielo.
Compartir...

Índice detallado

Índice de temas

Presentación

1. La existencia de Dios 1. La dimensión religiosa del ser humano 2. De las criaturas materiales a Dios 3. El espíritu humano manifiesta a Dios 4. La negación de Dios: las causas del ateísmo 5. El agnosticismo y la indiferencia religiosa 6. El pluralismo religioso: hay un único y verdadero Dios, que se ha revelado en Jesucristo

2. La Revelación 1. Dios se revela a los hombres 2. La Sagrada Escritura, testimonio de la Revelación 3. La Revelación como historia de la salvación culminada en Cristo 4. La transmisión de la Revelación divina 5. El Magisterio de la Iglesia, custodio e intérprete autorizado de la Revelación 6. La inmutabilidad del depósito de la Revelación

3. La fe sobrenatural 1. Noción y objeto de la fe 2. Características de la fe 3. Los motivos de credibilidad 4. El conocimiento de fe 5. Coherencia entre fe y vida

4. La naturaleza de Dios y su obrar 1. ¿Quién es Dios? 2. ¿Cómo es Dios? 3. ¿Cómo conocemos a Dios?

5. La Santísima Trinidad 1. La revelación del Dios uno y trino 2. Dios en su vida íntima 3. Nuestra vida en Dios

6. La Creación Introducción 1. El acto creador 1.1. «La creación es obra común de la Santísima Trinidad» (Catecismo, 292) 1.2. «El mundo ha sido creado para la gloria de Dios» (Concilio Vaticano I) 1.3. Conservación y providencia. El mal 1.4. Creación y salvación 2. La realidad creada 2.1. El mundo espiritual: los ángeles 2.2. El mundo material 2.3. El hombre 3. Algunas consecuencias prácticas de la verdad sobre la creación

7. La elevación sobrenatural y el pecado original 1. La elevación sobrenatural 2. El pecado original 3. Algunas consecuencias prácticas

8. Jesucristo, Dios y Hombre verdadero 1. La Encarnación del Verbo 2. Jesucristo, Dios y hombre verdadero 3. La unión hipostática 4. La Humanidad Santísima de Jesucristo

9. La Encarnación 1. La obra de la Encarnación 2. La Virgen María, Madre de Dios 3. Figuras y profecías de la Encarnación 4. Los nombres

de Cristo 5. Cristo es el único Mediador perfecto entre Dios y los hombres. Es Maestro, Sacerdote y Rey 6. Toda la vida de Cristo es redentora

10. La Pasión y Muerte en la Cruz 1. El sentido general de la Cruz de Cristo 1.1. Algunas premisas 1.2. Aplicación al misterio de la Cruz 2. La Cruz revela la misericordia y la justicia de Dios en Jesucristo 3. La Cruz en su realización histórica 4. Sacrificio y Redención 5. Los efectos de la Cruz 6. Corredimir con Cristo

11. Resurrección, Ascensión y Segunda venida de Jesucristo 1. Cristo fue sepultado y descendió a los infiernos 2. Sentido general de la glorificación de Cristo 3. La Resurrección de Jesucristo 4. La exaltación gloriosa de Cristo: «Subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso» 5. La segunda venida del Señor: «Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos»

12. Creo en el Espíritu Santo. Creo en la Santa Iglesia católica 1. Creo en el Espíritu Santo 1.1. La Tercera Persona de la Santísima Trinidad 1.2. La Misión del Espíritu Santo 1.3. ¿Cómo actúan Cristo y el Espíritu Santo en la Iglesia? 2. Creo en la Santa Iglesia Católica 2.1. La revelación de la Iglesia 2.2. La misión de la Iglesia 2.3. Las propiedades de la Iglesia: una, santa, católica, apostólica

13. Creo en la Comunión de los santos y en el perdón de los pecados 1. La comunión de los Santos 1.1. La Iglesia es comunión y sociedad. Los fieles: jerarquía, laicos y vida consagrada 2. Creo en el perdón de los pecados

14. Historia de la Iglesia 1. La Iglesia en la historia 2. La Antigüedad Cristiana (hasta el 476, año de la caída del Imperio Romano de Occidente) 3. El Medioevo (hasta 1492, año de la llegada de Cristóbal Colón a América) 4. La Edad Moderna (hasta 1789, año del inicio de la Revolución Francesa) 5. La Edad Contemporánea (a partir de 1789)

15. La Iglesia y el Estado 1. La misión de la Iglesia en el mundo 2. Relación entre la Iglesia y el Estado a) Los valores morales deben informar la vida política b) La Iglesia y el Estado se diferencian por su naturaleza y por sus fines c) Colaboración entre la Iglesia y el Estado 3. Régimen sobre las cuestiones mixtas 4. Laicidad y laicismo 5. El pluralismo social de los católicos

16. Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna 1. La resurrección de la carne 2. El sentido cristiano de la muerte 3. La vida eterna en comunión íntima con Dios 4. El infierno como rechazo definitivo

de Dios 5. La purificación necesaria para el encuentro con Dios 6. Los niños que mueren sin el Bautismo

17. La liturgia y los sacramentos en general 1. El Misterio pascual: Misterio vivo y vivificante 2. El Misterio pascual en el tiempo de la Iglesia: liturgia y sacramentos 2.1. Los sacramentos: naturaleza, origen y número 2.2. Efectos y necesidad de los sacramentos 2.3. Eficacia de los sacramentos 3. La Liturgia

18. El bautismo y la confirmación BAUTISMO: 1. Fundamentos bíblicos e institución 2. La justificación y los efectos del bautismo 3. Necesidad 4. Celebración litúrgica 5. Ministro y sujeto CONFIRMACIÓN: 1. Fundamentos bíblicos e históricos 2. Significación litúrgica y efectos sacramentales 3. Ministro y sujeto

19. La Eucaristía (I) 1. Naturaleza sacramental de la Santísima Eucaristía 1.1. ¿Qué es la Eucaristía? 1.2. Los nombres con los que se designa este sacramento 1.3. La Eucaristía en el orden sacramental de la Iglesia 2. La promesa de la Eucaristía y su institución por Jesucristo 2.1. La promesa 2.2. La institución y su contexto pascual 2.3. Significado y contenido del mandato del Señor 3. La celebración litúrgica de la Eucaristía 3.1. La estructura fundamental de la celebración

20. La Eucaristía (II) 1. La dimensión sacrificial de la Santa Misa 1.1. ¿En qué sentido la Santa Misa es sacrificio? 1.2. La Eucaristía, presencia sacramental del sacrificio redentor de Jesucristo 1.3. La Eucaristía, sacrificio de Cristo y de la Iglesia 2. Fines y frutos de la Santa Misa

21. La Eucaristía (III) 1. La presencia real eucarística 2. La transubstanciación 3. Propiedades de la presencia eucarística 4. El culto a la Eucaristía 5. La Eucaristía, Banquete Pascual de la Iglesia 5.1. ¿Por qué la Eucaristía es el Banquete Pascual de la Iglesia? 5.2. Celebración de la Eucaristía y Comunión con Cristo 5.3. Necesidad de la Sagrada Comunión 5.4. Ministro de la Sagrada Comunión 5.5. Disposiciones para recibir la Sagrada Comunión 5.6. Edad y preparación para recibir la primera Comunión 5.7. Efectos de la Sagrada Comunión

22. La penitencia (I) 1. La lucha contra el pecado después del Bautismo 1.1. Necesidad de la conversión 1.2. La penitencia interior 1.3. Diversas formas de penitencia en la vida cristiana 2. El sacramento de la Penitencia y Reconciliación 2.1. Cristo instituyó este sacramento 2.2. Nombres de este sacramento 2.3. Sacramento de la Reconciliación con Dios y con la Iglesia 2.4. La estructura fundamental de la Penitencia 3. Los actos del penitente 3.1. La contrición 3.2. La confesión de los pecados 3.3. La

satisfacción

23. La penitencia (II) 1. Los actos del ministro del sacramento 1.1. Quién es el ministro y cuál es su tarea 1.2. La absolución sacramental 2. Los efectos del sacramento de la Penitencia 3. Necesidad y utilidad de la Penitencia 3.1. Necesidad para el perdón de los pecados graves 3.2. Utilidad de la Confesión frecuente 4. La celebración del sacramento de la Penitencia 5. Las indulgencias

24. La unción de los enfermos 1. La Unción de los enfermos, sacramento de salvación y de curación 2. La estructura del signo sacramental y la celebración del sacramento 3. Ministro de la Unción de enfermos 4. Sujeto de la Unción de los enfermos 5. Necesidad de este sacramento 6. Efectos de la Unción de enfermos

25. Orden sagrado 1. El sacerdocio de Cristo 2. El sacerdocio en los apóstoles y en la sucesión apostólica 2.1. Liturgia de ordenación 2.2. Naturaleza y efectos del orden recibido 2.3. Los grados del orden sagrado 3. Ministro y sujeto

26. El matrimonio 1. El designio divino sobre el matrimonio 2. La celebración del matrimonio 3. Propiedades esenciales del matrimonio 4. La paternidad responsable 5. El matrimonio y la familia

27. La libertad, la ley y la conciencia 1. La libertad de los hijos de Dios 2. La ley moral natural 3. La ley divino-positiva 4. Las leyes civiles 5. Las leyes eclesiásticas y los mandamientos de la Iglesia 6. La libertad y la ley 7. La conciencia moral 8. La formación de la conciencia

28. La moralidad de los actos humanos 1. Moralidad de los actos humanos 2. El objeto moral 3. La intención 4. Las circunstancias 5. Las acciones indirectamente voluntarias 6. La responsabilidad 7. El mérito

29. La gracia y las virtudes 1. La gracia 2. La justificación 3. La santificación 4. Las virtudes teologales 5. Las virtudes humanas 6. Las virtudes y la gracia. Las virtudes cristianas 7. Los dones y frutos del Espíritu Santo 8. Influencia de las pasiones en la vida moral

30. La persona y la sociedad 1. La sociabilidad humana 2. La sociedad 3. La autoridad13 4. El bien común 5. Sociedad y dimensión trascendente de la persona 6. Participación de los católicos en la vida pública

31. El pecado personal 1. El pecado personal: ofensa a Dios, desobediencia a la ley divina 2. Pecado mortal y pecado venial

2.1. Efectos del pecado mortal 2.2. Efectos del pecado venial 2.3. La opción fundamental 2.4. Otras divisiones 3. La proliferación del pecado 4. Las tentaciones

32. El Decálogo. El primer mandamiento 1. Los Diez mandamientos o Decálogo 2. El primer mandamiento 3. La fe y la esperanza en Dios 4. Amor a los demás por amor a Dios 5. El amor a uno mismo por amor a Dios

33. El segundo y el tercer mandamiento del Decálogo 1. El segundo mandamiento 1.1. El nombre de Dios 1.2. Honrar el nombre de Dios 1.3. El nombre del cristiano 2. El tercer mandamiento del Decálogo 2.1. El domingo o día del Señor 2.2. La participación en la Santa Misa el domingo 2.3. El domingo, día de descanso 2.4. El culto público y el derecho civil a la libertad religiosa

34. El cuarto mandamiento del Decálogo: honrar padre y madre 1. Diferencia entre los tres primeros mandamientos del Decálogo y los siete siguientes 2. Significado y extensión del cuarto mandamiento 3. Deberes de los hijos con los padres 4. Deberes de los padres 5. Deberes con los que gobiernan la Iglesia 6. Deberes con la autoridad civil 7. Deberes de las autoridades civiles

35. El quinto mandamiento del Decálogo 1. “No matarás” 2. Plenitud de este mandamiento 3. El respeto de la vida humana 3.1. El homicidio voluntario 3.2. El aborto 3.3. La eutanasia 3.4. El suicidio 3.5. La legítima defensa 3.6. La pena de muerte 4. El respeto de la dignidad de las personas 4.1. El respeto al alma del prójimo: el escándalo 4.2. El respeto a la salud del cuerpo 4.3. El trasplante de órganos 4.4. El respeto a la libertad física y a la integridad corporal 4.5. El respeto a los muertos 5. La defensa de la paz

36. El sexto mandamiento del Decálogo 1. Hombre y mujer los creó 2. La vocación a la castidad 3. La educación a la castidad 4. La castidad en el matrimonio 5. La castidad en el celibato 6. Pecados contra la castidad

37. El séptimo mandamiento del decálogo 1. El destino universal y la propiedad privada de los bienes 2. El uso de los bienes: templanza, justicia y solidaridad 3. El respeto de los bienes ajenos 4. La doctrina social de la Iglesia 5. Actividad económica y justicia social 6. Justicia y caridad

38. El octavo mandamiento del Decálogo 1. Vivir en la verdad

2. Verdad y caridad 3. Dar testimonio de la verdad 4. Las ofensas a la verdad 5. El respeto de la intimidad

39. El noveno y el décimo mandamientos del Decálogo 1. Los pecados internos 2. La purificación del corazón 3. El combate por la pureza 4. La pobreza del corazón

40. La oración 1. Qué es la oración 2. Contenidos de la oración
3. Expresiones o formas de la oración 4. Condiciones y características de la oración

41. Padre nuestro, que estás en el Cielo 1. Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre 2. Filiación divina y fraternidad cristiana
3. El sentido de la filiación divina como fundamento de la vida espiritual
4. Las siete peticiones del Padre Nuestro

Compartir...

Presentación

Todos los bautizados están llamados a *testificar cómo la fe cristiana — más o menos conscientemente percibida e invocada por todos — constituye la única respuesta plenamente válida a los problemas y expectativas que la vida plantea a cada hombre y a cada sociedad* (Beato Juan Pablo II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 34). Esta tarea requiere estudiar, asimilar y pensar el mensaje del Evangelio, para que Cristo plasme su Vida en nuestra existencia. De este modo, los cristianos seremos testigos suyos — *alter Christus, ipse Christus* — en la vida familiar, en el trabajo cotidiano y en los distintos ámbitos de la sociedad, cumpliendo aquella recomendación del apóstol Pedro: *glorificad a Cristo Señor en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida* (1 *Pe* 3, 15).

Para ayudar a la profundización del mensaje evangélico, se ha elaborado esta colección de *Resúmenes de fe cristiana*. Son textos breves, preparados por teólogos y canonistas — muchos de ellos profesores de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) —, que ofrecen una exposición sintética de las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Su interés, por tanto, es primordialmente catequético. De ahí que la fuente principal sea el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio*, con las oportunas llamadas a la Sagrada Escritura, a los Padres de la Iglesia y al Magisterio.

Constituye además un particular punto de referencia la predicación de San Josemaría Escrivá de Balaguer, maestro de espiritualidad laical e inspirador de una comprensión teológica para la existencia cotidiana.

Esperamos que esta serie de artículos pueda ser de utilidad tanto para el estudio personal como en grupos, de modo que cada uno valore más el precioso don de la fe, lo acreciente en su alma y lo difunda entre sus hermanos los hombres: *¡Qué hermosa es nuestra Fe Católica! — Da la solución a todas nuestras ansiedades, y aquieta el entendimiento y llena de esperanza el corazón* (San Josemaría, *Camino*, n. 582).

José Manuel Martín (ed.)

ÍNDICE DE TEMAS

TEMA 1

La existencia de Dios

La dimensión religiosa caracteriza al ser humano. Purificadas de la superstición, las expresiones de la religiosidad humana manifiestan que existe un Dios creador.

1. La dimensión religiosa del ser humano

La dimensión religiosa caracteriza al ser humano desde sus orígenes. Purificados de la superstición, debida en definitiva a la ignorancia y el pecado, las expresiones de la religiosidad humana manifiestan la convicción de que existe un Dios creador, del cual dependen el mundo y nuestra existencia personal. Si es verdad que el politeísmo ha acompañado muchas fases de la historia humana, también es verdad que la dimensión más profunda de la religiosidad humana y de la sabiduría filosófica han buscado la justificación radical del mundo y de la vida humana en un único Dios, fundamento de la realidad y cumplimiento de nuestra aspiración a la felicidad (cfr. *Catecismo*, 28) [1].

A pesar de su diversidad, las expresiones artísticas, filosóficas, literarias, etc. presentes en la cultura de los pueblos, a todas les acomuna la reflexión sobre Dios y sobre los temas centrales de la existencia humana: la vida y la muerte, el bien y el mal, el destino último y el sentido de todas las cosas [2]. Como estas manifestaciones del espíritu humano testimonian a lo largo de la historia, se puede decir que la referencia a Dios pertenece a la cultura humana y constituye una dimensión esencial de la sociedad y de los hombres. La libertad religiosa representa, por tanto, el primero de los derechos, y la búsqueda de Dios, el primero de los deberes: todos los hombres «por su misma naturaleza y por obligación moral están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida» [3]. La negación de Dios y el intento de excluirlo de la cultura y de la vida social y civil son fenómenos relativamente recientes, limitados a algunas áreas del mundo occidental. El hecho de que los grandes interrogantes religiosos y existenciales permanezcan invariables en el tiempo [4] desmiente la idea de que la religión esté circunscrita a una fase “infantil” de la historia humana, destinada a desaparecer con el progreso del conocimiento.

El cristianismo asume cuanto hay de bueno en la investigación y en la adoración de Dios manifestadas históricamente por la religiosidad humana, desvelando, sin embargo, su verdadero significado, el de un camino hacia el único y verdadero Dios que se ha revelado en la historia de la salvación

entregada al pueblo de Israel y que ha venido a nuestro encuentro haciéndose hombre en Jesucristo, Verbo Encarnado [5].

2. De las criaturas materiales a Dios

El intelecto humano puede conocer la existencia de Dios acercándose a Él a través de un camino que tiene como punto de partida el mundo creado y que posee dos itinerarios, las criaturas materiales y la persona humana. Aunque este camino haya sido desarrollado especialmente por autores cristianos, los itinerarios que partiendo de la naturaleza y de las actividades del espíritu humano llevan hasta Dios, han sido expuestos y recorridos por muchos filósofos y pensadores de diversas épocas y culturas.

Las vías hacia la existencia de Dios también se llaman "pruebas", no en el sentido que la ciencia matemática o natural da a este término, sino en cuanto argumentos filosóficos convergentes y convincentes, que el sujeto comprende con mayor o menor profundidad dependiendo de su formación específica (cfr. *Catecismo*, 31). Que las pruebas de la existencia de Dios no puedan entenderse en el mismo sentido de las pruebas utilizadas por las ciencias experimentales se deduce con claridad del hecho que Dios no es objeto de nuestro conocimiento empírico.

Cada vía hacia la existencia de Dios alcanza solamente un aspecto concreto o dimensión de la realidad absoluta de Dios, el del específico contexto filosófico en el cual la vía se desarrolla: «partiendo del movimiento y del devenir, de la contingencia, del orden y de la belleza del mundo se puede llegar a conocer a Dios como origen y fin del universo» (*Catecismo*, 32). La riqueza y la inconmensurabilidad de Dios son tales que ninguna de estas vías por sí misma puede llegar a una imagen completa y personal de Dios, sino solamente a alguna faceta de ella: existencia, inteligencia, providencia, etc.

Entre las llamadas vías cosmológicas, unas de las más conocidas son las célebres "cinco vías" elaboradas por Santo Tomás de Aquino, que recogen en buena medida las reflexiones de filósofos anteriores a él; para su comprensión se precisa conocer algunos elementos de metafísica [6]. Las primeras dos vías proponen la idea de que las cadenas causales (paso de la potencia al acto, paso de la causa eficiente al efecto) que observamos en la naturaleza no pueden proseguir en el pasado hasta el infinito, sino que deben apoyarse en un primer motor y sobre una primera causa; la tercera, partiendo de la observación de la contingencia y limitación de los entes naturales, deduce que su causa debe ser un Ente incondicionado y necesario; la cuarta, considerando los grados de perfección participada que se encuentran en las cosas, deduce la existencia de una fuente para todas

estas perfecciones; la quinta vía, observando el orden y el finalismo presentes en el mundo, consecuencia de la especificidad y estabilidad de sus leyes, deduce la existencia de una inteligencia ordenadora que sea también causa final de todo.

Estos y otros itinerarios análogos han sido propuestos por diversos autores con diversos lenguajes y distintas formas, hasta nuestros días. Por tanto, mantienen su actualidad, aunque para comprenderlos es necesario partir de un conocimiento de las cosas basado en el realismo (en contraposición a formas de pensamiento ideológico), y que no reduzcan el conocimiento de la realidad solamente al plano empírico experimental (evitando el reduccionismo ontológico), así que el pensamiento humano pueda, en definitiva, ascender de los efectos visibles a las causas invisibles (afirmación del pensamiento metafísico).

El conocimiento de Dios es también accesible al sentido común, es decir, al pensamiento filosófico espontáneo que ejercita todo ser humano, como resultado de la experiencia existencial de cada uno: la maravilla ante la belleza y el orden de la naturaleza, la gratitud por el don gratuito de la vida, el fundamento y la razón del bien y del amor. Este tipo de conocimiento también es importante para captar *a qué* sujeto se refieren las pruebas filosóficas de la existencia de Dios: Santo Tomás, por ejemplo, termina sus cinco vías uniéndolas con la afirmación: "y esto es a lo que todos llaman Dios".

El testimonio de la Sagrada Escritura (cfr. *Sb* 13, 1-9; *Rm* 1, 18-20; *Hch* 17, 22-27) y las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia confirman que el intelecto humano puede llegar, hasta el conocimiento de la existencia del Dios creador, partiendo de las criaturas [7] (cfr. *Catecismo*, 36-38). Al mismo tiempo, ya sea la Escritura, ya sea el Magisterio, advierten que el pecado y las malas disposiciones morales pueden hacer más difícil este reconocimiento.

3. El espíritu humano manifiesta a Dios

El ser humano percibe su singularidad y preeminencia sobre el resto de la naturaleza. Aunque comparte muchos aspectos de su vida biológica con otras especies animales, se reconoce único en su fenomenología: reflexiona sobre sí mismo, es capaz de progreso cultural y técnico, percibe la moralidad de las propias acciones, trasciende con su conocimiento y su voluntad, pero sobre todo con su libertad, el resto del cosmos material [8]. En definitiva, el ser humano es sujeto de una vida espiritual que trasciende la materia de la cual, sin embargo depende [9]. Desde los orígenes, la cultura y la religiosidad de los pueblos han explicado esta trascendencia del ser humano

afirmando su dependencia de Dios, del cual la vida humana contiene un reflejo. En sintonía con este común sentir de la razón, la Revelación judeo-cristiana enseña que el ser del hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. *Gn* 1, 26-28).

La persona humana está ella misma en camino hacia Dios. Existen itinerarios que conducen a Dios partiendo de la propia experiencia existencial: «Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración al infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En estas aperturas, percibe signos de su alma espiritual» (*Catecismo*, 33).

La presencia de una conciencia moral que aprueba el bien que hacemos y censura el mal que realizamos o querríamos realizar, lleva a reconocer un Sumo bien al cual estamos llamados a conformarnos, del cual nuestra conciencia es como su mensajero. Partiendo de la experiencia de la conciencia humana y sin conocer la Revelación bíblica, varios pensadores desarrollaron desde la antigüedad una reflexión sobre la dimensión ética del obrar humano, reflexión de la que es capaz todo hombre en cuanto creado a imagen de Dios.

Junto a la propia conciencia, el ser humano reconoce su personal libertad, como condición del propio actuar moral. En ese reconocerse libre, la persona humana lee en sí la correspondiente responsabilidad de las propias acciones y la existencia de Alguien ante el cual ser responsable; este Alguien debe ser mayor que la naturaleza material, y no inferior sino mayor que nuestros semejantes, también llamados a ser responsables como nosotros. La existencia de la libertad y de la responsabilidad humanas conducen a la existencia de un Dios garante del bien y del mal, Creador, legislador y remunerador.

En el contexto cultural actual se niega frecuentemente la verdad de la libertad humana, reduciendo la persona a un animal un poco más desarrollado, pero cuyo actuar estaría regulado fundamentalmente por pulsiones necesarias; o identifican la sede de la vida espiritual (mente, conciencia, alma) con la corporeidad de los órganos cerebral y de los procesos neurofisiológicos, negando así la existencia de la moralidad del hombre. A esta visión se puede responder con argumentos que demuestran, en el plano de la razón y de la fenomenología humana, la auto-trascendencia de la persona, el libre arbitrio que obra también en las elecciones condicionadas por la naturaleza, y la imposibilidad de reducir la mente al cerebro.

También en la presencia del mal y de la injusticia en el mundo, muchos ven hoy en día una prueba de la no-existencia de Dios, porque si existiera,

no lo permitiría. En realidad, esta desazón y este interrogante son también "vías" hacia Dios. La persona, en efecto, percibe el mal y la injusticia como privaciones, como situaciones dolorosas no debidas, que reclaman un bien y una justicia a la que se aspira. Pues si la estructura más íntima de nuestro ser no aspirase al bien, no veríamos en el mal un daño y una privación.

En el ser humano existe un deseo natural de verdad, de bien y de felicidad, que son manifestaciones de nuestra aspiración natural de ver a Dios. Si tal pretensión quedase frustrada, la criatura humana quedaría convertida en un ser existencialmente contradictorio, ya que estas aspiraciones constituyen el núcleo más profundo de la vida espiritual y de la dignidad de la persona. Su presencia en lo más profundo del corazón muestran la existencia de un Creador que nos llama hacia sí a través de la esperanza en Él. Si las vías "cosmológicas" no aseguran la posibilidad de llegar a Dios en cuanto ser personal, las vías "antropológicas", que parten del hombre y de sus deseos naturales, dejan entrever que el Dios del cual reconocemos nuestra dependencia, debe ser una persona capaz de amar, un ser personal ante criaturas personales.

La sagrada Escritura contiene enseñanzas explícitas sobre la existencia de una ley moral inscrita por Dios en el corazón del hombre (cfr. *Sir* 15, 11-20; *Sal* 19; *Rm* 2, 12-16). La filosofía de inspiración cristiana la ha denominado "ley moral natural", accesible a los hombres de toda época y cultura, aunque su reconocimiento, como en el caso de la existencia de Dios, puede quedar en oscuridad por el pecado. El Magisterio de la Iglesia ha subrayado repetidamente la existencia de la conciencia humana y de la libertad como vías hacia Dios [10].

4. La negación de Dios: las causas del ateísmo

Las diversas argumentaciones filosóficas empleadas para "probar" la existencia de Dios no causan necesariamente la fe en Dios, sino que solamente aseguran que tal fe es razonable. Y esto por varios motivos: a) conducen al hombre a reconocer algunos caracteres filosóficos de la imagen de Dios (bondad, inteligencia, etc.), entre los cuales su misma existencia, pero no indican nada sobre *Quién sea* el ser personal hacia el cual se dirige el acto de fe; b) la fe es la respuesta libre del hombre a Dios que se revela, no una deducción filosófica necesaria; c) Dios mismo es causa de la fe: es Él quien se revela gratuitamente y mueve con su gracia el corazón del hombre para que se adhiera a Él; d) ha de considerarse la oscuridad y la incertidumbre con la que el pecado hiere a la razón del hombre obstaculizando tanto el reconocimiento de la existencia de Dios como la respuesta de fe a su Palabra (cfr. *Catecismo*, 37). Por estos motivos,

particularmente el último, siempre es posible una negación de Dios por parte del hombre [11].

El ateísmo posee una manifestación teórica (intento de negar positivamente a Dios, por vía racional) y una práctica (negar a Dios con el propio comportamiento, viviendo como si no existiese). Una profesión de ateísmo positivo como consecuencia de un análisis racional de tipo científico, empírico, es contradictoria, porque — como se ha dicho — Dios no es objeto del saber científico-experimental. Una negación positiva de Dios a partir de la racionalidad filosófica es posible por parte de específicas visiones apriorísticas de la realidad, de carácter casi siempre ideológico, ante todo, el materialismo. La incongruencia de estas visiones puede ponerse de manifiesto con la ayuda de la metafísica y de una gnoseología realista.

Una causa difundida de ateísmo positivo es considerar que la afirmación de Dios supone una penalización para el hombre: si Dios existe, entonces no seríamos libres, ni gozaríamos de plena autonomía en la existencia terrena. Este enfoque ignora que la dependencia de la criatura de Dios fundamenta la libertad y la autonomía de la criatura [12]. Es verdadero más bien, lo contrario: como enseña la historia de los pueblos y nuestra reciente época cultural, cuando se niega a Dios se termina negando también al hombre y su dignidad trascendente.

Otros llegan a la negación de Dios considerando que la religión, específicamente el cristianismo, representa un obstáculo al progreso humano porque es fruto de la ignorancia y la superstición. A esta objeción puede responderse a partir de bases históricas: es posible mostrar la influencia positiva de la Revelación cristiana sobre la concepción de la persona humana y sus derechos, o hasta sobre el origen y progreso de las ciencias. Por parte de la Iglesia Católica la ignorancia ha sido siempre considerada, y con razón, un obstáculo hacia la verdadera fe. En general, aquellos que niegan a Dios para afirmar el perfeccionamiento y el avance del hombre lo hacen para defender una visión inmanente del progreso histórico, que tiene como fin la utopía política o un bienestar puramente material, que son incapaces de satisfacer plenamente las expectativas del corazón humano.

Entre las causas del ateísmo, especialmente del ateísmo práctico, debe incluirse también el mal ejemplo de los creyentes, «en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión» [13]. De modo positivo, a partir del Concilio Vaticano II la Iglesia

ha señalado siempre el testimonio de los cristianos como el principal factor para realizar una necesaria "nueva evangelización" [14].

5. El agnosticismo y la indiferencia religiosa

El agnosticismo, difundido especialmente en los ambientes intelectuales, sostiene que la razón humana no puede concluir nada sobre Dios y su existencia. Con frecuencia sus defensores se proponen un empeño de vida personal y social, pero sin referencia alguna a un fin último, buscando así vivir un humanismo sin Dios. La posición agnóstica termina con frecuencia identificándose con el ateísmo práctico. Por lo demás, quien pretendiese orientar los fines parciales del propio vivir cotidiano sin ningún tipo de compromiso hacia el que tiende naturalmente el fin último de los propios actos, en realidad habría que decir que en el fondo ya ha elegido un fin, de carácter inmanente, para la propia vida. La posición agnóstica merece, de todos modos, respeto, si bien sus defensores deben ser ayudados a demostrar la rectitud de su no-negación de Dios, manteniendo una apertura a la posibilidad de reconocer su existencia y revelación en la historia.

La indiferencia religiosa — también llamada "irreligiosidad" — representa hoy la principal manifestación de incredulidad, y como tal, ha recibido una creciente atención por parte del Magisterio de la Iglesia [15]. El tema de Dios no se toma en serio, o no se toma en absoluta consideración porque es sofocado en la práctica por una vida orientada a los bienes materiales. La indiferencia religiosa coexiste con una cierta simpatía por lo sacro, y tal vez por lo pseudo-religioso, disfrutados de un modo moralmente descuidado, como si fuesen bienes de consumo. Para mantener por largo tiempo una posición de indiferencia religiosa, el ser humano necesita de continuas distracciones y así no detenerse en los problemas existenciales más importantes, apartándolos tanto de la propia vida cotidiana como de la propia conciencia: el sentido de la vida y de la muerte, el valor moral de las propias acciones, etc. Pero, como en la vida de una persona hay siempre acontecimientos que "marcan la diferencia" (enamoramiento, paternidad y maternidad, muertes prematuras, dolores y alegrías, etc.), la posición de "indiferentismo" religioso no resulta sostenible a lo largo de toda la vida, porque sobre Dios no se puede evitar el interrogarse, al menos alguna vez. Partiendo de tales eventos existencialmente significativos, es necesario ayudar al indiferente a abrirse con seriedad a la búsqueda y afirmación de Dios.

6. El pluralismo religioso: hay un único y verdadero Dios, que se ha revelado en Jesucristo

La religiosidad humana — que cuando es auténtica, es camino hacia el reconocimiento del único Dios — se ha expresado y se manifiesta en la historia y en la cultura de los pueblos, en formas diversas y a veces también en el culto de distintas imágenes o ideas de la divinidad. Las religiones de la tierra que manifiestan la búsqueda sincera de Dios y respetan la dignidad trascendente del hombre deben ser respetadas: la Iglesia Católica considera que en ellas está presente una chispa, casi una participación de la Verdad divina [16]. Al acercarse a las diversas religiones de la tierra, la razón humana sugiere un oportuno discernimiento: reconocer la presencia de superstición y de ignorancia, de formas de irracionalidad, de prácticas que no están de acuerdo con la dignidad y libertad de la persona humana.

El diálogo inter-religioso no se opone a la misión y a la evangelización. Es más, respetando la libertad de cada uno, la finalidad del diálogo ha de ser siempre el anuncio de Cristo. Las semillas de verdad que las religiones no cristianas pueden contener son, de hecho, semillas de la Única Verdad que es Cristo. Por tanto, esas religiones tienen el derecho de recibir la revelación y ser conducidas a la madurez mediante el anuncio de Cristo, camino, verdad y vida. Sin embargo, Dios no niega la salvación a aquellos que ignorando sin culpa el anuncio del Evangelio, viven según la ley moral natural, reconociendo su fundamento en el único y verdadero Dios [17].

En el diálogo inter-religioso el cristianismo puede proceder mostrando que las religiones de la tierra, en cuanto expresiones auténticas del vínculo con el verdadero y único Dios, alcanzan en el cristianismo su cumplimiento. Solamente en Cristo Dios revela el hombre al propio hombre, ofrece la solución a sus enigmas y le desvela el sentido profundo de sus aspiraciones. Él es el único mediador entre Dios y los hombres [18].

El cristiano puede afrontar el diálogo inter-religioso con optimismo y esperanza, en cuanto sabe que todo ser humano ha sido creado a imagen del único y verdadero Dios y que cada uno, si sabe reflexionar en el silencio de su corazón, puede escuchar el testimonio de la propia conciencia, que también conduce al único Dios, revelado en Jesucristo. «Para esto he nacido y para esto he venido al mundo — afirma Jesús ante Pilatos —; para dar testimonio de la verdad. Todo aquel que es de la verdad escucha mi voz» (*Jn* 18, 37). En este sentido, el cristiano puede hablar de Dios sin riesgo de intolerancia, porque el Dios que él exhorta a reconocer en la naturaleza y en la conciencia de cada uno, el Dios que ha creado el cielo y la tierra, es el mismo Dios de la historia de la salvación, que se ha revelado al pueblo de Israel y se ha hecho hombre en Cristo. Este fue el itinerario seguido por los primeros cristianos: rechazaron que se adorara a Cristo como uno más entre los dioses del Pantheon romano, porque

estaban convencidos de la existencia de un único y verdadero Dios; y se empeñaron al mismo tiempo en mostrar que el Dios entrevisto por los filósofos como causa, razón y fundamento del mundo, era y es el mismo Dios de Jesucristo [19].

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 27-49
— Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 4-22
— Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, 16-35.
— Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, 4-12.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, 1.

2 «Más allá de todas las diferencias que caracterizan a los individuos y los pueblos, hay una fundamental dimensión común, ya que las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal. Precisamente aquí podemos identificar una fuente del respeto que es debido a cada cultura y a cada nación: toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y, en particular, del hombre: es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios», Juan Pablo II, *Discurso a la O.N.U.*, New York, 5-10-1995, «Magisterio», XVIII, 2 (1995) 730-744, n. 9.

3 Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 2.

4 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 10.

5 Cfr. Juan Pablo II, Carta Ap. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, 6; Enc. *Fides et ratio*, 2.

6 Cfr. S. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; *Contra gentiles*, I, c. 13. Para una exposición detallada se remite al lector a estas dos referencias de Santo Tomás y a algún manual de Metafísica o Teología Natural.

7 Cfr. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, 24-IV-1870, DH 3004; Motu Proprio *Sacrorum Antistitum*, 1-IX-1910, DH 3538; Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. *Donum veritatis*, 24-V-1990, 10; Enc. *Fides et ratio*, 67.

8 «Con agradecimiento, porque percibimos la felicidad a que estamos llamados, hemos aprendido que las criaturas todas han sido sacadas de la nada por Dios y para Dios: las racionales, los hombres, aunque con tanta frecuencia perdamos la razón; y las irracionales, las que corretean por la superficie de la tierra, o

habitan en las entrañas del mundo, o cruzan el azul del cielo, algunas hasta mirar de hito en hito al sol. Pero, en medio de esta maravillosa variedad, sólo nosotros, los hombres — no hablo aquí de los ángeles — nos unimos al Creador por el ejercicio de nuestra libertad: podemos rendir o negar al Señor la gloria que le corresponde como Autor de todo lo que existe», San Josemaría, *Amigos de Dios*, 24.

9 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 18.

10 Cfr. *Ibidem*, 17-18. En particular, la doctrina sobre la conciencia moral y la responsabilidad ligada a la libertad humana, en el cuadro de la explicación de la persona humana como imagen de Dios, ha sido extensamente desarrollada por Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 54-64.

11 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 19-21.

12 Cfr. *Ibidem*, 36.

13 *Ibidem*, 19.

14 Cfr. *Ibidem*, 21; Pablo VI, Enc. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, 21; Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 93; Juan Pablo II, Carta Ap. *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, cap. III y IV.

15 Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, 34; Enc. *Fides et ratio*, 5.

16 Cfr. Concilio Vaticano II, Decl. *Nostra Aetate*, 2.

17 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 16.

18 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, 5; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, 5;13-15.

19 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 34; Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, 5.

TEMA 2

La Revelación

1. Dios se revela a los hombres

«Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía» [1] (cfr. *Catecismo*, 51).

La revelación de Dios tiene como su primer paso la creación, donde Él ofrece un perenne testimonio de sí mismo [2] (cfr. *Catecismo*, 288). A través de las criaturas Dios se ha manifestado y se manifiesta a los hombres de todos los tiempos, haciéndoles conocer su bondad y sus perfecciones. Entre estas, el ser humano, imagen y semejanza de Dios, es la criatura que en mayor grado revela a Dios. Sin embargo, Dios ha querido revelarse como Ser personal, a través de una historia de salvación, creando y educando a un pueblo para que fuese custodio de su Palabra dirigida a los hombres y para preparar en él la Encarnación de su Verbo, Jesucristo [3] (cfr. *Catecismo*, 54-64). En Él, Dios revela el misterio de su vida trinitaria: el proyecto del Padre de recapitular en su Hijo todas las cosas y de elegir y adoptar a todos los hombres como hijos en Su Hijo (cfr. *Ef* 1, 3-10; *Col* 1, 13-20), reuniéndolos para participar de Su eterna vida divina por medio del Espíritu Santo. Dios se revela y cumple su plan de salvación mediante las misiones del Hijo y del Espíritu Santo en la historia [4].

Son contenido de la Revelación tanto las verdades naturales, que el ser humano podría conocer también mediante la sola razón, como las verdades que exceden la razón humana y que pueden ser conocidas solamente por la libre y gratuita bondad con que Dios se revela. Objeto principal de la Revelación divina no son verdades abstractas sobre el mundo y el hombre: su núcleo substancial es el ofrecimiento por parte de Dios del misterio de su vida personal y la invitación a tomar parte en ella.

La Revelación divina se realiza con palabras y obras; es de modo inseparable misterio y evento; manifiesta al mismo tiempo una dimensión objetiva (palabra que revela verdad y enseñanzas) y subjetiva (palabra personal que ofrece testimonio de sí e invita al diálogo). Esta Revelación, por tanto, se comprende y se transmite como verdad y como vida [5] (cfr.

Catecismo, 52-53).

Además de las obras y los signos externos con los que se revela, Dios concede el impulso interior de su gracia para que los hombres puedan adherirse con el corazón a las verdades reveladas (cfr. *Mt* 16, 17; *Jn* 6, 44). Esta íntima revelación de Dios en los corazones de los fieles no debe confundirse con las llamadas "revelaciones privadas", las cuales, aunque son acogidas por la tradición de santidad de la Iglesia, no transmiten ningún contenido nuevo y original sino que recuerdan a los hombres la única Revelación de Dios realizada en Jesucristo, y exhortan a ponerla en práctica (cfr. *Catecismo*, 67).

2. La Sagrada Escritura, testimonio de la Revelación

El pueblo de Israel, bajo inspiración y mandato de Dios, a lo largo de los siglos ha puesto por escrito el testimonio de la Revelación de Dios en su historia, relacionándola directamente con la revelación del único y verdadero Dios hecha a nuestros Padres. A través de la Sagrada Escritura, las palabras de Dios se manifiestan con palabras humanas, hasta asumir, en el Verbo Encarnado, la misma naturaleza humana. Además de las Escrituras de Israel, acogidas por la Iglesia, y conocidas como Antiguo o Primer Testamento, los apóstoles y los primeros discípulos pusieron también ellos por escrito el testimonio de la Revelación de Dios tal y como se ha realizado plenamente en Su Verbo, de cuyo pasar terreno fueron testigos, de modo particular del misterio pascual de su muerte y resurrección, dando así origen a los libros del Nuevo Testamento.

La verdad de que el Dios, del cual las Escrituras de Israel dan testimonio, es el único y verdadero Dios, creador del cielo y de la tierra, se pone en evidencia, en particular, en los "libros sapienciales". Su contenido supera los confines del pueblo de Israel para suscitar el interés por la experiencia común del género humano ante los grandes temas de la existencia, desde el sentido del cosmos hasta el sentido de la vida del hombre (Sabiduría); desde los interrogantes sobre la muerte y lo que viene tras ella hasta el significado de la actividad humana sobre la tierra (Qoelet); desde las relaciones familiares y sociales hasta la virtud que debe regularlas para vivir según los planes de Dios creador y alcanzar así la plenitud de la propia humanidad (Proverbios, Sirácide, etc.).

Dios es el autor de la Sagrada Escritura, que los autores sagrados (hagiógrafos), también ellos autores del texto, han redactado con la inspiración del Espíritu Santo. Para su composición, Él «eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo

y sólo lo que Él quería» [6] (cfr. *Catecismo*, 106). Todo lo que los escritores sagrados afirman puede considerarse afirmado por el Espíritu Santo: «hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras» [7].

Para comprender correctamente la Sagrada Escritura hay que tener presente los sentidos de la Escritura — literal y espiritual; este último reconocible también en alegórico, moral y anagógico — y los diversos géneros literarios en los que han sido redactados los diferentes libros o partes de los mismos (cfr. *Catecismo*, 110, 115-117). En particular, la Sagrada Escritura debe ser leída *en la Iglesia*, o sea, a la luz de su tradición viva y de la analogía de la fe (cfr. *Catecismo*, 111-114): la Escritura debe ser leída y comprendida en el mismo Espíritu en el cual ha sido escrita.

Los diversos estudiosos que se esfuerzan para interpretar y profundizar el contenido de la Escritura proponen sus resultados a partir de su personal autoridad científica. Al Magisterio de la Iglesia le corresponde la función de formular una interpretación auténtica, vinculante para los fieles, basada sobre la autoridad del Espíritu que asiste al ministerio docente del Romano Pontífice y de los Obispos en comunión con él. Gracias a esta asistencia divina, la Iglesia, ya desde los primeros siglos, reconoció qué libros contenían el testimonio de la Revelación, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, formulando así el "canon" de la Sagrada Escritura (cfr. *Catecismo*, 120-127).

Una recta interpretación de la Sagrada Escritura, reconociendo los diferentes sentidos y géneros literarios presentes en ella, es necesaria cuando los autores sagrados describen aspectos del mundo que pertenecen también al ámbito de las ciencias naturales: la formación de los elementos del cosmos, la aparición de las diversas formas de vida sobre la tierra, el origen del género humano, los fenómenos naturales en general. Debe evitarse el error del fundamentalismo, que no se separa del sentido literal y del género histórico, cuando sería lícito hacerlo. También debe evitarse el error de quien considera las narraciones bíblicas como formas puramente mitológicas, sin ningún contenido de verdad que transmitir sobre la historia de los acontecimientos y su radical dependencia de la voluntad de Dios [8].

3. La Revelación como historia de la salvación culminada en Cristo

Como diálogo entre Dios y los hombres, a través del cual Él les invita a participar de Su vida personal, la Revelación se manifiesta desde el inicio con un carácter de "alianza" que da origen a una "historia de la salvación". «Queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó,

además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación, con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras. En su tiempo llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo, al que luego instruyó por los Patriarcas, por Moisés y por los Profetas para que lo reconocieran Dios único, vivo y verdadero, Padre providente y justo juez, y para que esperaran al Salvador prometido, y de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del Evangelio» [9].

Iniciada ya con la creación de nuestros primeros padres y la elevación a la vida de la gracia, que les permitía participar de la intimidad divina, y luego prefigurada en el pacto cósmico con Noé, la alianza de Dios con el hombre se revela de modo explícito con Abraham y después, de manera particular, con Moisés, al cual Dios entrega las Tablas de la Alianza. Tanto la numerosa descendencia prometida a Abraham, en la cual serían bendecidas todas has naciones de la tierra, como la ley entregada a Moisés, con los sacrificios y el sacerdocio que acompañan al culto divino, son preparaciones y figura de la nueva y eterna alianza sellada en Jesucristo, Hijo de Dios, realizada y revelada en su Encarnación y en su sacrificio pascual. La alianza en Cristo redime del pecado de los primeros padres, que rompieron con su desobediencia el primer ofrecimiento de alianza por parte de Dios creador.

La historia de la salvación se manifiesta como una grandiosa pedagogía divina que apunta hacia Cristo. Los profetas, cuya función era recordar la alianza y sus exigencias morales, hablan especialmente de Él, el Mesías prometido. Ellos anuncian la economía de una nueva alianza, espiritual y eterna, escrita en los corazones; será Cristo el que la revelará con las Bienaventuranzas y las enseñanzas del evangelio, promulgando el mandamiento de la caridad, realización y cumplimiento de toda la Ley.

Jesucristo es simultáneamente mediador y plenitud de la Revelación; Él es el Revelador, la Revelación y el contenido de la misma, en cuanto Verbo de Dios hecho carne: «Dios, que había ya hablado en los tiempos antiguos muchas veces y de diversos modos a nuestros padres por medio de los profetas, últimamente, en nuestros días, nos ha hablado por medio de su Hijo, que ha sido constituido heredero de todas las cosas y por medio del cual ha sido hecho también el mundo» (*Hb* 1, 1-2). Dios, en Su Verbo, ha dicho todo y de modo concluyente: «La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo» [10] (cfr. *Catecismo*, 65-66). De modo particular, la realización y

plenitud de la Revelación divina se manifiestan en el misterio pascual de Jesucristo, es decir, en su pasión, muerte y resurrección, como Palabra definitiva en la cual Dios ha manifestado la totalidad de su amor de condescendencia y ha renovado el mundo. Solamente en Jesucristo, Dios revela el hombre a sí mismo, y le hace comprender cuál es su dignidad y altísima vocación [11].

La fe, en cuanto virtud es la respuesta del hombre a la revelación divina, una adhesión personal a Dios en Cristo, motivada por sus palabras y por las obras que Él realiza. La credibilidad de la revelación se apoya sobre todo en la credibilidad de la persona de Jesucristo, en toda su vida. Su posición de mediador, plenitud y fundamento de la credibilidad de la Revelación, diferencian la persona de Jesucristo de cualquier otro fundador de una religión, que no solicita de sus seguidores que tengan fe en él, ni pretende ser la plenitud y realización de lo que Dios quiere revelar, sino solamente se propone como mediador para hacer que los hombres conozcan tal revelación.

4. La transmisión de la Revelación divina

La Revelación divina está contenida en las Sagradas Escrituras y en la Tradición, que constituyen un único depósito donde se custodia la palabra de Dios [12]. Éstas son interdependientes entre sí: la Tradición transmite e interpreta la Escritura, y ésta, a su vez, verifica y convalida cuanto se vive en la Tradición [13] (cfr. *Catecismo*, 80-82).

La Tradición, fundada sobre la predicación apostólica, testimonia y transmite de modo vivo y dinámico cuanto la Escritura ha recogido a través de un texto fijado. «Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad» [14].

Las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, las de los Padres de la Iglesia, la oración de la Liturgia, el sentir común de los fieles que viven en gracia de Dios, y también realidades cotidianas como la educación en la fe transmitida por parte de los padres a sus hijos o el apostolado cristiano, contribuyen a la transmisión de la Revelación divina. De hecho, lo que fue recibido por los apóstoles y transmitido a sus sucesores, los Obispos, comprende «todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, y de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su

culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree» [15]. La gran Tradición apostólica debe distinguirse de las diversas tradiciones, teológicas, litúrgicas, disciplinares, etc. cuyo valor puede ser limitado e incluso provisional (cfr. *Catecismo*, 83).

La realidad conjunta de la Revelación divina como verdad y como vida implica que el objeto de la transmisión no sea solamente una enseñanza, sino también un estilo de vida: doctrina y ejemplo son inseparables. Lo que se transmite es, efectivamente, una experiencia viva, la del encuentro con Cristo resucitado y lo que este evento ha significado y sigue significando para la vida de cada uno. Por este motivo, al hablar de la transmisión de la Revelación, la Iglesia habla de *fides et mores*, fe y costumbres, doctrina y conducta.

5. El Magisterio de la Iglesia, custodio e intérprete autorizado de la Revelación

«El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado exclusivamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejercita en nombre de Jesucristo» [16], es decir, a los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, el obispo de Roma. Este oficio del Magisterio de la Iglesia es un servicio a la palabra divina y tiene como fin la salvación de las almas. Por tanto «este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer» [17]. Las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia representan el lugar más importante donde está contenida la Tradición apostólica: el Magisterio es, respecto a esta tradición, como su dimensión sacramental.

La Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición y el Magisterio de la Iglesia constituyen, por tanto, una cierta unidad, de modo que ninguna de estas realidades puede subsistir sin las otras [18]. El fundamento de esta unidad es el Espíritu Santo, Autor de la Escritura, protagonista de la Tradición viva de la Iglesia, guía del Magisterio, al que asiste con sus carismas. En su origen, las iglesias de la Reforma protestante quisieron seguir la *sola Scriptura*, dejando su interpretación a los fieles individualmente: tal posición ha dado lugar a la gran dispersión de las confesiones protestantes y se ha revelado poco sostenible, ya que todo texto tiene necesidad de un contexto, concretamente una Tradición, en cuyo seno ha nacido, se lea e interprete. También el fundamentalismo separa la Escritura de la Tradición

y del Magisterio, buscando erróneamente mantener la unidad de interpretación anclándose de modo exclusivo en el sentido literal (cfr. *Catecismo*, 108).

Al enseñar el contenido del depósito revelado, la Iglesia es sujeto de una infalibilidad *in docendo*, fundada sobre las promesas de Jesucristo acerca de su indefectibilidad; es decir, que se realizará sin fallar la misión de salvación a ella confiada (cfr. *Mt* 16, 18; *Mt* 28, 18-20; *Jn* 14, 17.26). Este magisterio infalible se ejercita: a) cuando los Obispos se reúnen en Concilio ecuménico en unión con el sucesor de Pedro, cabeza del colegio apostólico; b) cuando el Romano Pontífice promulga alguna verdad *ex cathedra*, o empleando un tenor en las expresiones y un género de documento que hacen referencia explícita a su mandato petrino universal, promulga una específica enseñanza que considera necesaria para el bien del pueblo de Dios; c) cuando los Obispos de la Iglesia, en unión con el sucesor de Pedro, son unánimes al profesar la misma doctrina o enseñanza, aunque no se encuentren reunidos en el mismo lugar. Si bien la predicación de un Obispo que propone aisladamente una específica enseñanza no goza del carisma de infalibilidad, los fieles están igualmente obligados a una respetuosa obediencia, así como deben observar las enseñanzas provenientes del Colegio episcopal o del Romano Pontífice, aunque no sean formulados de modo definitivo e irreformable [19].

6. La inmutabilidad del depósito de la Revelación

La enseñanza dogmática de la Iglesia (*dogma* quiere decir doctrina, enseñanza) está presente desde los primeros siglos. Los principales contenidos de la predicación apostólica fueron puestos por escrito, dando origen a las profesiones de fe exigidas a todos aquellos que recibían el bautismo, contribuyendo así a definir la identidad de la fe cristiana. Los dogmas crecen en número con el desarrollo histórico de la Iglesia: no porque cambie o aumente la doctrina, aquello en lo que hay que creer, sino porque hay frecuentemente la necesidad de dilucidar algún error o de ayudar a la fe del pueblo de Dios con oportunas profundizaciones definiendo aspectos de modo claro y preciso. Cuando el Magisterio de la Iglesia propone un nuevo dogma no está creando nada nuevo, sino solamente explicitando cuanto ya está contenido en el depósito revelado. «El Magisterio de la Iglesia ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo cuando define dogmas, es decir, cuando propone, de una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la Revelación divina o también cuando propone de manera definitiva verdades que tienen con ellas un vínculo necesario» (*Catecismo*,

88).

La enseñanza dogmática de la Iglesia, como por ejemplo los artículos del *Credo*, es inmutable, puesto que manifiesta el contenido de una Revelación recibida de Dios y no hecha por los hombres. Los dogmas, sin embargo, admitieron y admiten un desarrollo homogéneo, ya sea porque el conocimiento de la fe se va profundizando con el tiempo, ya sea porque en culturas y épocas diversas surgen problemas nuevos, a los cuales el Magisterio de la Iglesia debe aportar respuestas que estén de acuerdo con la palabra de Dios, explicitando cuanto está implícitamente contenido en ella [20].

Fidelidad y progreso, verdad e historia, no son realidades en conflicto en relación a la Revelación [21]: Jesucristo, siendo la Verdad increada es también el centro y cumplimiento de la historia; el Espíritu Santo, Autor del depósito de la revelación es garante de su fidelidad, y también Aquel que hace profundizar en su sentido a lo largo de la historia, conduciendo «a la verdad completa» (cfr. *Jn* 16, 13). «Aunque la Revelación está establecida, no está completamente explicitada. Toca a la fe cristiana captar gradualmente todo su alcance a lo largo de los siglos» (cfr. *Catecismo*, 66).

Los factores de desarrollo del dogma son los mismos que hacen progresar la Tradición viva de la Iglesia: la predicación de los Obispos, el estudio de los fieles, la oración y meditación de la palabra de Dios, la experiencia de las cosas espirituales, el ejemplo de los santos. Frecuentemente el Magisterio recoge y enseña de modo autorizado cosas que precedentemente han sido estudiadas por los teólogos, creídas por los fieles, predicadas y vividas por los santos.

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 50-133.
— Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 1-20.
— Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1988, 7-15.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 2.

2 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 3; Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1988, 19.

3 Cfr. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, 24-IV-1870, DH 3004.

[4] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 2-4; Decr. *Ad gentes*, 2-4.

[5] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 2.

[6] Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 11.

[7] *Ibidem*.

[8] Se pueden encontrar elementos interesantes para una correcta interpretación de la relación con las ciencias en León XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, 18-XI-1893; Benedicto XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15-IX-1920 y Pío XII, Enc. *Humani generis*, 12-VII-1950.

[9] Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 3.

[10] Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 4.

[11] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 22.

[12] «Permitidme esta insistencia machacona, las verdades de fe y de moral no se determinan por mayoría de votos: componen el depósito — depositum fidei — entregado por Cristo a todos los fieles y confiado, en su exposición y enseñanza autorizada, al Magisterio de la Iglesia», san Josemaría, Homilía *El fin sobrenatural de la Iglesia*, en *Amar a la Iglesia*, 15.

[13] Cfr. Concilio Vaticano II, *Const. Dei Verbum*, 9.

[14] Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 8.

[15] *Ibidem*. Cfr. Concilio de Trento, Decr. *Sacrosancta*, 8-IV-1546, DH 1501.

[16] Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 10.

[17] *Ibidem*.

[18] Cfr. *Ibidem*.

[19] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 25; Concilio Vaticano I, Const. *Pastor aeternus*, 18-VII-1870, DH 3074.

[20] «Es conveniente, por tanto, que, a través de todos los tiempos y de todas las edades, crezca y progrese la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de cada una de las personas y del conjunto de los hombres, tanto por parte de la Iglesia entera, como por parte de cada uno de sus miembros. Pero este crecimiento debe seguir su propia naturaleza, es decir, debe estar de acuerdo con las líneas del dogma y debe seguir el dinamismo de una única e idéntica doctrina», san Vicente de Lerins, *Commonitorium*, 23.

[21] Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 11-12, 87.

TEMA 3

La fe sobrenatural

1. Noción y objeto de la fe

El *acto de fe* es la respuesta del hombre a Dios que se revela (cfr. *Catecismo*, 142). «Por la fe el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser da su asentimiento a Dios que revela» (*Catecismo*, 143). La Sagrada Escritura llama a este asentimiento «obediencia de la fe» (cfr. *Rm* 1, 5; 16, 26).

La *virtud de la fe* es una virtud sobrenatural que capacita al hombre — ilustrando su inteligencia y moviendo su voluntad — a asentir firmemente a todo lo que Dios ha revelado, no por su evidencia intrínseca sino por la autoridad de Dios que revela. «La fe es ante todo *adhesión personal* del hombre *a Dios*; es al mismo tiempo e inseparablemente el *asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado*» (*Catecismo*, 150).

2. Características de la fe

— «*La fe es un don de Dios*, una virtud sobrenatural infundida por Él (cfr. *Mt* 16, 17). Para dar la respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios» (*Catecismo*, 153). No basta la razón para abrazar la verdad revelada; es necesario el don de la fe.

— *La fe es un acto humano*. Aunque sea un acto que se realiza gracias a un don sobrenatural, «creer es un acto auténticamente humano. No es contrario ni a la libertad ni a la inteligencia del hombre depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades por Él reveladas» (*Catecismo*, 154). En la fe, la inteligencia y la voluntad cooperan con la gracia divina: «Creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia» [1].

— *Fe y libertad*. «El hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios; nadie debe estar obligado contra su voluntad a abrazar la fe. En efecto, el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza» (*Catecismo*, 160) [2]. «Cristo invitó a la fe y a la conversión, Él no forzó a nadie jamás. Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían» (*ibidem*).

— *Fe y razón*. «A pesar de que la fe esté por encima de la razón, jamás puede haber desacuerdo entre ellas. Puesto que el mismo Dios que revela los misterios y comunica la fe ha hecho descender en el espíritu

humano la luz de la razón, Dios no podría negarse a sí mismo ni lo verdadero contradecir jamás a lo verdadero» [3]. «Por eso, la investigación metódica en todas las disciplinas, si se procede de un modo realmente científico y según las normas morales, nunca estará realmente en oposición con la fe, porque las realidades profanas y las realidades de fe tienen su origen en el mismo Dios» (*Catecismo*, 159).

Carece de sentido intentar demostrar las verdades sobrenaturales de la fe; en cambio, se puede probar siempre que es falso todo lo que pretende ser contrario a esas verdades.

— *Eclesialidad de la fe*. "Creer" es un acto propio del fiel en cuanto fiel, es decir, en cuanto miembro de la Iglesia. El que cree, asiente a la verdad enseñada por la Iglesia, que custodia el depósito de la Revelación. «La fe de la Iglesia precede, engendra, conduce y alimenta nuestra fe. La Iglesia es la madre de todos los creyentes» (*Catecismo*, 181). «Nadie puede tener a Dios por Padre si no tiene a la Iglesia por madre» [4].

— *La fe es necesaria para la salvación* (cfr. *Mc* 16, 16; *Catecismo*, 161). «Sin la fe es imposible agradar a Dios» (*Hb* 11, 6). «Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» [5]

3. Los motivos de credibilidad

«El *motivo* de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. Creemos "a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos"» (*Catecismo*, 156).

Sin embargo, para que el acto de fe fuese conforme a la razón, Dios ha querido darnos «*motivos de credibilidad* que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu» [6]. Los motivos de credibilidad son señales ciertas de que la Revelación es palabra de Dios.

Estos motivos de credibilidad son, entre otros:

— la gloriosa *Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo*, signo definitivo de su Divinidad y prueba ciertísima de la verdad de sus palabras;

— «*los milagros de Cristo y de los santos* (cfr. *Mc* 16, 20; *Hch* 2, 4)» (*Catecismo*, 156) [7];

— el cumplimiento de las *profecías* (cfr. *Catecismo*, 156), hechas sobre Cristo o por Cristo mismo (por ejemplo, las profecías acerca de la Pasión de Nuestro Señor; la profecía sobre la destrucción de Jerusalén, etc). Este

cumplimiento es prueba de la veracidad de la Sagrada Escritura;

— la sublimidad de la doctrina cristiana es también prueba de su origen divino. Quien medita atentamente las enseñanzas de Cristo, puede descubrir en su profunda verdad, en su belleza y en su coherencia; una sabiduría que excede la capacidad humana de comprender y explicar lo que es Dios, lo que es el mundo, los que es el hombre, su historia y su sentido trascendente;

— la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad «son signos ciertos de la Revelación, adaptados a la inteligencia de todos» (*Catecismo*, 156).

Los motivos de credibilidad no sólo ayudan a quien no tiene fe para superar prejuicios que obstaculizan el recibirla, sino también a quien tiene fe, confirmándole que es razonable creer y alejándole del fideísmo.

4. El conocimiento de fe

La fe es un conocimiento: nos hace conocer verdades naturales y sobrenaturales. La aparente oscuridad que experimenta el creyente, es fruto de la limitación de la inteligencia humana ante el exceso de luz de la verdad divina. La fe es un anticipo de la visión de Dios "cara a cara" en el Cielo (1 *Co* 13, 12; cfr. 1 *Jn* 3, 2).

La certeza de la fe: «La fe es *cierta*, más cierta que todo conocimiento humano, porque se funda en la Palabra misma de Dios, que no puede mentir» (*Catecismo*, 157). «La certeza que da la luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural» [8].

La inteligencia ayuda a profundizar en la fe. «Es inherente a la fe que el creyente desee conocer mejor a Aquel en quien ha puesto su fe, y comprender mejor lo que le ha sido revelado; un conocimiento más penetrante suscitará a su vez una fe mayor, cada vez más encendida de amor» (*Catecismo*, 158).

La teología es la ciencia de la fe: se esfuerza, con la ayuda de la razón, por conocer mejor las verdades que se poseen por la fe; no para hacerlas más luminosas en sí mismas — que es imposible —, sino más inteligibles para el creyente. Este afán, cuando es auténtico, procede del amor a Dios y va acompañado por el esfuerzo de acercarse más a Él. Los mejores teólogos han sido y serán siempre santos.

5. Coherencia entre fe y vida

Toda la vida del cristiano debe ser manifestación de su fe. No hay ningún aspecto que no pueda ser iluminado por la fe. «El justo vive de la fe» (*Rm* 1,

17). La fe obra por la caridad (cfr. *Ga* 5, 6). Sin las obras, la fe está muerta (cfr. *St* 2, 20-26).

Cuando falta esta unidad de vida, y se transige con una conducta que no está de acuerdo con la fe, entonces la fe necesariamente se debilita, y corre el peligro de perderse.

Perseverancia en la fe: La fe es un don gratuito de Dios. Pero este don inestimable podemos perderlo (cfr. 1 *Tm* 1, 18-19). «Para vivir, crecer y perseverar hasta el fin en la fe debemos alimentarla» (*Catecismo*, 162). Debemos pedir a Dios que nos aumente la fe (cfr. *Lc* 17, 5) y que nos haga «*fortes in fide*» (1 *P* 5, 9). Para esto, con la ayuda de Dios, hay que realizar muchos actos de fe.

Todos los fieles católicos están obligados a evitar los peligros para la fe. Entre otros medios, deben abstenerse de leer aquellas publicaciones que sean contrarias a la fe o a la moral — tanto si las ha señalado expresamente el Magisterio, como si lo advierte la conciencia bien formada —, a menos que exista un motivo grave y se den las circunstancias que hagan esa lectura inocua.

Difundir la fe. «No se enciende una luz para ponerla debajo de un celemín, sino sobre un candelero... Alumbre así vuestra luz ante los hombres» (*Mt* 5, 15-16). Hemos recibido el don de la fe para propagarlo, no para ocultarlo (cfr. *Catecismo*, 166). No se puede prescindir de la fe en la actividad profesional [9]. Es preciso informar toda la vida social con las enseñanzas y el espíritu de Cristo.

FRANCISCO DÍAZ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 142-197.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Vida de fe*, en *Amigos de Dios*, 190-204.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9

2 Cfr. Concilio Vaticano II, Declar. *Dignitatis humanae*, 10; CIC, 748, §2.

3 Concilio Vaticano I: DS 3017.

4 San Cipriano, *De catholicae unitate Ecclesiae*: PL 4, 503.

[5] Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 16.

[6] Concilio Vaticano I: DS 3008-3010; *Catecismo*, 156.

[7] El valor de la Sagrada Escritura como fuente histórica totalmente fiable se puede establecer con sólidas pruebas: por ejemplo, las que se refieren a su antigüedad (varios de los libros del Nuevo Testamento han sido escritos pocos años después de la Muerte de Cristo, lo cual da testimonio de su valor), o las que se refieren al análisis del contenido (que muestra la veracidad de los testimonios).

[8] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 5, ad 3.

[9] Cfr. San Josemaría, *Camino*, 353.

TEMA 4

La naturaleza de Dios y su obrar

1. ¿Quién es Dios?

A lo largo de la historia, toda cultura se ha planteado esta pregunta; tanto es así que las primeras señales de civilización se encuentran generalmente en el ámbito religioso y cultual. Creer en Dios es lo primero para el hombre de todo tiempo [1]. La diferencia esencial es en qué Dios se cree. De hecho, en algunas religiones paganas el hombre adoraba a las fuerzas de la naturaleza en cuanto manifestaciones concretas de lo sagrado, y contaban con una pluralidad de dioses ordenada jerárquicamente. En la antigua Grecia, por ejemplo, también la divinidad suprema entre un panteón de dioses, era regida a su vez por una necesidad absoluta, que abarcaba al mundo y a los mismos dioses [2]. Para bastantes estudiosos de la historia de las religiones, en muchos pueblos se ha dado una progresiva pérdida desde una "revelación primigenia" del Dios único; pero, en todo caso, incluso en los cultos más degradados se pueden encontrar destellos o indicios en sus costumbres de la religiosidad verdadera: la adoración, el sacrificio, el sacerdocio, el ofrecimiento, la oración, la acción de gracias, etc.

La razón, tanto en Grecia, como en otros lugares, ha tratado de purificar la religión, mostrando que la divinidad suprema tenía que identificarse con el Bien, la Belleza y el Ser mismo, en cuanto fuente de todo lo bueno, de todo lo bello y de todo lo que existe. Pero esto sugiere otros problemas, concretamente el alejamiento de Dios por parte del fiel, pues de ese modo la divinidad suprema quedaba aislada en una perfecta autarquía, ya que la misma posibilidad de establecer relaciones con la divinidad era vista como una señal de flaqueza. Además, tampoco queda solucionada la presencia del mal, que aparece de algún modo como necesaria, pues el principio supremo está unido por una cadena de seres intermedios sin solución de continuidad al mundo.

La revelación judeo-cristiana cambió radicalmente este cuadro: Dios es presentado en la Escritura como creador de todo lo que existe y origen de toda fuerza natural. La existencia divina precede absolutamente la existencia del mundo, que es radicalmente dependiente de Dios. Aquí está contenida la idea de *trascendencia*: entre Dios y el mundo la distancia es infinita y no existe una conexión necesaria entre ellos. El hombre y todo lo creado podrían no ser, y en lo que son dependen siempre de otro; mientras que Dios es, y es por sí mismo. Esta distancia infinita, esta absoluta

pequeñez del hombre delante de Dios muestra que todo lo que existe es querido por Dios con su voluntad y su libertad: todo lo que existe es bueno y fruto del amor (cfr. *Gn* 1). El poder de Dios no es limitado ni en el espacio ni en el tiempo, y por eso su acción creadora es don absoluto: es amor. Su poder es tan grande que quiere mantener su relación con las criaturas; e incluso salvarlas si, por causa de su libertad, éstas se alejaran del Creador. Por lo tanto, el origen del mal hay que situarlo en relación con el eventual uso equivocado de la libertad por parte del hombre — cosa que de hecho ocurrió, como narra el Génesis: vid. *Gn* 3 —, y no con algo intrínseco a la materia.

Al mismo tiempo, hay que reconocer que, en razón de lo que se acaba de señalar, Dios es persona que actúa con libertad y amor. Las religiones y la filosofía se preguntaban *qué* es Dios; en cambio, por la revelación, el hombre es empujado a preguntarse *quién* es Dios (cfr. *Compendio*, 37); un Dios que sale a su encuentro y busca al hombre para hablarle como a un amigo (cfr. *Ex* 33, 11). Tanto es así, que Dios revela a Moisés su nombre, «Yo soy el que soy» (*Ex* 3, 14), como prueba de su fidelidad a la alianza y de que le acompañará en el desierto, símbolo de las tentaciones de la vida. Es un nombre misterioso [3] que, en todo caso, nos da a conocer las riquezas contenidas en su misterio inefable: sólo Él es, desde siempre y por siempre, el que transciende el mundo y la historia, pero que también se preocupa del mundo y conduce la historia. Él es quien ha hecho cielo y tierra, y los conserva. Él es el Dios fiel y providente, siempre cercano a su pueblo para salvarlo. Él es el Santo por excelencia, "rico en misericordia" (*Ef* 2, 4), siempre dispuesto al perdón. Dios es el Ser espiritual, trascendente, omnipotente, eterno, personal y perfecto. Él es la verdad y el amor» (*Compendio*, 40).

Así pues, la revelación se presenta como una absoluta novedad, un don que recibe el hombre desde lo alto y que debe aceptar con reconocimiento agradecido y religioso obsequio. Por tanto, la revelación no puede ser reducida a meras expectativas humanas, va mucho más allá: ante la Palabra de Dios que se revela sólo cabe la adoración y el agradecimiento, el hombre cae de rodillas ante el asombro de un Dios que siendo trascendente se hace *interior intimo meo*[4], más cercano a mí que yo mismo y que busca al hombre en todas las situaciones de su existencia: «El creador del cielo y de la tierra, el único Dios que es fuente de todo ser, este único Logos creador, esta Razón creadora, ama personalmente al hombre, más aún, lo ama apasionadamente y quiere a su vez ser amado. Por eso, esta Razón creadora, que al mismo tiempo ama, da vida a una historia de amor (...), amor [que] se manifiesta lleno de inagotable fidelidad y misericordia; es un

amor que perdona más allá de todo límite» [5].

2. ¿Cómo es Dios?

El Dios de la Sagrada Escritura no es una proyección del hombre, pues su absoluta trascendencia sólo puede ser descubierta desde fuera del mundo, y por eso como fruto de una revelación; es decir, no hay propiamente una revelación intramundana. O, dicho de otro modo, la naturaleza como lugar de la revelación de Dios [6] envía siempre a un Dios trascendente. Sin esta perspectiva, no hubiera sido posible para el hombre llegar a estas verdades. Dios es al mismo tiempo exigente [7] y amante, mucho más de lo que el hombre se atrevería a esperar. De hecho, podemos imaginar fácilmente a un Dios omnipotente, pero nos cuesta reconocer que esa omnipotencia nos pueda querer [8]. Entre la concepción humana y la imagen de Dios revelada hay, al mismo tiempo, continuidad y discontinuidad, porque Dios es el Bien, la Belleza, el Ser, como decía la filosofía, pero a la vez ese Dios me ama a mí, que soy nada en comparación con Él. Lo eterno busca lo temporal y eso cambia radicalmente nuestras expectativas y nuestra perspectiva de Dios.

En primer lugar Dios es Uno, pero no en sentido matemático como un punto, sino que es Uno en el sentido absoluto de ese Bien, esa Belleza y ese Ser de quien todo procede. Se puede decir que es Uno porque no hay otro dios y porque no tiene partes; pero al mismo tiempo hay que decir que es Uno porque es fuente de toda unidad. De hecho sin Él todo se descompone y vuelve al no ser: su unidad es la unidad de un Amor que también es Vida y da la vida. Así pues, esta unidad es infinitamente más que una simple negación de la multiplicidad.

La unidad lleva a reconocer a Dios como el único verdadero. Incluso más, Él es la Verdad y la medida y fuente de todo lo que es verdadero (cfr. *Compendio*, 41); y esto porque justamente Él es el Ser. A veces, se tiene miedo a esta identificación, porque parece que, diciendo que la verdad es una, se hace imposible todo diálogo. Por eso, es tan necesario considerar que Dios no es verdadero en el sentido humano del término, que es siempre parcial. Sino que en Él la Verdad se identifica con el Ser, con el Bien y con la Belleza. No se trata de una verdad meramente lógica y formal, sino de una verdad que se identifica con el Amor que es Comunicación, en sentido pleno: efusión creativa, exclusivo y universal a la vez, vida íntima divina compartida y participada por el hombre. No estamos hablando de la verdad de las fórmulas o de las ideas, que siempre son insuficientes, sino de la verdad de lo real, que en el caso de Dios coincide con el Amor. Además, decir que Dios es la Verdad quiere decir que la Verdad es el Amor. Esto no

da miedo ninguno y no limita la libertad. De modo que, la inmutabilidad de Dios y su unicidad coinciden con su Verdad, en cuanto que es la verdad de un Amor que no puede pasar.

Así se ve que, para entender el sentido propiamente cristiano de los atributos divinos, es necesario unir la afirmación de omnipotencia con la de bondad y misericordia. Sólo una vez que se ha entendido que Dios es omnipotente y eterno, uno puede abrirse a la apabullante verdad que este mismo Dios es Amor, voluntad de Bien, fuente de toda Belleza y todo don [9]. Por eso los datos ofrecidos por la reflexión filosófica son esenciales aunque de algún modo insuficientes. Siguiendo este recorrido desde las características que se perciben como primeras hasta las que se pueden comprender sólo mediante el encuentro personal con Dios que se revela, se llega a entrever cómo estos atributos son expresados con términos distintos sólo en nuestro lenguaje, mientras que en la realidad de Dios coinciden y se identifican. El Uno es el Verdadero, y el Verdadero se identifica con el Bien y con el Amor. Con otra imagen, se puede decir que nuestra razón limitada actúa un poco como un prisma que descompone la luz en los distintos colores, cada uno de los cuales es un atributo de Dios; pero que en Dios coinciden con su mismo Ser, que es Vida y fuente de toda vida.

3. ¿Cómo conocemos a Dios?

Por lo que se ha dicho, podemos conocer cómo es Dios a partir de sus obras: sólo el encuentro con el Dios que crea y que salva al hombre puede revelarnos que el Único es a la vez el Amor y el origen de todo Bien. Así Dios es reconocido no sólo como intelecto — *Logos* según los griegos — que otorga racionalidad al mundo (hasta el punto de que algunos lo han confundido con el mundo, como pasaba en la filosofía griega y como vuelve a pasar con algunas filosofías modernas), sino que también es reconocido como voluntad personal que crea y que ama. Se trata, así, de un Dios vivo; más aún, de un Dios que es la Vida misma. Así, en cuanto Ser vivo dotado de voluntad, vida y libertad, en su infinita perfección, Dios permanece siempre incomprehensible; o sea, irreducible a conceptos humanos.

A partir de lo que existe, del movimiento, de las perfecciones, etc. se puede llegar a demostrar la existencia de un Ser supremo fuente de ese movimiento, de las perfecciones, etc. Pero, para conocer al Dios personal que es Amor, hay que buscarle en su actuación en la historia a favor de los hombres y, por eso, hace falta la revelación. Mirando su obrar salvífico se descubre su Ser, del mismo modo que poco a poco se conoce a una persona a través del trato con ella.

En este sentido, conocer a Dios consiste siempre y sólo en reconocerle,

porque Él es infinitamente más grande que nosotros. Todo conocimiento sobre Él procede de Él y es don suyo, fruto de su abrirse, de su iniciativa. La actitud para acercarse a este conocimiento debe ser, entonces, de profunda humildad. Ninguna inteligencia finita puede abarcar a Aquél que es Infinito, ninguna potencia puede sujetar al Omnipotente. Sólo podemos conocerlo por lo que Él nos da, es decir, por la participación que tenemos en sus bienes, fundamentada en sus actos de amor con cada uno.

Por eso, nuestro conocimiento de Él es siempre analógico: mientras afirmamos algo de Él, al mismo tiempo tenemos que negar que esa perfección se dé en Él según las limitaciones que vemos en lo creado. La tradición habla de una triple vía: de afirmación, de negación y de eminencia, donde el último movimiento de la razón consiste en afirmar la perfección de Dios más allá de lo que el hombre puede pensar, y que es origen de todas las realizaciones de esa perfección que se ven en el mundo. Por ejemplo, es fácil reconocer que Dios es grande, pero más difícil es darse cuenta de que Él es también pequeño, porque en lo creado lo grande y lo pequeño se contradicen. No obstante, si pensamos que ser pequeño puede ser una perfección, como se ve en el fenómeno de la nanotecnología, entonces Dios tiene que ser fuente también de esa perfección y, en Él, esa perfección debe identificarse con la grandeza. Por eso, tenemos que negar que es pequeño (o grande) en el sentido limitado que se da en el mundo creado, para purificar esa atribución pasando a la eminencia. Un aspecto especialmente relevante es la virtud de la humildad, que los griegos no consideraban virtud. Por ser una perfección, la virtud de la humildad no sólo es poseída por Dios, sino que Dios se identifica con ella. Llegamos así a la sorprendente conclusión de que Dios es la Humildad; de tal modo que, sólo se le puede conocer en una actitud de humildad, que no es otra cosa que la participación en el don de Sí mismo.

Todo eso implica que se puede conocer al Dios cristiano mediante los sacramentos y a través de la oración en la Iglesia, que hace presente su obrar salvífico para los hombres de todos los tiempos.

GIULIO MASPERO

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 199-231; 268-274.
— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 36-43; 50.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía H*umildad*, *Amigos de Dios*, 104-109.
— J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos*. *Meditaciones*, Ed. Sígueme,

Salamanca 2005.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 El ateísmo es un fenómeno moderno que tiene raíces religiosas, en cuanto niega la verdad absoluta de Dios apoyándose en una verdad que es igualmente absoluta, es decir, la negación de su existencia. Precisamente por eso, el ateísmo es un fenómeno secundario respecto de la religión, y puede también entenderse como una "fe" de sentido negativo. Lo mismo puede decirse del relativismo contemporáneo. Sin la revelación estos fenómenos de negación absoluta serían inconcebibles.

2 Los dioses estaban sujetos al Hado, que lo dirigía todo con una necesidad muchas veces sin sentido: de aquí el sentimiento trágico de la existencia que caracteriza el pensamiento y la literatura griegos.

3 «Dios se revela a Moisés como el Dios vivo: "Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (*Ex* 3, 6). Al mismo Moisés Dios le revela su Nombre misterioso: "Yo soy el que soy (YHWH)" (*Ex* 3, 14). El nombre inefable de Dios, ya en los tiempos del Antiguo Testamento, fue sustituido por la palabra Señor. De este modo en el Nuevo Testamento, Jesús, llamado el Señor, aparece como verdadero Dios» (*Compendio*, 38). El nombre de Dios admite tres posibles interpretaciones: 1) Dios revela que no es posible conocerle, apartando del hombre la tentación de aprovecharse de su amistad con Él como se hacía con las divinidades paganas mediante las prácticas mágicas, y afirmando su propia trascendencia; 2) según la expresión hebraica utilizada, Dios afirma que estará siempre con Moisés, porque es fiel y está al lado de quien confía en Él; 3) según la traducción griega de la Biblia, Dios se manifiesta como el mismo Ser (cfr. *Compendio*, 39), en armonía con las intuiciones de la filosofía.

4 San Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11.

5 Benedicto XVI, *Discurso en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, 19-X-2006.

6 Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998 , 19.

7 Dios pide al hombre — a Abraham — que salga de la tierra prometida, que deje sus seguridades, se fía de los pequeños, pide cosas según una lógica distinta de la humana, como en el caso de Oseas. Es claro que no puede ser una proyección de las aspiraciones o de los deseos humanos.

8 «¿Cómo es posible darnos cuenta de eso, advertir que Dios nos ama, y no volvernos también nosotros locos de amor? Es necesario dejar que esas verdades de nuestra fe vayan calando en el alma, hasta cambiar toda nuestra vida. ¡Dios nos ama!: el Omnipotente, el Todopoderoso, el que ha hecho cielos y tierra» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 144).

9 «Dios se revela a Israel como Aquel que tiene un amor más fuerte que el de un padre o una madre por sus hijos o el de un esposo por su esposa. Dios en sí mismo "es amor" (1 *Jn* 4, 8.16), que se da completa y gratuitamente; que "tanto amó al mundo que dio a su Hijo único para que el mundo se salve por él" (*Jn* 3, 16-17). Al mandar a su Hijo y al Espíritu Santo, Dios revela que Él mismo es eterna comunicación de amor» (*Compendio*, 42).

TEMA 5

La Santísima Trinidad

1. La revelación del Dios uno y trino

«El misterio central de la fe y de la vida cristiana es el misterio de la Santísima Trinidad. Los cristianos son bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Compendio*, 44). Toda la vida de Jesús es revelación del Dios Uno y Trino: en la anunciación, en el nacimiento, en el episodio de su pérdida y hallazgo en el Templo cuando tenía doce años, en su muerte y resurrección, Jesús se revela como Hijo de Dios de una forma nueva con respecto a la filiación conocida por Israel. Al comienzo de su vida pública, además, en el momento de su bautismo, el mismo Padre atestigua al mundo que Cristo es el Hijo Amado (cfr. *Mt* 3, 13-17 y par.) y el Espíritu desciende sobre Él en forma de paloma. A esta primera revelación explicita de la Trinidad corresponde la manifestación paralela en la Transfiguración, que introduce al misterio Pascual (cfr. *Mt* 17, 1-5 y par.). Finalmente, al despedirse de sus discípulos, Jesús les envía a bautizar en el nombre de las tres Personas divinas, para que sea comunicada a todo el mundo la vida eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cfr. *Mt* 28, 19).

En el Antiguo Testamento, Dios había revelado su unicidad y su amor hacia el pueblo elegido: Yahwé era como un Padre. Pero, después de haber hablado muchas veces por medio de los profetas, Dios habló por medio del Hijo (cfr. *Hb* 1, 1-2), revelando que Yahwé no sólo es *como* un Padre, sino que *es* Padre (cfr. *Compendio*, 46). Jesús se dirige a Él en su oración con el término arameo *Abbá*, usado por los niños israelitas para dirigirse a su propio padre (cfr. *Mc* 14, 36), y distingue siempre su filiación de la de los discípulos. Esto es tan chocante, que se puede decir que la verdadera razón de la crucifixión es justamente el llamarse a sí mismo Hijo de Dios en sentido único. Se trata de una revelación definitiva e inmediata [1], porque Dios se revela con su Palabra: no podemos esperar otra revelación, en cuanto Cristo es Dios (cfr., p. ej., *Jn* 20, 17) que se nos da, insertándonos en la vida que mana del regazo de su Padre.

En Cristo, Dios abre y entrega su intimidad, que de por sí sería inaccesible al hombre sólo por medio de sus fuerzas [2]. Esta misma revelación es un acto de amor, porque el Dios personal del Antiguo Testamento abre libremente su corazón y el Unigénito del Padre sale a nuestro encuentro, para hacerse una cosa sola con nosotros y llevarnos de vuelta al Padre (cfr. *Jn* 1, 18). Se trata de algo que la filosofía no podía

adivinar, porque radicalmente se puede conocer sólo mediante la fe.

2. Dios en su vida íntima

Dios no sólo posee una vida íntima, sino que Dios es — se identifica con — su vida íntima, una vida caracterizada por eternas relaciones vitales de conocimiento y de amor, que nos llevan a expresar el misterio de la divinidad en términos de *procesiones*.

De hecho, los nombres revelados de las tres Personas divinas exigen que se piense en Dios como el proceder eterno del Hijo del Padre y en la mutua relación — también eterna — del Amor que «sale del Padre» (*Jn* 15, 26) y «toma del Hijo»(*Jn* 16, 14), que es el Espíritu Santo. La Revelación nos habla, así, de dos procesiones en Dios: la generación del Verbo (cfr. *Jn* 17. 6) y la procesión del Espíritu Santo. Con la característica peculiar de que ambas son relaciones inmanentes, porque están en Dios: es más son Dios mismo, en tanto que Dios es Personal; cuando hablamos de procesión, pensamos ordinariamente en algo que sale de otro e implica cambio y movimiento. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza del Dios Uno y Trino (cfr. *Gn* 1, 26-27), la mejor analogía con las procesiones divinas la podemos encontrar en el espíritu humano, donde el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no sale hacia afuera: el concepto que nos hacemos de nosotros es distinto de nosotros mismos, pero no está fuera de nosotros. Lo mismo puede decirse del amor que tenemos para con nosotros. De forma parecida, en Dios el Hijo procede del Padre y es Imagen suya, análogamente a como el concepto es imagen de la realidad conocida. Sólo que esta Imagen en Dios es tan perfecta que es Dios mismo, con toda su infinitud, su eternidad, su omnipotencia: el Hijo es una sola cosa con el Padre, el mismo Algo, esa es la única e indivisa naturaleza divina, aunque sea otro Alguien. El Símbolo del Nicea-Constantinopla lo expresa con la formula «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero». El hecho es que el Padre engendra al Hijo donándose a Él, entregándole Su substancia y Su naturaleza; no en parte, como acontece en la generación humana, sino perfecta e infinitamente.

Lo mismo puede decirse del Espíritu Santo, que procede como el Amor del Padre y del Hijo. Procede de ambos, porque es el Don eterno e increado que el Padre entrega al Hijo engendrándole y que el Hijo devuelve al Padre como respuesta a Su Amor. Este Don es Don de sí, porque el Padre engendra al Hijo comunicándole total y perfectamente su mismo Ser mediante su Espíritu. La tercera Persona es, por tanto, el Amor mutuo entre el Padre y el Hijo [3]. El nombre técnico de esta segunda procesión es *espiración*. Siguiendo la analogía del conocimiento y del amor, se puede

decir que el Espíritu procede como la voluntad que se mueve hacia el Bien conocido.

Estas dos procesiones se llaman *inmanentes*, y se diferencian radicalmente de la creación, que es *transeúnte*, en el sentido de que es algo que Dios obra hacia fuera de sí. Al ser procesiones dan cuenta de la distinción en Dios, mientras que al ser inmanentes dan razón de la unidad. Por eso, el misterio del Dios Uno y Trino no puede ser reducido a una unidad sin distinciones, como si las tres Personas fueran sólo tres máscaras; o a tres seres sin unidad perfecta, como si se tratara de tres dioses distintos, aunque juntos.

Las dos procesiones son el fundamento de las distintas relaciones que en Dios se identifican con las Personas divinas: el ser Padre, el ser Hijo y el ser espirado por Ellos. De hecho, como no es posible ser padre y ser hijo de la misma persona en el mismo sentido, así no es posible ser a la vez la Persona que procede por la espiración y las dos Personas de las que procede. Conviene aclarar que en el mundo creado las relaciones son accidentes, en el sentido de que sus relaciones no se identifican con su ser, aunque lo caractericen en lo más hondo como en el caso de la filiación. En Dios, puesto que en las procesiones es donada toda la substancia divina, las relaciones son eternas y se identifican con la substancia misma.

Estas tres relaciones eternas no sólo caracterizan, sino que se identifican con las tres Personas divinas, puesto que pensar al Padre quiere decir pensar en el Hijo; y pensar en el Espíritu Santo quiere decir pensar en aquellos respecto de los cuales Él es Espíritu. Así las Personas divinas son tres Alguien, pero un único Dios. No como se da entre tres hombres, que participan de la misma naturaleza humana sin agotarla. Las tres Personas son cada una toda la Divinidad, identificándose con la única Naturaleza de Dios [4]: las Personas son la Una en la Otra. Por eso, Jesús dice a Felipe que quien le ha visto a Él ha visto al Padre (cfr. *Jn* 14, 6), en cuanto Él y el Padre son una cosa sola (cfr. *Jn* 10, 30 y 17, 21). Esta dinámica, que técnicamente se llama *pericóresis* o *circumincesio* (dos términos que hacen referencia a un movimiento dinámico en que el uno se intercambia con el otro como en una danza en círculo) ayuda a darse cuenta de que el misterio del Dios Uno y Trino es el misterio del Amor: «Él mismo es una eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y nos ha destinado a participar en Él» (*Catecismo*, 221).

3. Nuestra vida en Dios

Siendo Dios eterna comunicación de Amor es comprensible que ese Amor se desborde fuera de Él en Su obrar. Todo el actuar de Dios en la historia es

obra conjunta de la tres Personas, puesto que se distinguen sólo en el interior de Dios. No obstante, cada una imprime en las acciones divinas ad extra su característica personal [5]. Con una imagen, se podría decir que la acción divina es siempre única, como el don que nosotros podríamos recibir de parte de una familia amiga, que es fruto de un sólo acto; pero, para quien conoce a las personas que forman esa familia, es posible reconocer la mano o la intervención de cada una, por la huella personal dejada por ellas en el único regalo.

Este reconocimiento es posible, porque hemos conocido a las Personas divinas en su distinción personal mediante las misiones, cuando Dios Padre ha enviado juntamente al Hijo y al Espíritu Santo en la historia (cfr. *Jn* 3, 16-17 y 14, 26), para que se hiciesen presentes entre los hombres: «son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas» (*Catecismo*, 258). Ellos son como las dos manos del Padre [6] que abrazan a los hombres de todos los tiempos, para llevarlos al seno del Padre. Si Dios está presente en todos los seres en cuanto principio de lo que existe, con las misiones el Hijo y el Espíritu se hacen presentes de forma nueva [7]. La misma Cruz de Cristo manifiesta al hombre de todos los tiempos el eterno Don que Dios hace de Sí mismo, revelando en su muerte la íntima dinámica del Amor que une a las tres Personas.

Esto significa que el sentido último de la realidad, lo que todo hombre desea, lo que ha sido buscado por los filósofos y por las religiones de todos los tiempos es el misterio del Padre que eternamente engendra al Hijo en el Amor que es el Espíritu Santo. En la Trinidad se encuentra, así, el modelo originario de la familia humana [8] y su vida íntima es la aspiración verdadera de todo amor humano. Dios quiere que todos los hombres sean una sola familia, es decir una cosa sola con Él mismo, siendo hijos en el Hijo. Cada persona ha sido creado a imagen y semejanza de la Trinidad (cfr. *Gn* 1, 27) y está hecho para vivir en comunión con los demás hombres y, sobre todo, con el Padre Celestial. Aquí se encuentra el fundamento último del valor de la vida de cada persona humana, independientemente de sus capacidades o de sus riquezas.

Pero el acceso al Padre se puede encontrar sólo en Cristo, Camino, Verdad y Vida (cfr. *Jn* 14, 6): mediante la gracia los hombres pueden llegar a ser un solo Cuerpo místico en la comunión de la Iglesia. A través de la contemplación de la vida de Cristo y a través de los sacramentos, tenemos acceso a la misma vida íntima de Dios. Por el Bautismo somos insertados en la dinámica de Amor de la Familia de las tres Personas divinas. Por eso, en la vida cristiana, se trata de descubrir que a partir de la existencia ordinaria,

de las múltiples relaciones que establecemos y de nuestra vida familiar, que tuvo su modelo perfecto en la Sagrada Familia de Nazareth podemos llegar a Dios: «Trata a las tres Personas, a Dios Padre, a Dios Hijo, a Dios Espíritu Santo. Y para llegar a la Trinidad Beatísima, pasa por María» [9]. De este modo, se puede descubrir el sentido de la historia como camino de la trinidad a la Trinidad, aprendiendo de la "trinidad de la tierra" — Jesús, María y José — a levantar la mirada hacia la Trinidad del Cielo.

GIULIO MASPERO

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 232-267.
— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 44-49.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Humildad, Amigos de Dios*, 104-109.
— J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In Epist. Ad Gal.*, c. 1, lect. 2.

2 «Dios ha dejado huellas de su ser trinitario en la creación y en el Antiguo Testamento, pero la intimidad de su ser como Trinidad Santa constituye un misterio inaccesible a la sola razón humana e incluso a la fe de Israel, antes de la Encarnación del Hijo de Dios y del envío del Espíritu Santo. Este misterio ha sido revelado por Jesucristo, y es la fuente de todos los demás misterios» (*Compendio*, 45).

3 «El Espíritu Santo es la tercera Persona de la Santísima Trinidad. Es Dios, uno e igual al Padre y al Hijo; "procede del Padre" (*Jn* 15, 26), que es principio sin principio y origen de toda la vida trinitaria. Y procede también del Hijo (Filioque), por el don eterno que el Padre hace al Hijo. El Espíritu Santo, enviado por el Padre y por el Hijo encarnado, guía a la Iglesia hasta el conocimiento de la "verdad plena" (*Jn* 16, 13)» (*Compendio*, 47).

4 «La Iglesia expresa su fe trinitaria confesando un solo Dios en tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las tres divinas Personas son un solo Dios porque cada una de ellas es idéntica a la plenitud de la única e indivisible naturaleza divina. Las tres son realmente distintas entre sí, por sus relaciones recíprocas: el Padre engendra al Hijo, el Hijo es engendrado por el Padre, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo» (*Compendio*, 48).

5 «Inseparables en su única sustancia, las divinas Personas son también

inseparables en su obrar: la Trinidad tiene una sola y misma operación. Pero en el único obrar divino, cada Persona se hace presente según el modo que le es propio en la Trinidad» (*Compendio*, 49).

6 Cfr. San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 20, 1.

7 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, c. y a. 2, ad. 3.

8 «El "Nosotros" divino constituye el modelo eterno del "nosotros" humano; ante todo, de aquel "nosotros" que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina» (Juan Pablo II, *Carta a las familias*, 2-II-1994, 6).

9 San Josemaría, *Forja*, 543.

TEMA 6

La Creación

Introducción

La importancia de la verdad de la creación estriba en que es «el fundamento de todos los designios salvíficos de Dios; (...) el comienzo de la historia de la salvación, que culmina en Cristo» (*Compendio*, 51). Tanto la Biblia (*Gn* 1, 1) como el Credo inician con la confesión de fe en el Dios Creador.

A diferencia de los otros grandes misterios de nuestra fe (la Trinidad y la Encarnación), la creación es «la primera respuesta a los interrogantes fundamentales sobre nuestro origen y nuestro fin» (*Compendio*, 51), que el espíritu humano ya se plantea y, en parte, puede también responder, como muestra la reflexión filosófica; y los relatos de los orígenes pertenecientes a la cultura religiosa de tantos pueblos (cfr. *Catecismo*, 285), no obstante, la especificidad de la noción de creación sólo se captó de hecho con la revelación judeocristiana.

La creación es, pues, un misterio de fe y, a la vez, una verdad accesible a la razón natural (cfr. *Catecismo*, 286). Esta peculiar posición entre fe y razón, hace de la creación un buen punto de partida en la tarea de evangelización y de diálogo que los cristianos están siempre — particularmente en nuestros días [1] — llamados a realizar, como ya hiciera San Pablo en el Areópago de Atenas (*Hch* 17, 16-34).

Se suele distinguir entre el acto creador de Dios (la creación *active sumpta*), y la realidad creada, que es efecto de tal acción divina (la creación *passive sumpta*) [2]. Siguiendo este esquema se exponen a continuación los principales aspectos dogmáticos de la creación.

1. El acto creador

1.1. «La creación es obra común de la Santísima Trinidad» (*Catecismo*, 292)

La Revelación presenta la acción creadora de Dios como fruto de su omnipotencia, de su sabiduría y de su amor. Se suele atribuir especialmente la creación al Padre (cfr. *Compendio*, 52), así como la redención al Hijo y la santificación al Espíritu Santo. Al mismo tiempo, las obras ad extra de la Trinidad (la primera de ellas, la creación) son comunes a todas las Personas, y por eso cabe preguntarse por el papel específico de cada Persona en la

creación, pues «cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal» (*Catecismo*, 258). Este es el sentido de la igualmente tradicional apropiación de los atributos esenciales (omnipotencia, sabiduría, amor) respectivamente al obrar creador del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En el Símbolo nicenoconstantinopolitano confesamos nuestra fe «en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra»; «en un solo Señor Jesucristo (...) por quien todo fue hecho»; y en el Espíritu Santo «Señor y dador de vida» (DH 150). La fe cristiana habla, por tanto, no solamente de una creación *ex nihilo*, de la nada, que indica la omnipotencia de Dios Padre; sino también de una creación hecha con inteligencia, con la sabiduría de Dios — el *Logos* por medio del cual todo fue hecho (*Jn* 1, 3) —; y de una creación *ex amore* (GS 19), fruto de la libertad y del amor que es Dios mismo, el Espíritu que procede del Padre y del Hijo. En consecuencia, las procesiones eternas de las Personas están en la base de su obrar creador [3].

Así como no hay contradicción entre la unicidad de Dios y su ser tres personas, de modo análogo no se contrapone la unicidad del principio creador con la diversidad de los modos de obrar de cada una de las Personas.

«Creador del cielo y de la tierra»

«"En el principio, Dios creó el cielo y la tierra": tres cosas se afirman en estas primeras palabras de la Escritura: el Dios eterno ha dado principio a todo lo que existe fuera de él. Él solo es creador (el verbo "crear" — en hebreo *bara* — tiene siempre por sujeto a Dios). La totalidad de lo que existe (expresada por la fórmula "el cielo y la tierra") depende de aquel que le da el ser» (*Catecismo*, 290).

Sólo Dios puede crear en sentido propio [4], lo cual implica originar las cosas de la nada (*ex nihilo*) y no a partir de algo preexistente; para ello se requiere una potencia activa infinita, que sólo a Dios corresponde (cfr. *Catecismo*, 296-298). Es congruente, por tanto, apropiar la omnipotencia creadora al Padre, ya que él es en la Trinidad — según una clásica expresión — *fons et origo*, es decir, la Persona de quien proceden las otras dos, principio sin principio.

La fe cristiana afirma que la distinción fundamental en la realidad es la que se da entre Dios y sus criaturas. Esto supuso una novedad en los primeros siglos, en los que la polaridad entre materia y espíritu daba pie a visiones inconciliables entre sí (materialismo y espiritualismo, dualismo y monismo). El cristianismo rompió estos moldes, sobre todo con su afirmación de que también la materia (al igual que el espíritu) es creación

del único Dios trascendente. Más adelante, Santo Tomás desarrolló una metafísica de la creación que describe a Dios como el mismo Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*). Como causa primera, es absolutamente trascendente al mundo; y, a la vez, en virtud de la participación de su ser en las criaturas, está presente íntimamente en ellas, las cuales dependen en todo de quien es la fuente del ser. Dios es *superior summo meo* y al mismo tiempo, *intimior intimo meo* (San Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11; cfr. *Catecismo*, 300).

«Por quien todo fue hecho»

La literatura sapiencial del AT presenta el mundo como fruto de la sabiduría de Dios (cfr. *Sb* 9, 9). «Este no es producto de una necesidad cualquiera, de un destino ciego o del azar» (*Catecismo*, 295), sino que tiene una inteligibilidad que la razón humana, participando en la luz del Entendimiento divino, puede captar, no sin esfuerzo y en un espíritu de humildad y de respeto ante el Creador y su obra (cfr. *Jb* 42, 3; cfr. *Catecismo*, 299). Este desarrollo llega a su expresión plena en el NT: al identificar al Hijo, Jesucristo, con el Logos (cfr. *Jn* 1, 1ss), afirma que la sabiduría de Dios es una Persona, el Verbo encarnado, por quien todo fue hecho (*Jn* 1, 3). San Pablo formula esta relación de lo creado con Cristo, aclarando que todas las cosas han sido creadas en él, por medio de él y en vista de él (*Col* 1, 16-17).

Hay, pues, una razón creadora en el origen del cosmos (cfr. *Catecismo*, 284) [5]. El cristianismo tiene desde el comienzo una confianza grande en la capacidad de la razón humana de conocer; y una enorme seguridad en que jamás la razón (científica, filosófica, etc.) podrá llegar a conclusiones contrarias a la fe, pues ambas provienen de un mismo origen.

No es infrecuente encontrarse con algunos que plantean falsas disyuntivas, como por ejemplo, entre creación y evolución. En realidad, una adecuada epistemología no sólo distingue los ámbitos propios de las ciencias naturales y de la fe, sino que además reconoce en la filosofía un necesario elemento de mediación, pues las ciencias, con su método y objeto propios, no cubren todo el ámbito de la razón humana; y la fe, que se refiere al mismo mundo del que hablan las ciencias, necesita para formularse y entrar en diálogo con la racionalidad humana de categorías filosóficas [6].

Es lógico, pues, que la Iglesia desde el inicio buscara el diálogo con la razón: una razón consciente de su carácter creado, pues no se ha dado a sí misma la existencia, ni dispone completamente de su futuro; una razón abierta a lo que la trasciende, en definitiva, a la Razón originaria. Paradójicamente, una razón cerrada sobre sí, que cree poder hallar dentro de sí la respuesta a sus interrogantes más profundos, acaba por afirmar el

sinsentido de la existencia, y por no reconocer la inteligibilidad de lo real (nihilismo, irracionalismo, etc.).

«Señor y dador de vida»

«Creemos que [el mundo] procede de la voluntad libre de Dios que ha querido hacer participar a las criaturas de su ser, de su sabiduría y de su bondad: "Porque tú has creado todas las cosas; por tu voluntad lo que no existía fue creado" (*Ap* 4, 11). (...) "Bueno es el Señor para con todos, y sus ternuras sobre todas sus obras" (*Sal* 145, 9)» (*Catecismo*, 295). En consecuencia, «salida de la bondad divina, la creación participa en esa bondad ("Y vio Dios que era bueno (...) muy bueno": *Gn* 1, 4.10.12.18.21.31). Porque la creación es querida por Dios como un don» (*Catecismo*, 299).

Este carácter de bondad y de don libre permite descubrir en la creación la actuación del Espíritu — que «aleteaba sobre las aguas» (*Gn* 1, 2) —, la Persona Don en la Trinidad, Amor subsistente entre el Padre y el Hijo. La Iglesia confiesa su fe en la obra creadora del Espíritu Santo, dador de vida y fuente de todo bien [7].

La afirmación cristiana de la libertad divina creadora permite superar las estrecheces de otras visiones que, poniendo una necesidad en Dios, acaban por sostener un fatalismo o determinismo. No hay nada, ni "dentro" ni "fuera" de Dios, que le obligue a crear. ¿Cuál es entonces el fin que le mueve? ¿Qué se ha propuesto al crearnos?

1.2. «El mundo ha sido creado para la gloria de Dios» (Concilio Vaticano I)

Dios ha creado todo «no para aumentar su gloria sino para manifestarla y comunicarla» (San Buenaventura, *Sent.*, 2, 1, 2, 2, 1). El Concilio Vaticano I (1870) enseña que «en su bondad y por su fuerza todopoderosa, no para aumentar su bienaventuranza, ni para adquirir su perfección, sino para manifestarla por los bienes que otorga a sus criaturas, el solo verdadero Dios, en su libérrimo designio, en el comienzo del tiempo, creó de la nada a la vez una y otra criatura, la espiritual y la corporal» (DS 3002; cfr. *Catecismo*, 293).

«La gloria de Dios consiste en que se realice esta manifestación y esta comunicación de su bondad para las cuales el mundo ha sido creado. Hacer de nosotros "hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia" (*Ef* 1, 5-6): "Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios" (San Ireneo, *Adversus haereses*, 4, 20, 7)» (*Catecismo*, 294).

Lejos de una dialéctica de principios contrapuestos (como ocurre en el

dualismo de corte maniqueo, y también en el idealismo monista hegeliano), afirmar la gloria de Dios como fin de la creación no comporta una negación del hombre, sino un presupuesto indispensable para su realización. El optimismo cristiano hunde sus raíces en la exaltación conjunta de Dios y del hombre: «el hombre es grande sólo si Dios es grande» [8]. Se trata de un optimismo y una lógica que afirman la absoluta prioridad del bien, pero que no por ello son ciegos ante la presencia del mal en el mundo y en la historia.

1.3. Conservación y providencia. El mal

La creación no se reduce a los comienzos; una vez «realizada la creación, Dios no abandona su criatura a ella misma. No sólo le da el ser y el existir, sino que la mantiene a cada instante en el ser, le da el obrar y la lleva a su término» (*Catecismo*, 301). La Sagrada Escritura compara esta actuación de Dios en la historia con la acción creadora (cfr. *Is* 44, 24; 45, 8; 51, 13). La literatura sapiencial explicita la acción de Dios que mantiene en la existencia a sus criaturas. «Y ¿cómo habría permanecido algo si no hubieses querido? ¿Cómo se habría conservado lo que no hubieses llamado?» (*Sb* 11, 25). San Pablo va más lejos y atribuye esta acción conservadora a Cristo: «él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia» (*Col* 1, 17).

El Dios cristiano no es un relojero o arquitecto que, tras haber realizado su obra, se desentiende de ella. Estas imágenes son propias de una concepción deísta, según la cual Dios no se inmiscuye en los asuntos de este mundo. Pero esto supone una distorsión del auténtico Dios creador, pues separan drásticamente la creación de la conservación y gobierno divino del mundo [9].

La noción de conservación "hace de puente" entre la acción creadora y el gobierno divino del mundo (providencia). Dios no sólo crea el mundo y lo mantiene en la existencia, sino que además «conduce a sus criaturas a la perfección última, a la que Él mismo las ha llamado» (*Compendio*, 55). La Sagrada Escritura presenta la soberanía absoluta de Dios, y testimonia constantemente su cuidado paterno, tanto en las cosas más pequeñas como en los grandes acontecimientos de la historia (cfr. *Catecismo*, 303). En este contexto, Jesús se revela como la providencia "encarnada" de Dios, que atiende como Buen Pastor las necesidades materiales y espirituales de los hombres (*Jn* 10, 11.14-15; *Mt* 14, 13-14, etc.) y nos enseña a abandonarnos a su cuidado (*Mt* 6, 31-33).

Si Dios crea, sostiene y dirige todo con bondad, ¿de dónde proviene el mal? «A esta pregunta tan apremiante como inevitable, tan dolorosa como misteriosa no se puede dar una respuesta simple. El conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta (...). No hay un rasgo del

mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal» (*Catecismo*, 309).

La creación no está acabada desde el principio, sino que Dios la hizo *in statu viae*, es decir, hacia una meta última todavía por alcanzar. Para la realización de sus designios, Dios se sirve del concurso de sus criaturas, y concede a los hombres una participación en su providencia, respetando su libertad aun cuando obran mal (cfr. *Catecismo*, 302, 307, 311). Lo realmente sorprendente es que Dios «en su providencia todopoderosa puede sacar un bien de las consecuencias de un mal» (*Catecismo*, 312). Es una misteriosa pero grandísima verdad que «todo coopera al bien de los que aman a Dios» (*Rm* 8, 28) [10].

La experiencia del mal parece manifestar una tensión entre la omnipotencia y la bondad divinas en su actuación en la historia. Aquélla recibe respuesta, ciertamente misteriosa, en el evento de la Cruz de Cristo, que revela el "modo de ser" de Dios, y es por tanto fuente de sabiduría para el hombre (*sapientia crucis*).

1.4. Creación y salvación

La creación es «el primer paso hacia la Alianza del Dios único con su pueblo» (*Compendio*, 51). En la Biblia la creación está abierta a la actuación salvífica de Dios en la historia, que tiene su plenitud en el misterio pascual de Cristo, y que alcanzará su perfección final al final de los tiempos. La creación está hecha con miras al sábado, el séptimo día en que el Señor descansó, día en que culmina la primera creación y que se abre al octavo día en que comienza una obra todavía más maravillosa: la Redención, la nueva creación en Cristo (2 *Co* 5, 7; cfr. *Catecismo*, 345-349).

Se muestra así la continuidad y unidad del designio divino de creación y redención. Entre ambas no hay ningún hiato, pues el pecado de los hombres no ha corrompido totalmente la obra divina, sino un vínculo. La relación entre ambas — creación y salvación — puede expresarse diciendo que, por una parte, la creación es el primer acontecimiento salvífico; y por otra que, la salvación redentora tiene las características de una nueva creación. Esta relación ilumina importantes aspectos de la fe cristiana, como la ordenación de la naturaleza a la gracia o la existencia de un único fin sobrenatural del hombre.

2. La realidad creada

El efecto de la acción creadora de Dios es la totalidad del mundo creado, "cielos y tierra" (*Gn* 1, 1). Dios es «Creador de todas las cosas, de las visibles

y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» [11].

El cristianismo supera tanto el monismo (que afirma que la materia y el espíritu se confunden, que la realidad de Dios y del mundo se identifican), como el dualismo (según el cual materia y espíritu son principios originarios opuestos).

La acción creadora pertenece a la eternidad de Dios, pero el efecto de tal acción está marcado por la temporalidad. La Revelación afirma que el mundo ha sido creado como mundo con un inicio temporal [12], es decir, que el mundo ha sido creado junto con el tiempo, lo cual se muestra muy congruente con la unidad del designio divino de revelarse en la historia de la salvación.

2.1. El mundo espiritual: los ángeles

«La existencia de seres espirituales, no corporales, que la Sagrada Escritura llama habitualmente ángeles, es una verdad de fe. El testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición» (*Catecismo*, 328). Ambos los muestran en su doble función de alabar a Dios y ser mensajeros de su designio salvador. El NT presenta a los ángeles en relación con Cristo: creados por medio de él y en vista de él (*Col* 1, 16), rodean la vida de Jesús desde su nacimiento hasta la Ascensión, siendo los anunciadores de su segunda venida gloriosa (cfr. *Catecismo*, 333).

Asimismo, también están presentes desde el inicio de la vida de la Iglesia, la cual se beneficia de su ayuda poderosa, y en su liturgia se une a ellos en la adoración a Dios. La vida de cada hombre está acompañada desde su nacimiento por un ángel que lo protege y conduce a la Vida (cfr. *Catecismo*, 334-336).

La teología (especialmente Santo Tomás de Aquino, el *Doctor Angélico*) y el magisterio de la Iglesia han profundizado en la naturaleza de estos seres puramente espirituales, dotados de inteligencia y voluntad, afirmando que son criaturas personales e inmortales, que superan en perfección a todas las criaturas visibles (cfr. *Catecismo*, 330).

Los ángeles fueron creados en un estado de prueba. Algunos se rebelaron irrevocablemente contra Dios. Caídos en el pecado, Satán y los otros demonios — que habían sido creados buenos, pero por sí mismos se hicieron malos — instigaron a nuestros primeros padres para que pecaran (cfr. *Catecismo*, 391-395).

2.2. El mundo material

Dios «ha creado el mundo visible en toda su riqueza, su diversidad y su orden. La Escritura presenta la obra del Creador simbólicamente como una secuencia de seis días "de trabajo divino" que terminan en el reposo del día séptimo (*Gn* 1, 1-2, 4)» (*Catecismo*, 337). «La Iglesia ha debido, en repetidas ocasiones, defender la bondad de la creación, comprendida la del mundo material (cfr. DS 286; 455-463; 800; 1333; 3002)» (*Catecismo*, 299).

«Por la condición misma de la creación, todas las cosas están dotadas de firmeza, verdad y bondad propias y de un orden» (GS 36, 2). La verdad y bondad de lo creado proceden del único Dios Creador que es a la vez Trino. Así, el mundo creado es un cierto reflejo de la actuación de las Personas divinas: «en todas las criaturas se encuentra una representación de la Trinidad a modo de vestigio» [13].

El cosmos tiene una belleza y una dignidad en cuanto que es obra de Dios. Hay una solidaridad y una jerarquía entre los seres, lo cual ha de llevar a una actitud contemplativa de respeto hacia lo creado y las leyes naturales que lo rigen (cfr. *Catecismo*, 339, 340, 342, 354). Ciertamente el cosmos ha sido creado para el hombre, que ha recibido de Dios el mandato de dominar la tierra (cfr. *Gn* 1, 28). Tal mandato no es una invitación a la explotación despótica de la naturaleza, sino a participar en el poder creador de Dios: mediante su trabajo el hombre colabora en el perfeccionamiento de la creación.

El cristiano comparte las justas exigencias que la sensibilidad ecológica ha puesto de manifiesto en las últimas décadas, sin caer en una vaga divinización del mundo, y afirmando la superioridad del hombre sobre el resto de los seres como «cumbre de la obra de la creación» (*Catecismo*, 343).

2.3. El hombre

Las personas humanas gozan de una peculiar posición en la obra creadora de Dios, al participar a la vez de la realidad material y espiritual. Sólo de él nos dice la Escritura que Dios lo creó «a su imagen y semejanza» (*Gn* 1, 26). Ha sido puesto por Dios a la cabeza de la realidad visible, y goza de una dignidad especial, pues «de todas las criaturas visibles, sólo el hombre es capaz de conocer y amar a su Creador; es la única criatura en la tierra que Dios ama por sí misma; sólo el hombre está llamado a participar por el conocimiento y el amor en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad» (*Catecismo*, 356; cfr. *ibidem*, 1701-

1703).

Hombre y mujer, en su diversidad y complementariedad, queridas por Dios, gozan de la misma dignidad de personas (cfr. *Catecismo*, 357, 369, 372). En ambos, se da una unión sustancial de cuerpo y alma, siendo ésta la forma del cuerpo. Al ser espiritual, el alma humana es creada inmediatamente por Dios (no es "producida" por los padres, ni tampoco es preexistente), y es inmortal (cfr. *Catecismo*, 366). Ambos puntos (espiritualidad e inmortalidad) pueden ser mostrados filosóficamente. Por tanto, es un reduccionismo afirmar que el hombre procede exclusivamente de la evolución biológica (evolucionismo absoluto). En la realidad hay saltos ontológicos que no puede explicarse sólo con la evolución. La conciencia moral y la libertad del hombre, por ejemplo, manifiestan su superioridad sobre el mundo material, y son muestra de su especial dignidad.

La verdad de la creación ayuda a superar tanto la negación de la libertad (determinismo) como el extremo contrario de una exaltación indebida de la misma: la libertad humana es creada, no absoluta, y existe en mutua dependencia con la verdad y el bien. El sueño de una libertad como puro poder y arbitrariedad responde a una imagen deformada no sólo del hombre sino también de Dios.

Mediante su actividad y su trabajo, el hombre participa del poder creador de Dios [14]. Además, su inteligencia y voluntad son una participación, una chispa, de la sabiduría y amor divinos. Mientras el resto del mundo visible es mero vestigio de la Trinidad, el ser humano constituye una auténtica *imago Trinitatis*.

3. Algunas consecuencias prácticas de la verdad sobre la creación

La radicalidad de la acción creadora y salvadora divina exige del hombre una respuesta que tenga ese mismo carácter de totalidad: "amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas" (*Dt* 6, 5; cfr. *Mt* 22, 37; *Mc* 12, 30; *Lc* 10, 27). En esta correspondencia se encuentra la verdadera felicidad, lo único que plenifica su libertad.

A la vez, la universalidad de la acción divina tiene un sentido tanto intensivo como extensivo: Dios crea y salva a todo el hombre y a todos los hombres. Corresponder a la llamada de Dios a amarle con todo nuestro ser está intrínsecamente unido a llevar su amor a todo el mundo [15].

El conocimiento y admiración del poder, sabiduría y amor divinos conduce al hombre a una actitud de reverencia, adoración y humildad, a vivir en la presencia de Dios sabiéndose hijo suyo. Al mismo tiempo, la fe en la providencia lleva al cristiano a una actitud de confianza filial en Dios en

todas las circunstancias: con agradecimiento ante los bienes recibidos, y con sencillo abandono ante lo que pueda parecer malo, pues Dios saca de los males mayores bienes.

Consciente de que todo ha sido creado para la gloria de Dios, el cristiano procura conducirse en todas sus acciones buscando el fin verdadero que llena su vida de felicidad: la gloria de Dios, no la propia vanagloria. Se esfuerza por rectificar la intención en sus acciones, de modo que pueda decirse que el único fin de su vida es éste: *Deo omnis gloria*! [16]

Dios ha querido poner al hombre al frente de su creación otorgándole el dominio sobre el mundo, de manera que la perfeccione con su trabajo. La actividad humana, puede ser por tanto considerada como una participación en la obra divina creadora.

La grandeza y belleza de las criaturas suscita en las personas admiración y despierta en ellas la pregunta por el origen y destino del mundo y del hombre, haciéndoles entrever la realidad de su Creador. El cristiano, en su diálogo con los no creyentes, puede suscitar estas preguntas para que las inteligencias y los corazones se abran a la luz del Creador. Asimismo, en su diálogo con los creyentes de las diversas religiones, el cristiano encuentra en la verdad de la creación un excelente punto de partida, pues se trata de una verdad en parte compartida, y que constituye la base para la afirmación de algunos valores morales fundamentales de la persona.

SANTIAGO SANZ

Bibliografía básica

— Catecismo *de la Iglesia Católica*, 279-374.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 51-72.

— DH, nn. 125, 150, 800, 806, 1333, 3000-3007, 3021-3026, 4319, 4336, 4341.

— Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 10-18, 19-21, 36-39.

— Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, 181-218.

Lecturas recomendadas

— San Agustín, *Confesiones*, libro XII.

— Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 44-46.

— San Josemaría, Homilía *Amar al mundo apasionadamente*, en Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer, 113-123.

— Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992.

— Juan Pablo II, *Memoria e identidad*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005.

Notas

1 Entre otras muchas intervenciones, cfr. Benedicto XVI, *Discurso* a los miembros de la Curia romana, 22-XII-2005; *Fe, razón y universidad* (Discurso en Regensburg), 12-IX-2006; *Ángelus*, 28-I-2007.

2 Cfr. Santo Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 3, co.; el *Catecismo* sigue este mismo esquema.

3 Cfr. Santo Tomás, *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 1, co.: «son la causa y la razón de la procesión de las criaturas».

4 Por eso se dice que Dios no necesita instrumentos para crear, ya que ningún instrumento posee la potencia infinita necesaria para crear. De ahí también que, cuando se habla por ejemplo del hombre como creador o incluso como capaz de participar en el poder creador de Dios, el empleo del adjetivo "creador" no es analógico sino metafórico.

5 Este punto aparece con frecuencia en las enseñanzas de Benedicto XVI, por ejemplo, *Homilía* en Regensburg, 12-IX-2006; *Discurso* en Verona, 19-X-2006; *Encuentro* con el clero de la diócesis de Roma, 22-II-2007; etc.

6 Tanto el racionalismo cientificista como el fideísmo acientífico necesitan una corrección desde la filosofía. Además, se ha de evitar asimismo la falsa apologética de quien ve forzadas concordancias, buscando en los datos que aporta la ciencia una verificación empírica o una demostración de las verdades de fe, cuando, en realidad, como hemos dicho, se trata de datos que pertenecen a métodos y disciplinas distintas.

7 Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, 10.

8 Benedicto XVI, *Homilía*, 15-VIII-2005.

9 El deísmo implica un error en la noción metafísica de creación, pues ésta, en cuanto donación de ser, lleva consigo una dependencia ontológica por parte de la criatura, que no es separable de su continuación en el tiempo. Ambas constituyen un mismo acto, aun cuando podamos distinguirlas conceptualmente: «la conservación de las cosas por Dios no se da por alguna acción nueva, sino por la continuación de la acción que da el ser, que es ciertamente una acción sin movimiento y sin tiempo» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 3).

10 En continuidad con la experiencia de tantos santos de la historia de la Iglesia, esta expresión paulina se encontraba frecuentemente en los labios de San Josemaría, que vivía y animaba así a vivir en una gozosa aceptación de la voluntad divina (cfr. San Josemaría, *Surco*, 127; *Via Crucis*, IX, 4; *Amigos de Dios*, 119). Por otra parte, el último libro de Juan Pablo II, *Memoria e*

identidad, constituye una profunda reflexión sobre la actuación de la providencia divina en la historia de los hombres, según aquella otra aserción de San Pablo: «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien» (*Rm* 12, 21).

11 Concilio Lateranense IV (1215), DH 800.

12 Así lo enseña el Concilio Lateranense IV y, refiriéndose a él, el Concilio Vaticano I (cfr. respectivamente DH 800 y 3002). Se trata de una verdad revelada, que la razón no puede demostrar, como enseñó Santo Tomás en la famosa disputa medieval sobre la eternidad del mundo: cfr. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 31-38; y su opúsculo filosófico *De aeternitate mundi*.

13 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co.; cfr. *Catecismo*, 237.

14 Cfr. San Josemaría, *Amigos de Dios*, 57.

15 Que el apostolado es la superabundancia de la vida interior (cfr. San Josemaría, *Camino*, 961), se manifiesta como el correlato de la dinámica *ad intra — ad extra* del obrar divino, es decir, de la intensidad del ser, de la sabiduría y del amor trinitario que se desborda hacia sus criaturas.

16 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 780; *Surco*, 647; *Forja*, 611, 639, 1051.

TEMA 7

La elevación sobrenatural y el pecado original

1. La elevación sobrenatural

Al crear al hombre, Dios lo constituyó en un estado de santidad y justicia, ofreciéndole la gracia de una auténtica participación en su vida divina (cfr. *Catecismo*, 374, 375). Así han interpretado la Tradición y el Magisterio a lo largo de los siglos la descripción del paraíso contenida en el Génesis. Este estado se denomina teológicamente *elevación sobrenatural*, pues indica un don gratuito, inalcanzable con las solas fuerzas naturales, no exigido aunque congruente con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Para la recta comprensión de este punto hay que tener en cuenta algunos aspectos:

a) No conviene separar la creación de la elevación al orden sobrenatural. La creación no es "neutra" respecto a la comunión con Dios, sino que está orientada a ella. La Iglesia siempre ha enseñado que el fin del hombre es sobrenatural (cfr. DH 3005), pues hemos sido «elegidos en Cristo antes de la creación del mundo para ser santos» (*Ef* 1, 4). Es decir, nunca ha existido un estado de "naturaleza pura", pues Dios desde el principio ofrece al hombre su alianza de amor.

b) Aunque de hecho el fin del hombre es la amistad con Dios, la Revelación nos enseña que al comienzo de la historia el hombre se rebeló y rechazó la comunión con su Creador: es el *pecado original*, llamado también *caída*, precisamente porque antes había sido *elevado* a la cercanía divina. No obstante, al perder la amistad con Dios el hombre no queda reducido a la nada, sino que continúa siendo hombre, criatura.

c) Esto nos enseña que, aunque no conviene concebir el designio divino en compartimentos estancos (como si Dios primero creara un hombre "completo" y luego "además" lo elevara), se ha de distinguir, dentro del único proyecto divino, diversos órdenes [1]. Basada en el hecho de que con el pecado el hombre perdió algunos dones pero conservó otros, la tradición cristiana ha distinguido el orden sobrenatural (la llamada a la amistad divina, cuyos dones se pierden con el pecado) del orden natural (lo que Dios ha concedido al hombre al crearlo y que permanece también a pesar de su pecado). No son dos órdenes yuxtapuestos o independientes, pues de hecho lo natural está desde el principio insertado y orientado a lo sobrenatural; y lo sobrenatural perfecciona lo natural sin anularlo. Al mismo tiempo, se distinguen, pues la historia de la salvación muestra que la

gratuidad del don divino de la gracia y de la redención es distinta de la gratuidad del don divino de la creación, siendo aquélla una manifestación inmensamente mayor de la misericordia y el amor de Dios [2].

d) Es difícil describir el estado de inocencia perdida de Adán y Eva [3], sobre el que hay pocas afirmaciones en el Génesis (cfr. *Gn* 1, 26-31; 2, 7-8.15-25). Por eso, la tradición suele caracterizar tal estado indirectamente, infiriendo, a partir de las consecuencias del pecado narrado en *Gn* 3, cuáles eran los dones de que gozaban nuestros primeros padres y que debían trasmitir a sus descendientes. Así, se afirma que recibieron los dones naturales, que corresponden a su condición normal de criaturas y forman su ser creatural. Recibieron asimismo los dones sobrenaturales, es decir, la gracia santificante, la divinización que esa gracia comporta, y la llamada última a la visión de Dios. Junto a éstos, la tradición cristiana reconoce la existencia en el Paraíso de los "dones preternaturales", es decir, dones que no eran exigidos por la naturaleza pero congruentes con ella, la perfeccionaban en línea natural y constituían, en definitiva, una manifestación de la gracia. Tales dones eran la inmortalidad, la exención del dolor (impasibilidad) y el dominio de la concupiscencia (integridad) (cfr. *Catecismo*, 376) [4].

2. El pecado original

Con el relato de la transgresión humana del mandato divino de no comer del fruto del árbol prohibido, por instigación de la serpiente (*Gn* 3, 1-13), la Sagrada Escritura enseña que en el comienzo de la historia nuestros primeros padres se rebelaron contra Dios, desobedeciéndole y sucumbiendo a la tentación de querer ser como dioses. Como consecuencia, recibieron el castigo divino, perdiendo gran parte de los dones que les habían sido concedidos (vv. 16-19), y fueron expulsados del paraíso (v. 23). Esto ha sido interpretado por la tradición cristiana como la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales, así como un daño en la misma naturaleza humana, si bien no quede esencialmente corrompida. Fruto de la desobediencia, de preferirse a sí mismo en lugar de Dios, el hombre pierde la gracia (cfr. *Catecismo*, 398-399), y también la armonía con la creación y consigo mismo: el sufrimiento y la muerte hacen su entrada en la historia (cfr. *Catecismo*, 399-400).

El primer pecado tuvo el carácter de una tentación aceptada, pues tras la desobediencia humana está la voz de la serpiente, que representa a Satanás, el ángel caído. La Revelación habla de un pecado anterior suyo y de otros ángeles, los cuales — habiendo sido creados buenos — rechazaron irrevocablemente a Dios. Tras el pecado humano, la creación y la historia

quedan bajo el influjo maléfico del «padre de la mentira y homicida desde el principio» (*Jn* 8, 44). Aunque su poder no es infinito, sino muy inferior al divino, causa realmente muy graves daños en cada persona y en la sociedad, de modo que el hecho de la permisión divina de la actividad diabólica no deja de constituir un misterio (cfr. *Catecismo*, 391-395).

El relato contiene también la promesa divina de un redentor (*Gn* 3, 15). La redención ilumina así el alcance y gravedad de la caída humana, mostrando la maravilla del amor de un Dios que no abandona a su criatura sino que viene a su encuentro con la obra salvadora de Jesús. «Es preciso conocer a Cristo como fuente de gracia para conocer a Adán como fuente de pecado» (*Catecismo*, 388). «"El misterio de la iniquidad" (2 *Ts* 2, 7) sólo se esclarece a la luz del "Misterio de la piedad" (1 *Tm* 3, 16)» (*Catecismo*, 385).

La Iglesia ha entendido siempre este episodio como un hecho histórico — aun cuando se nos haya trasmitido con un lenguaje ciertamente simbólico (cfr. *Catecismo*, 390) — que ha sido denominado tradicionalmente (a partir de San Agustín) como "pecado original", por haber ocurrido en los orígenes. Pero el pecado no es "originario" — aunque sí "originante" de los pecados personales realizados en la historia —, sino que ha entrado en el mundo como fruto del mal uso de la libertad por parte de las criaturas (primero los ángeles, después el hombre). El mal moral no pertenece, pues, a la estructura humana, no proviene ni de la naturaleza social del hombre ni de su materialidad, ni obviamente tampoco de Dios o de un destino inamovible. El realismo cristiano pone al hombre delante de su propia responsabilidad: puede hacer el mal como fruto de su libertad, y el responsable de ello no es otro que uno mismo (cfr. *Catecismo*, 387).

A lo largo de la historia, la Iglesia ha formulado el dogma del pecado original en contraste con el optimismo exagerado y el pesimismo existencial (cfr. *Catecismo*, 406). Frente a Pelagio, que afirmaba que el hombre puede realizar el bien sólo con sus fuerzas naturales, y que la gracia es una mera ayuda externa, minimizando así tanto el alcance del pecado de Adán como la redención de Cristo — reducidos a un mero mal o buen ejemplo, respectivamente — el Concilio de Cartago (418), siguiendo a San Agustín, enseñó la prioridad absoluta de la gracia, pues el hombre tras el pecado ha quedado dañado (cfr. DH 223.227; cfr. también el Concilio II de Orange, en el año 529: DH 371-372). Frente a Lutero, que sostenía que tras el pecado el hombre está esencialmente corrompido en su naturaleza, que su libertad queda anulada y que en todo lo que hace hay pecado, el Concilio de Trento (1546) afirmó la relevancia ontológica del bautismo, que borra el pecado original; aunque permanecen sus secuelas — entre ellas, la

concupiscencia, que no se ha de identificar, como hacía Lutero, con el pecado mismo —, el hombre es libre en sus actos y puede merecer con obras buenas, sostenidas por la gracia (cfr. DH 1511-1515).

En el fondo de la posición luterana, y también de algunas interpretaciones recientes de *Gn* 3, está en juego una adecuada comprensión de la relación entre 1) naturaleza e historia, 2) el plano psicológico-existencial y el plano ontológico, 3) lo individual y lo colectivo.

1) Aunque hay algunos elementos de carácter mítico en el Génesis (entendiendo el concepto de "mito" en su mejor sentido, es decir, como palabra-narración que da origen y que por lo tanto está en el fundamento de la historia posterior), sería un error interpretar el relato de la caída como una explicación simbólica de la original condición pecadora humana. Esta interpretación convierte en naturaleza un hecho histórico, mitificándolo y haciéndolo inevitable: paradójicamente, el sentido de culpa que lleva a reconocerse "naturalmente" pecador, conduciría a mitigar o eliminar la responsabilidad personal en el pecado, pues el hombre no podría evitar aquello a lo que tiende espontáneamente. Lo correcto, más bien, es afirmar que la condición pecadora pertenece a la historicidad del hombre, y no a su naturaleza originaria.

2) Al haber quedado después del bautismo algunas secuelas del pecado, el cristiano puede experimentar con fuerza la tendencia hacia el mal, sintiéndose profundamente pecador, como ocurre en la vida de los santos. Sin embargo, esta perspectiva existencial no es la única, ni tampoco la más fundamental, pues el bautismo ha borrado realmente el pecado original y nos ha hecho hijos de Dios (cfr. *Catecismo*, 405). Ontológicamente, el cristiano en gracia es justo ante Dios. Lutero radicalizó la perspectiva existencial, entendiendo toda la realidad desde ella, que quedaba así marcada ontológicamente por el pecado.

3) El tercer punto lleva a la cuestión de la transmisión del pecado original, «un misterio que no podemos comprender plenamente» (*Catecismo*, 404). La Biblia enseña que nuestros primeros padres trasmitieron el pecado a toda la humanidad. Los siguientes capítulos del Génesis (cfr. *Gn* 4-11; cfr. *Catecismo*, 401) narran la progresiva corrupción del género humano; estableciendo un paralelismo entre Adán y Cristo, San Pablo afirma: «como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo [Cristo] todos quedarán constituidos justos» (*Rm* 5, 19). Este paralelismo ayuda a entender correctamente la interpretación que suele darse del término *adamáh* como de un singular colectivo: como Cristo es uno solo y a la vez cabeza de la Iglesia, así Adán es uno solo y a la vez cabeza de la

humanidad [5]. «Por esta "unidad del género humano", todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo» (*Catecismo*, 404).

La Iglesia entiende de modo analógico el pecado original de los primeros padres y el pecado heredado por la humanidad. «Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado (...) será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado "pecado" de manera análoga: es un pecado "contraído", "no cometido", un estado y no un acto» (*Catecismo*, 404). Así, «aunque propio de cada uno, el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal» (*Catecismo*, 405) [6].

Para algunas personas es difícil aceptar la idea de un pecado heredado [7], sobre todo si se tiene una visión individualista de la persona y de la libertad. ¿Qué tuve yo que ver con el pecado de Adán? ¿Por qué he de pagar las consecuencias del pecado de otros? Estas preguntas reflejan una ausencia del sentido de la solidaridad real que existe entre todos los hombres en cuanto creados por Dios. Paradójicamente, esta ausencia puede entenderse como una manifestación del pecado trasmitido a cada uno. Es decir, el pecado original ofusca la comprensión de aquella profunda fraternidad del género humano que hace posible su trasmisión.

Ante las lamentables consecuencias del pecado y su difusión universal cabe preguntarse: «Pero, ¿por qué Dios no impidió que el primer hombre pecara? S. León Magno responde: "La gracia inefable de Cristo nos ha dado bienes mejores que los que nos quitó la envidia del demonio" (*serm*. 73, 4). Y S. Tomás de Aquino: "Nada se opone a que la naturaleza humana haya sido destinada a un fin más alto después del pecado. Dios, en efecto, permite que los males se hagan para sacar de ellos un mayor bien. De ahí las palabras de S. Pablo: 'Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia' (*Rm* 5, 20). Y el canto del Exultet: '¡Oh feliz culpa que mereció tal y tan grande Redentor!'" (*Summa Theologiae*, III, 1, 3, ad 3)» (*Catecismo*, 412).

3. Algunas consecuencias prácticas

La principal consecuencia práctica de la doctrina de la elevación y del pecado original es el realismo que guía la vida del cristiano, consciente tanto de la grandeza de su ser hijo de Dios como de la miseria de su condición de pecador. Este realismo:

a) Previene tanto de un optimismo ingenuo como de un pesimismo desesperanzado y «proporciona una mirada de discernimiento lúcido sobre la situación del hombre y de su obrar en el mundo (...). Ignorar que el

hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres» (*Catecismo*, 407).

b) Da una serena confianza en Dios, Creador y Padre misericordioso, que no abandona a su criatura, perdona siempre, y conduce todo hacia el bien, aun en medio de adversidades. «Repite: "omnia in bonum!", todo lo que sucede, "todo lo que me sucede", es para mi bien... Por tanto — ésta es la conclusión acertada —: acepta eso, que te parece tan costoso, como una dulce realidad» [8].

c) Suscita una actitud de profunda humildad, que lleva a reconocer sin extrañezas los propios pecados, y a dolerse de ellos por ser una ofensa a Dios y no tanto por lo que suponen de defecto personal.

d) Ayuda a distinguir lo que es propio de la naturaleza humana en cuanto tal de lo que es consecuencia de la herida del pecado en la naturaleza humana. Después del pecado, no todo lo que se experimenta como espontáneo es bueno. La vida humana tiene, pues, el carácter de un combate: es preciso combatir por comportarse de modo humano y cristiano (cfr. *Catecismo*, 409). «Toda la tradición de la Iglesia ha hablado de los cristianos como de *milites Christi*, soldados de Cristo. Soldados que llevan la serenidad a los demás, mientras combaten continuamente contra las personales malas inclinaciones» [9]. El cristiano que se esfuerza por evitar el pecado no se pierde nada de lo que hace la vida buena y bella. Frente a la idea de que es necesario que el hombre haga el mal para experimentar su libertad autónoma, pues en el fondo una vida sin pecado sería aburrida, se alza la figura de María, concebida inmaculada, que muestra que una vida completamente entregada a Dios, lejos de producir hastío, se convierte en una aventura llena de luz y de infinitas sorpresas [10].

SANTIAGO SANZ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 374-421.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 72-78.

— Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, 219 ss.

— DH, nn. 222-231; 370-395; 1510-1516; 4313.

Lecturas recomendadas

— Juan Pablo II, *Memoria e identidad*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005.

— Benedicto XVI, *Homilía*, 8-XII-2005.

— Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 El Concilio de Trento no dice que el hombre fue creado en la gracia, sino *constituido*, precisamente para evitar la confusión de naturaleza y gracia (cfr. DH 1511).

2 Precisamente por esto se acuñó la hipótesis teológica de la "naturaleza pura", para subrayar la ulterior gratuidad del don de la gracia respecto a la creación. No porque tal estado se haya dado históricamente, sino porque en teoría podía haberse dado, aunque de hecho no sea así. Esta doctrina fue establecida frente a Bayo, una de cuyas tesis condenadas decía: «la integridad de la primera creación no fue exaltación indebida de la naturaleza humana, sino condición natural suya» (DH 1926).

3 Esta dificultad se acrecienta hoy en día por la influencia de una visión en clave evolucionista de la totalidad del ser humano. En una visión de ese tipo, la realidad evoluciona siempre de menos a más, mientras que la Revelación nos enseña que hubo al comienzo de la historia una caída de un estado superior a otro inferior. Esto no quiere decir que no haya existido un proceso de "hominización", que hay que distingir de la "humanización".

4 Sobre la inmortalidad, que se ha de entender con San Agustín no como un no poder morir (*non posse mori*), sino un poder no morir (*posse non mori*), es lícito interpretarla como una situación en la que el tránsito a un estado definitivo no fuera experimentado con el dramatismo propio de la muerte que el hombre padece tras el pecado. El sufrimiento es signo y anticipación de la muerte, por ello la inmortalidad conllevaba de alguna manera la ausencia de dolor. Asimismo, esto suponía un estado de integridad, en el que el hombre dominaba sin dificultad sus pasiones. Se suele añadir tradicionalmente un cuarto don, el de la ciencia, proporcionada al estado en que se encontraban.

5 Esta es la principal razón de que la Iglesia haya siempre leído el relato de la caída en una óptica de monogenismo (proveniencia del género humano a partir de una sola pareja). La hipótesis contraria, el poligenismo, pareció imponerse como dato científico (e incluso exegético) durante unos años, pero hoy en día a nivel científico se considera más plausible la descendencia biológica de una sola pareja (monofiletismo). Desde el punto de vista de la fe, el poligenismo es problemático, pues no se ve cómo pueda conciliarse con la Revelación sobre el pecado original (cfr. Pío XII, Enc. *Humani Generis*, DH 3897), aunque se trata de una cuestión sobre la que todavía cabe investigar y reflexionar.

6 En este sentido, se ha distinguido tradicionalmente entre el pecado original *originante* (el pecado personal cometido por nuestros primeros padres) y el pecado original *originado* (el estado de pecado en el que nacemos sus descendientes).

[7] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 24-IX-1986, 1.

[8] San Josemaría, *Surco*, 127; cfr. *Rm* 8, 28.

[9] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 74.

[10] Cfr. Benedicto XVI, *Homilía*, 8-XII-2005.

TEMA 8

Jesucristo, Dios y Hombre verdadero

1. La Encarnación del Verbo

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer» (*Gal* 4, 4). Se cumple así la promesa de un Salvador que Dios hizo a Adán y Eva al ser expulsados del Paraíso: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje; él te pisará la cabeza mientras acechas tu su calcañar» (*Gn* 3, 15). Este versículo del Génesis se conoce con el nombre de protoevangelio, porque constituye el primer anuncio de la buena nueva de la salvación. Tradicionalmente se ha interpretado que la mujer de que se habla es tanto Eva, en sentido directo, como María, en sentido pleno; y que el linaje de la mujer se refiere tanto a la humanidad como a Cristo.

Desde entonces hasta el momento en que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Jn* 1, 14), Dios fue preparando a la humanidad para que pudiera acoger fructuosamente a su Hijo Unigénito. Dios escogió para sí al pueblo israelita, estableció con el una Alianza y lo formó progresivamente, interviniendo en su historia, manifestándole sus designios a través de los patriarcas y profetas y santificándolo para sí. Y todo esto, como preparación y figura de aquella nueva y perfecta Alianza que había de concluirse en Cristo y de aquella plena y definitiva revelación que debía ser efectuada por el mismo Verbo encarnado [1]. Aunque Dios preparó la venida del Salvador sobre todo mediante la elección del pueblo de Israel, esto no significa que abandonase a los demás pueblos, a "los gentiles", pues nunca dejó de dar testimonio de sí mismo (cfr. *Hch* 14, 16-17). La Providencia divina hizo que los gentiles tuvieran una conciencia más o menos explícita de la necesidad de la salvación, y hasta en los últimos rincones de la tierra se conservaba el deseo de ser redimidos.

La Encarnación tiene su origen en el amor de Dios por los hombres: «en esto se manifestó el amor que Dios nos tiene, en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de El» (1 *Jn* 4, 9). La Encarnación es la demostración por excelencia del Amor de Dios hacia los hombres, ya que en ella es Dios mismo el que se entrega a los hombres haciéndose partícipe de la naturaleza humana en unidad de persona.

Tras la caída de Adán y Eva en el paraíso, la Encarnación tiene una finalidad salvadora y redentora, como profesamos en el Credo: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo de María Virgen, y se hizo hombre» [2]. Cristo

afirmó de Sí mismo que «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (*Lc* 19, 19; cfr. *Mt* 18, 11) y que «Dios no ha enviado a su Hijo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él» (*Jn* 3, 17).

La Encarnación no sólo manifiesta el infinito amor de Dios a los hombres, su infinita misericordia, justicia y poder, sino también la coherencia del plan divino de salvación. La profunda sabiduría divina se manifiesta en cómo Dios ha decidido salvar al hombre, es decir del modo más conveniente a su naturaleza, que es precisamente mediante la Encarnación del Verbo.

Jesucristo, el Verbo encarnado, «no es ni un mito, ni una idea abstracta cualquiera; Es un hombre que vivió en un contexto concreto y que murió después de haber llevado su propia existencia dentro de la evolución de la historia. La investigación histórica sobre Él es, pues, una exigencia de la fe cristiana» [3].

Que Cristo existió pertenece a la doctrina de la fe, como también que murió realmente por nosotros y que resucitó al tercer día (cfr. 1 *Co* 15, 3-11). La existencia de Jesús es un hecho probado por la ciencia histórica, sobre todo, mediante el análisis del Nuevo Testamento cuyo valor histórico está fuera de duda. Hay otros testimonios antiguos no cristianos, paganos y judíos, sobre la existencia de Jesús. Precisamente por esto, no son aceptables las posiciones de quienes contraponen un Jesús histórico al Cristo de la fe y defienden la suposición de que casi todo lo que el Nuevo Testamento dice acerca de Cristo sería una interpretación de fe que hicieron los discípulos de Jesús, pero no su auténtica figura histórica que aún permanecería oculta para nosotros. Estas posturas, que en muchas ocasiones encierran un fuerte prejuicio contra lo sobrenatural, no tienen en cuenta que la investigación histórica contemporánea coincide en afirmar que la presentación que hace el cristianismo primitivo de Jesús se basa en auténticos hechos sucedidos realmente.

2. Jesucristo, Dios y hombre verdadero

La Encarnación es «el misterio de la admirable unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la única Persona del Verbo» (*Catecismo*, 483). La Encarnación del Hijo de Dios «no significa que Jesucristo sea en parte Dios y en parte hombre, ni que sea el resultado de una mezcla confusa entre lo divino y lo humano. Se hizo verdaderamente hombre sin dejar de ser verdaderamente Dios. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre» (*Catecismo*, 464). La divinidad de Jesucristo, Verbo eterno de Dios, se ha estudiado al tratar sobre la Santísima Trinidad. Aquí

nos fijaremos sobre todo en lo que hace referencia a su humanidad.

La Iglesia defendió y aclaró esta verdad de fe durante los primeros siglos frente a las herejías que la falseaban. Ya en el siglo I algunos cristianos de origen judío, los ebionitas, consideraron a Cristo como un simple hombre, aunque muy santo. En el siglo II surge el adopcionismo, que sostenía que Jesús era hijo adoptivo de Dios; Jesús sólo sería un hombre en quien habita la fuerza de Dios; para ellos, Dios era una sola persona. Esta herejía, fue condenada en el 190 por el papa San Víctor, por el Concilio de Antioquía del 268, por el Concilio I de Constantinopla y por el Sínodo Romano del 382 [4]. La herejía arriana, al negar la divinidad del Verbo, negaba también que Jesucristo fuera Dios. Arrio fue condenado por el Concilio I de Nicea, en el año 325. También actualmente la Iglesia ha vuelto a recordar que Jesucristo es el Hijo de Dios subsistente desde la eternidad que en la Encarnación asumió la naturaleza humana en su única persona divina [5].

La Iglesia también hizo frente a otros errores que negaban la realidad de la naturaleza humana de Cristo. Entre estos se encuadran aquellas herejías que rechazaban la realidad del cuerpo o del alma de Cristo. Entre las primeras se encuentra el docetismo, en sus diversas variantes, que tiene un trasfondo gnóstico y maniqueo. Algunos de sus seguidores afirmaban que Cristo tuvo un cuerpo celeste, o que su cuerpo era puramente aparente, o que apareció de repente en Judea sin haber tenido que nacer o crecer. Ya San Juan tuvo que combatir este tipo de errores: «muchos son los seductores que han aparecido en el mundo, que no confiesan que Jesús ha venido en carne» (2 *Jn* 7; cfr. 1 *Jn* 4, 1-2).

Arrio y Apolinar de Laodicea negaron que Cristo tuviera verdadera alma humana. El segundo ha tenido particular importancia en este campo y su influencia estuvo presente durante varios siglos en las controversias cristológicas posteriores. En un intento de defender la unidad de Cristo y su impecabilidad, Apolinar sostuvo que el Verbo desempeñaba las funciones del alma espiritual humana. Esta doctrina, sin embargo, suponía negar la verdadera humanidad de Cristo, compuesta, como en todos los hombres, de cuerpo y alma espiritual (cfr. *Catecismo*, 471). Fue condenado en el Concilio I de Constantinopla y en el Sínodo Romano del 382 [6].

3. La unión hipostática

Al principio del siglo quinto, tras las controversias precedentes, estaba clara la necesidad de sostener firmemente la integridad de las dos naturalezas humana y divina en la Persona del Verbo; de modo que la unidad personal de Cristo comienza a constituirse en el centro de atención de la cristología y de la soteriología patrística. A este nueva profundización contribuyeron

nuevas discusiones.

La primera gran controversia tuvo su origen en algunas afirmaciones de Nestorio, patriarca de Constantinopla, que utilizaba un lenguaje en el que daba a entender que en Cristo hay dos sujetos: el sujeto divino y el sujeto humano, unidos entre sí por un vínculo moral, pero no físicamente. En este error cristológico tiene su origen su rechazo del título de Madre de Dios, *Theotókos*, aplicado a Santa María. María sería Madre de Cristo pero no Madre de Dios. Frente a esta herejía, San Cirilo de Alejandría y el Concilio de Éfeso del 431 recordaron que «la humanidad de Cristo no tiene más sujeto que la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido y hecho suya desde su concepción... Por eso el Concilio de Éfeso proclamó en el año 431 que María llegó a ser con toda verdad Madre de Dios mediante la concepción humana del Hijo de Dios en su seno» (*Catecismo*, 466; cfr. DS 250 y 251).

Unos años más tarde surgió la herejía monofisita. Esta herejía tiene sus antecedentes en el apolinarismo y en una mala comprensión de la doctrina y del lenguaje empleado por San Cirilo por parte de Eutiques, anciano archimandrita de un monasterio de Constantinopla. Eutiques afirmaba, entre otras cosas, que Cristo es una Persona que subsiste en una sola naturaleza, pues la naturaleza humana habría sido absorbida en la divina. Este error fue condenado por el Papa San León Magno, en su *Tomus ad Flavianum* [7], auténtica joya de la teología latina, y por el Concilio ecuménico de Calcedonia del año 451, punto de referencia obligado para la cristología. Así enseña: «hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad» [8], y añade que la unión de las dos naturalezas es «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» [9].

La doctrina calcedonense fue confirmada y aclarada por el II Concilio de Constantinopla del año 553, que ofrece una interpretación auténtica del Concilio anterior. Tras subrayar varias veces la unidad de Cristo [10], afirma que la unión de las dos naturalezas de Cristo tiene lugar según la hipóstasis [11], superando así la equivocidad de la formula ciriliana que hablaba de unidad según la “fisis”. En esta línea, el II Concilio de Costantinopla indicó también el sentido en que había de entenderse la conocida formula ciriliana de «una naturaleza del Verbo de Dios encarnada» [12], frase que San Cirilo pensaba que era de San Atanasio pero que en realidad se trataba de una falsificación apolinarista.

En estas definiciones conciliares, que tenían como finalidad aclarar algunos errores concretos y no exponer el misterio de Cristo en su totalidad, los Padres conciliares utilizaron el lenguaje de su tiempo. Al igual que Nicea

empleó el término consubstancial, Calcedonia utiliza términos como naturaleza, persona, hipóstasis, etc., según el significado habitual que tenían en el lenguaje común, y en la teología de su época. Esto no significa, como han afirmado algunos, que el mensaje evangélico se helenizara. En realidad, quienes se demostraron rígidamente helenizantes fueron precisamente los que proponían las doctrinas heréticas, como Arrio o Nestorio, que no supieron ver las limitaciones que tenía el lenguaje filosófico de su tiempo frente al misterio de Dios y de Cristo.

4. La Humanidad Santísima de Jesucristo

«En la Encarnación 'la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida' (GS 22, 2)» (*Catecismo*, 470). Por eso la Iglesia ha enseñado «la plena realidad del alma humana, con sus operaciones de inteligencia y de voluntad, y del cuerpo humano de Cristo. Pero paralelamente, ha tenido que recordar en cada ocasión que la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella pertenece a "uno de la Trinidad". El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente las costumbres divinas de la Trinidad (cfr. *Jn* 14, 9-10» (*Catecismo*, 470).

El alma humana de Cristo está dotada de un verdadero conocimiento humano. La doctrina católica ha enseñado tradicionalmente que Cristo en cuanto hombre poseía un conocimiento adquirido, una ciencia infusa y la ciencia beata propia de los bienaventurados en el cielo. La ciencia adquirida de Cristo no podía ser de por sí ilimitada: «por eso el Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar "en sabiduría, en estatura y en gracia" (*Lc* 2, 52) e igualmente adquirir aquello que en la condición humana se adquiere de manera experimental (cfr. *Mc* 6, 38; 8, 27; *Jn* 11, 34)» (*Catecismo*, 472). Cristo, en quien reposa la plenitud del Espíritu Santo con sus dones (cfr. *Is* 11, 1-3), poseyó también la ciencia infusa, es decir, aquel conocimiento que no se adquiere directamente por el trabajo de la razón, sino que es infundido directamente por Dios en la inteligencia humana. En efecto, «El Hijo, en su conocimiento humano, demostraba también la penetración que tenía de los pensamientos secretos del corazón de los hombres (cfr. *Mc* 2, 8; *Jn* 2, 25; 6, 61» (*Catecismo*, 473). Cristo poseía también la ciencia propia de los beatos: «Debido a su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado, el conocimiento humano de Cristo gozaba en plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar (cfr. *Mc* 8, 31; 9, 31; 10, 33-34; 14, 18-20.26-30» (*Catecismo*, 474). Por todo esto debe afirmarse que Cristo en cuanto

hombre es infalible: admitir el error en Él sería admitirlo en el Verbo, única persona existente en Cristo. Por lo que se refiere a una eventual ignorancia propiamente dicha, hay que tener presente que «lo que reconoce ignorar en este campo (cfr. *Mc* 13, 32), declara en otro lugar no tener misión de revelarlo (cfr. *Hch* 1, 7)» (*Catecismo*, 474). Se entiende que Cristo fuera humanamente consciente de ser el Verbo y de su misión salvífica [13]. Por otra parte, la teología católica, al pensar que Cristo poseía ya en la tierra la visión inmediata de Dios, ha siempre negado la existencia en Cristo de la virtud de la fe [14].

Frente a las herejías monoenergeta y monotelita que, en lógica continuidad con el monofisismo precedente, afirmaban que en Cristo hay una sola operación o una sola voluntad, la Iglesia confesó en el III Concilio ecuménico de Constantinopla, del año 681, que «Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas, sino cooperantes, de forma que el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación (cfr. DS 556-559). La voluntad humana de Cristo "sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario estando subordinada a esta voluntad omnipotente" (DS 556)» (*Catecismo*, 475). Se trata de una cuestión fundamental pues está directamente relacionada con el ser de Cristo y con nuestra salvación. San Máximo el Confesor se distinguió en este esfuerzo doctrinal de clarificación y se sirvió con gran eficacia del conocido pasaje de la oración de Jesús en el Huerto, en el que aparece el acuerdo de la voluntad humana de Cristo con la voluntad del Padre (cfr. *Mt* 26, 39).

Consecuencia de la dualidad de naturalezas es también la dualidad de operaciones. En Cristo hay dos operaciones, las divinas, procedentes de su naturaleza divina, y las humanas, que proceden de la naturaleza humana. Se habla también de operaciones teándricas para referirse a aquéllas en las que la operación humana actúa como instrumento de la divina: es el caso de los milagros realizados por Cristo.

El realismo de la Encarnación del Verbo se manifestó también en la última gran controversia cristológica de la época patrística: la disputa sobre las imágenes. La costumbre de representar a Cristo, en frescos, iconos, bajorrelieves, etc., es antiquísima y existen testimonios que se remontan al menos al siglo segundo. La crisis iconoclasta se produjo en Constantinopla a comienzos del siglo VIII y tuvo su origen en una decisión del Emperador. Ya antes había habido teólogos que se habían mostrado a lo largo de los siglos partidarios o contrarios al uso de las imágenes, pero ambas

tendencias habían coexistido pacíficamente. Quienes se oponían solían aducir que Dios no tiene límites y no puede por tanto encerrarse dentro de unas líneas, de unos trazos, no se puede circunscribir. Sin embargo, como señaló San Juan Damasceno es la misma Encarnación la que ha circunscrito al Verbo incircunscribible. «Como el Verbo se hizo carne asumiendo una verdadera humanidad, el cuerpo de Cristo era limitado (...) Por eso se puede "pintar" la faz humana de Jesús (*Ga* 3, 2)» (*Catecismo*, 476). En el II Concilio ecuménico de Nicea, del año 787, «la Iglesia reconoció que es legítima su representación en imágenes sagradas» (*Catecismo*, 476). En efecto, «las particularidades individuales del cuerpo de Cristo expresan la persona divina del Hijo de Dios. El ha hecho suyos los rasgos de su propio cuerpo humano hasta el punto de que, pintados en una imagen sagrada, pueden ser venerados porque el creyente que venera su imagen, venera a la persona representada en ella» [15].

El alma de Cristo, al no ser divina por esencia sino humana, fue perfeccionada, como las almas de los demás hombres, mediante la gracia habitual, que es «un don habitual, una disposición estable y sobrenatural que perfecciona al alma para hacerla capaz de vivir con Dios, de obrar por su amor» (*Catecismo*, 2000). Cristo es santo, como anunció el arcángel Gabriel a Santa María en la Anunciación: *Lc* 1, 35. La humanidad de Cristo es radicalmente santa, fuente y paradigma de la santidad de todos los hombres. Por la Encarnación, la naturaleza humana de Cristo ha sido elevada a la mayor unión con la divinidad — con la Persona del Verbo — a que puede ser elevada criatura alguna. Desde el punto de vista de la humanidad del Señor, la unión hipostática es el mayor don que jamás se haya podido recibir, y suele conocerse con el nombre de gracia de unión. Por la gracia habitual el alma de Cristo fue divinizada con esa transformación que eleva la naturaleza y las operaciones del alma hasta el plano de la vida íntima de Dios, proporcionando a sus operaciones sobrenaturales una connaturalidad que de otro modo no tendría. Su plenitud de gracia implica también la existencia de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo. De este plenitud de gracia de Cristo, «recibimos todos, gracia sobre gracia» (*Jn* 1, 16). La gracia y los dones han sido otorgados a Cristo no sólo en atención a su dignidad de Hijo, sino también en atención a su misión de nuevo Adán y Cabeza de la Iglesia. Por eso se habla de una gracia capital en Cristo, que no es una gracia distinta de la gracia personal del Señor, sino que es un aspecto de esa misma gracia que subraya su acción santificadora sobre los miembros de la Iglesia. La Iglesia, en efecto, «es el Cuerpo de Cristo» (*Catecismo*, 805), un Cuerpo «del que Cristo es la Cabeza: vive de Él, en Él y por Él; Él vive con ella y en ella»

(*Catecismo*, 807).

El Corazón del Verbo encarnado. «Jesús, durante su vida, su agonía y su pasión nos ha conocido y amado a todos y cada uno de nosotros y se ha entregado por cada uno de nosotros: "El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí". Nos ha amado a todos con un corazón humano» (*Catecismo*, 478). Por este motivo, el Sagrado Corazón de Jesús es el símbolo por excelencia del amor con que ama continuamente al eterno Padre y a todos los hombres (cfr. *ibidem*).

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia católica*, 422-483.

— Benedicto XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 371-410.

Lecturas recomendadas

— A. Amato, *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 1998.

— F. Ocáriz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 2004.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 9.

2 Concilio de Constantinopla I, *Symbolum*, DS 150; cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 55.

3 Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, en ID., *Documentos 1969-1996*, 2ª ed., BAC, Madrid 2000, 221.

4 Cfr. DS 151 y 157-158.

5 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Decl. Mysterium Filii Dei*, 21-II-1972, en *AAS* 64 (1972) 237-241.

6 Cfr. DS 151 y 159.

7 Cfr. *Ibidem*, 290-295.

8 Cfr. *Ibidem*, 301; *Catecismo*, 467.

9 Cfr. *Idem*.

10 Cfr. *Ibidem*, 423.

[11] Cfr. *Ibidem*, 425.

[12] Cfr. *Ibidem*, 429.

[13] Cfr. Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de Sí mismo y de su misión (1985)*, en ID., *Documentos* 1969-1996, 2ª ed., BAC, Madrid 2000, 377-391.

[14] Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación*, n. V, 26-XI-2006.

[15] Concilio de Nicea II, DS 601.

TEMA 9

La Encarnación

1. La obra de la Encarnación

La asunción de la naturaleza humana de Cristo por la Persona del Verbo es obra de las tres Personas divinas. La Encarnación de Dios es la Encarnación del Hijo, no del Padre, ni del Espíritu Santo. No obstante, la Encarnación fue una obra de toda la Trinidad. Por eso, en la Sagrada Escritura a veces se atribuye a Dios Padre (*Hb* 10, 5; *Ga* 4, 4), o al Hijo mismo (*Flp* 2, 7), o al Espíritu Santo (*Lc* 1, 35; *Mt* 1, 20). Se subraya así que la obra de la Encarnación fue un único acto, común a las tres Personas divinas. San Agustín explicaba que «el hecho de que María concibiese y diese a luz es obra de la Trinidad, ya que las obras de la Trinidad son inseparables» [1]. Se trata en efecto de una acción divina *ad extra*, cuyos efectos están fuera de Dios, en las criaturas, pues son obra de las tres Personas conjuntamente, ya que uno y único es el Ser divino, que es el mismo poder infinito de Dios (cfr. *Catecismo*, 258).

La Encarnación del Verbo no afecta a la libertad divina, pues Dios podía haber decidido que el Verbo no se encarnara, o que se encarnara otra Persona divina. Sin embargo, decir que Dios es infinitamente libre no significa que sus decisiones sean arbitrarias ni negar que el amor sea la razón de su actuar. Por eso los teólogos suelen buscar las razones de conveniencia que se pueden vislumbrar en las diversas decisiones divinas, tal como se manifiestan en la actual economía de la salvación. Buscan tan sólo poner de relieve la maravillosa sabiduría y coherencia que existe en toda obra divina, no una eventual necesidad en Dios.

2. La Virgen María, Madre de Dios

La Virgen María fue predestinada para ser Madre de Dios desde toda la eternidad juntamente con la Encarnación del Verbo: «en el misterio de Cristo, María está *presente* ya “antes de la creación del mundo” como aquella que el Padre ‘ha elegido’ *como Madre* de su Hijo en la Encarnación, y junto con el Padre la ha elegido el Hijo, confiándola eternamente al Espíritu de santidad» [2]. La elección divina respeta la libertad de Santa María, pues «el Padre de las misericordias quiso que el consentimiento de la que estaba predestinada a ser la Madre precediera a la encarnación para que, así como una mujer contribuyó a la muerte, así también otra mujer

contribuyera a la vida (LG 56; cfr. 61)» (*Catecismo*, 488). Por eso, desde muy antiguo, los Padres de la Iglesia han visto en María la Nueva Eva.

«Para ser la Madre del Salvador, María fue "dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante" (LG 56)» (*Catecismo*, 490). El arcángel San Gabriel, en el momento de la Anunciación, la saluda como «llena de gracia» (*Lc* 1, 28). Antes de que el Verbo se encarnara, María era ya, por su correspondencia a los dones divinos, llena de gracia. La gracia recibida por María la hace grata a Dios y la prepara para ser la Madre virginal del Salvador. Totalmente poseída por la gracia de Dios, pudo dar su libre consentimiento al anuncio de su vocación (cfr. *Catecismo*, 490). Así, «dando su consentimiento a la palabra de Dios, María llegó a ser Madre de Jesús y, aceptando de todo corazón la voluntad divina de salvación, sin que ningún pecado se lo impidiera, se entregó a sí misma por entero a la persona y a la obra de su Hijo, para servir, en su dependencia y con él, por la gracia de Dios, al Misterio de la Redención (cfr. LG 56)» (*Catecismo*, 494). Los Padres orientales suelen llamar a la Madre de Dios «la Toda Santa» y «la celebran "como inmune de toda mancha de pecado y como plasmada por el Espíritu Santo y hecha una nueva criatura" (LG 56). Por la gracia de Dios María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida» (*Catecismo*, 493).

María ha sido redimida desde su concepción: «es lo que confiesa el dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado en 1854 por el Papa Pío IX: "... la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Salvador del género humano" (DS 2803)» (*Catecismo*, 491). La Inmaculada Concepción manifiesta el amor gratuito de Dios, pues ha sido iniciativa divina y no mérito de María sino de Cristo. En efecto, «esta "resplandeciente santidad del todo singular" de la que ella fue "enriquecida desde el primer instante de su concepción" (LG 56), le viene toda entera de Cristo: ella es "redimida de la manera más sublime en atención a los méritos de su Hijo" (LG 53)» (*Catecismo*, 492).

Santa María es Madre de Dios: «en efecto, aquel que ella concibió como hombre, por obra del Espíritu Santo, y que se ha hecho verdaderamente su Hijo según la carne, no es otro que el Hijo eterno del Padre, la segunda persona de la Santísima Trinidad. La Iglesia confiesa que María es verdaderamente *Madre de Dios* (cfr. DS 252)» (*Catecismo*, 495). Ciertamente no ha engendrado la divinidad, sino el cuerpo humano del Verbo, al que se unió inmediatamente su alma racional, creada por Dios como todas las demás, dando así origen a la naturaleza humana que en ese

mismo instante fue asumida por el Verbo.

María fue siempre Virgen. Desde antiguo, la Iglesia confiesa en el Credo y celebra en su liturgia «a María como la (...) "siempre-virgen" (cfr. LG 52)» (*Catecismo*, 499; cfr. *Catecismo*, 496-507). Esta fe de la Iglesia se refleja en la antiquísima fórmula: «Virgen antes del parto, en el parto y después del parto». Desde el inicio, «la Iglesia ha confesado que Jesús fue concebido en el seno de la Virgen María únicamente por el poder del Espíritu Santo, afirmando también el aspecto corporal de este suceso; Jesús fue concebido "*absque semine ex Spiritu Sancto*" (Cc. Letrán, año 649; DS 503), esto es, sin elemento humano, por obra del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 496). María fue también virgen en el parto, pues «le dio a luz sin detrimento de su virginidad, como sin perder su virginidad lo había concebido (...) Jesucristo nació de un seno virginal con un nacimiento admirable» [3]. En efecto, «el nacimiento de Cristo "lejos de disminuir consagró la integridad virginal" de su madre (LG 57)» (*Catecismo*, 499). María permaneció perpetuamente virgen después del parto. Los Padres de la Iglesia, en sus explicaciones de los Evangelios y en sus respuestas a las diversas objeciones, han afirmado siempre esta realidad, que manifiesta su total disponibilidad y la entrega absoluta al designio salvífico de Dios. Lo resumía San Basilio cuando escribió que «los amantes de Cristo no admiten escuchar que la Madre de Dios haya dejado de ser virgen en algún momento» [4].

María fue asunta al Cielo. «La Virgen Inmaculada, preservada libre de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue llevada a la gloria del cielo y elevada al trono por el Señor como Reina del universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los Señores y vencedor del pecado y de la muerte» [5]. La Asunción de la Santísima Virgen constituye una anticipación de la resurrección de los demás cristianos (cfr. *Catecismo*, 966). La realeza de María se fundamenta en su maternidad divina y en su asociación a la obra de la Redención [6]. El 1 de noviembre de 1954, Pío XII instituyó la fiesta de Santa María Reina [7].

María es la Madre del Redentor. Por eso su maternidad divina comporta también su cooperación en la salvación de los hombres: «María, hija de Adán, aceptando la palabra divina fue hecha Madre de Jesús, y abrazando la voluntad salvífica de Dios con generoso corazón y sin el impedimento de pecado alguno, se consagró totalmente a sí misma, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo al misterio de la Redención con El y bajo El, por la gracia de Dios omnipotente. Con razón, pues, los Santos Padres estiman a María, no como un mero instrumento pasivo, sino como una cooperadora a la salvación humana por la libre fe y obediencia» [8]. Esta cooperación se manifiesta también en su maternidad espiritual. María,

nueva Eva, es verdadera madre de los hombres en el orden de la gracia pues coopera al nacimiento a la vida de la gracia y al desarrollo espiritual de los fieles: María «colaboró de manera totalmente singular a la obra del Salvador por su fe, esperanza y ardiente amor, para restablecer la vida sobrenatural de los hombres. Por esta razón es nuestra Madre en el orden de la gracia» [9] (cfr. *Catecismo*, 968). María es también mediadora y su mediación materna, subordinada siempre a la única mediación de Cristo, comenzó con el *fiat* de la Anunciación y perdura en el cielo, ya que «con su asunción a los cielos, no abandonó su misión salvadora, sino que continúa procurándonos con su múltiple intercesión los dones de la salvación eterna... Por eso la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora» [10] (cfr. *Catecismo*, 969).

María es tipo y modelo de la Iglesia: «La Virgen María es para la Iglesia el modelo de la fe y de la caridad. Por eso es "miembro muy eminente y del todo singular de la Iglesia" (LG 53), incluso constituye "la figura" (...) de la Iglesia (LG 63)» (*Catecismo*, 967). Pablo VI, el 21-11-1964, nombró solemnemente a María Madre de la Iglesia, para subrayar de modo explícito la función maternal que la Virgen ejerce sobre el pueblo cristiano [11].

Se comprende, a la vista de cuanto hemos expuesto, que la piedad de la Iglesia hacia la Santísima Virgen sea un elemento intrínseco del culto cristiano [12]. La Santísima Virgen «es honrada con razón por la Iglesia con un culto especial. Y, en efecto, desde los tiempos más antiguos, se venera a la Santísima Virgen con el título de "Madre de Dios", bajo cuya protección se acogen los fieles suplicantes en todos sus peligros y necesidades... Este culto... aunque del todo singular, es esencialmente diferente del culto de adoración que se da al Verbo encarnado, lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo, pero lo favorece muy poderosamente» [13]. El culto a Santa María «encuentra su expresión en las fiestas litúrgicas dedicadas a la Madre de Dios (cfr. SC 103) y en la oración mariana, como el Santo Rosario» (*Catecismo*, 971).

3. Figuras y profecías de la Encarnación

Hemos visto en el tema anterior cómo tras el pecado de nuestros primeros padres, Adán y Eva, Dios no abandonó al hombre sino que les prometió un Salvador (cfr. *Gn* 3, 15; *Catecismo*, 410).

Tras el pecado original y la promesa del Redentor, Dios mismo vuelve a tomar la iniciativa y estableció una Alianza con los hombres: con Noé tras del diluvio (cfr. *Gn* 9-10) y después sobre todo con Abraham (cfr. *Gn* 15-17), a quien prometió una gran descendencia y hacer de ella un gran puebo, dándole una nueva tierra, y en quien un día serían bendecidas todas las

naciones. La Alianza se renovó después con Isaac (cfr. *Gn* 26, 2-5) y con Jacob (cfr. *Gn* 28, 12-15; 35, 9-12). En el Antiguo Testamento, la Alianza alcanza su expresión más completa con Moisés (cfr. *Ex* 6, 2-8; *Ex* 19-34).

Momento importante en la historia de las relaciones entre Dios e Israel fue la profecía de Natán (cfr. 2 *S* 7, 7-15), que anuncia que el Mesías será de la descendencia de David y que reinará sobre todos los pueblos, no sólo sobre Israel. Del Mesías se dirá en otros textos proféticos que su nacimiento tendría lugar en Belén (cfr. *Mi* 5, 1), que pertenecería a la estirpe de David (cfr. *Is* 11, 1; *Jr* 23, 5); que se le pondría por nombre «Enmanuel», esto es, Dios con nosotros (cfr. *Is* 7, 14); que se le llamará «Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la Paz» (*Is* 9, 5), etc. Junto a estos textos que describen al Mesías como rey y descendiente de David, hay otros que relatan, también de modo profético, la misión redentora del Mesías, llamándolo Siervo de Yahvé, siervo de dolores, que asumirá en su cuerpo la reconciliación y la paz (cfr. *Ef* 2, 14-18): *Is* 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12. En este contexto es importante el texto de *Dn* 7, 13-14 sobre el Hijo del hombre, que misteriosamente a través de la humildad y el abajamiento supera la condición humana y restaura el reino mesiánico en su fase definitiva (cfr. *Catecismo*, 440).

Las principales figuras del Redentor en el Antiguo Testamento son el inocente Abel, el sumo sacerdote Melquisedec, el sacrificio de Isaac, José vendido por sus hermanos, el cordero pascual, la serpiente de bronce levantada por Moisés en el desierto y el profeta Jonás.

4. Los nombres de Cristo

Son muchos los nombres y títulos atribuidos a Cristo por teólogos y autores espirituales a lo largo de los siglos. Unos se toman del Antiguo Testamento; otros, del Nuevo. Algunos son utilizados o aceptados por Jesús mismo; otros le han sido aplicados por la Iglesia a lo largo de los siglos. Veremos aquí los nombres más importantes y habituales.

Jesús (cfr. *Catecismo*, 430-435), que en hebreo significa «Dios salva»: «en el momento de la anunciación, el ángel Gabriel le dio como nombre propio el nombre de Jesús que expresa a la vez su identidad y su misión» (*Catecismo*, 430), es decir, El es el Hijo de Dios hecho hombre para salvar «a su pueblo de sus pecados» (*Mt* 1, 21). El nombre de Jesús «significa que el Nombre mismo de Dios está presente en la persona de su Hijo (cfr. *Hch* 5, 41; 3 *Jn* 7) hecho hombre para la redención universal y definitiva de los pecados. El es el Nombre divino, el único que trae la salvación (cfr. *Jn* 3, 18; *Hch* 2, 21) y de ahora en adelante puede ser invocado por todos porque se ha unido a todos los hombres por la Encarnación» (*Catecismo*, 432). El

nombre de Jesús está en el corazón de la plegaria cristiana (cfr. *Catecismo*, 435).

Cristo (cfr. *Catecismo*, 436-440), que viene de la traducción griega del término hebreo «Mesías» y que quiere decir «ungido». Pasa a ser nombre propio de Jesús «porque El cumple perfectamente la misión divina que esa palabra significa. En efecto, en Israel eran ungidos en el nombre de Dios los que le eran consagrados para una misión que habían recibido de El» (*Catecismo*, 436). Éste era el caso de los sacerdotes, los reyes y excepcionalmente de los profetas. Éste debía ser por excelencia el caso del Mesías que Dios enviaría para instaurar definitivamente su Reino. Jesús cumplió la esperanza mesiánica de Israel en su triple función de sacerdote, profeta y rey (cfr. *ibid.*). Jesús «aceptó el título de Mesías al cual tenía derecho (cfr. *Jn* 4, 25-26; 11, 27), pero no sin reservas porque una parte de sus contemporáneos lo comprendían según una concepción demasiado humana (cfr. *Mt* 22, 41-46), esencialmente política (cfr. *Jn* 6, 15; *Lc* 24, 21)» (*Catecismo*, 439).

Jesucristo es el Unigénito de Dios, el Hijo único de Dios (cfr. *Catecismo*, 441-445). La filiación de Jesús respecto a su Padre no es una filiación adoptiva como la nuestra, sino la filiación divina natural, es decir, «la relación única y eterna de Jesucristo con Dios, su Padre: El es el Hijo único del Padre (cfr. *Jn* 1, 14.18; 3, 16.18) y El mismo es Dios (cfr. *Jn* 1, 1). Para ser cristiano es necesario creer que Jesucristo es el Hijo de Dios (cfr. *Hch* 8, 37; 1 *Jn* 2, 23)» (*Catecismo*, 454). Los evangelios «narran en dos momentos solemnes, el bautismo y la transfiguración de Cristo, que la voz del Padre lo designa como su "Hijo amado" (*Mt* 3, 17; 17, 5). Jesús se designa a sí mismo como el "Hijo único de Dios" (*Jn* 3, 16) y afirma mediante este título su preexistencia eterna» (*Catecismo*, 444).

Señor (cfr. *Catecismo*, 446-451): «en la traducción griega de los libros del Antiguo Testamento, el nombre inefable con el cual Dios se reveló a Moisés (cfr. *Ex* 3, 14), YHWH, es traducido por "Kyrios" ["Señor"]. Señor se convierte desde entonces en el nombre más habitual para designar la divinidad misma del Dios de Israel. El Nuevo Testamento utiliza en este sentido fuerte el título "Señor" para el Padre, pero lo emplea también, y aquí está la novedad, para Jesús reconociéndolo como Dios (cfr. 1 *Co* 2, 8)» (*Catecismo*, 446). Al atribuir a Jesús el título divino de Señor, «las primeras confesiones de fe de la Iglesia afirman desde el principio (cfr. *Hch* 2, 34-36) que el poder, el honor y la gloria debidos a Dios Padre convienen también a Jesús (cfr. *Rm* 9, 5; *Tt* 2, 13; *Ap* 5, 13) porque Él es de "de condición divina" (*Flp* 2, 6) y el Padre manifestó esta soberanía de Jesús resucitándolo de entre los muertos y exaltándolo a su gloria (cfr. *Rm* 10, 9; 1 *Co* 12, 3; *Flp* 2,

11)» (*Catecismo*, 449). La oración cristiana, litúrgica o personal, está marcada por el título «Señor» (cfr. *Catecismo*, 451).

5. Cristo es el único Mediador perfecto entre Dios y los hombres. Es Maestro, Sacerdote y Rey

«Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en la unidad de su Persona divina: por esta razón Él es el único Mediador entre Dios y los hombres» (*Catecismo*, 480). La expresión más profunda del Nuevo Testamento sobre la mediación de Cristo se encuentra en la primera carta a Timoteo: «Hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 *Tm* 2, 5). Se presentan aquí la persona del Mediador y la acción del Mediador. Y en la carta a los Hebreos se presenta a Cristo como el mediador de una Nueva Alianza (cfr. *Hb* 8, 6; 9, 15; 12, 24). Jesucristo es mediador porque es perfecto Dios y perfecto hombre, pero es mediador en y por su humanidad. Esos textos del Nuevo Testamento presentan a Cristo como profeta y revelador, como sumo sacerdote y como Señor de toda la creación. No se trata de tres ministerios distintos, sino de tres aspectos diversos de la función salvífica del único mediador.

Cristo es el profeta anunciado en el Deuteronomio (18, 18). Por profeta tenía la gente a Jesús (cfr. *Mt* 16, 14; *Mc* 6, 14-16; *Lc* 24, 19). El mismo inicio de la carta a los Hebreos resulta paradigmático a estos efectos. Pero Cristo es más que profeta: Él es el Maestro, es decir, aquel que enseña por propia autoridad, con una autoridad desconocida hasta entonces que dejaba sorprendidos a quienes le escuchaban. El carácter supremo de las enseñanzas de Jesús se fundamenta en el hecho de que es Dios y hombre. Jesús no sólo enseña la verdad, sino que El es la Verdad hecha visible en la carne. Cristo, Verbo eterno del Padre, «es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre. En El lo dice todo, no habrá otra palabra más que ésta» (*Catecismo*, 65). La enseñanza de Cristo es definitiva, también en el sentido de que, con ella, la Revelación de Dios a los hombres en la historia ha tenido su último cumplimiento.

Cristo es sacerdote. La mediación de Jesucristo es una mediación sacerdotal. En la carta a los Hebreos, que tiene como tema central el sacerdocio de Cristo, Jesucristo es presentado como el Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, «único Sumo Sacerdote, según el orden de Melquisedec» (*Hb* 5, 10; 6, 20), «santo, inocente, inmaculado» (*Hb* 7, 26), «que, "mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados" (*Hb* 10, 14), es decir, mediante el único sacrificio de su Cruz» (*Catecismo*, 1544). Del mismo modo que el sacrificio de Cristo — su

muerte en la Cruz — es único por la unidad que existe entre el sacerdote y la víctima — de valor infinito —, así también su sacerdocio es único. Él es la única víctima y el único sacerdote. Los sacrificios del Antiguo Testamento eran figura del de Cristo y recibían su valor precisamente por su ordenación al de Cristo. El sacerdocio de Cristo, sacerdocio eterno, es participado por el sacerdocio ministerial y por el sacerdocio de los fieles, que ni se suman ni suceden al de Cristo (cfr. *Catecismo*, 1544-1547).

Cristo es Rey. Lo es no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre. La soberanía de Cristo es un aspecto fundamental de su mediación salvífica. Cristo salva porque tiene el poder efectivo para hacerlo. La fe de la Iglesia afirma la realeza de Cristo y profesa en el Credo que «su reino no tendrá fin», repitiendo así lo que el arcángel Gabriel dijo a María (cfr. *Lc* 1, 32-33). La dignidad real de Cristo ya había sido anunciada en el Antiguo Testamento (cfr. *Sal* 2, 6; *Is* 7, 6; 11. 1-9; *Dn* 7, 14). Cristo, sin embargo, no habló mucho de su realeza, pues entre los judíos de su tiempo estaba muy difundida una concepción material y terrena del Reino mesiánico. Sí lo reconoció en un momento particularmente solemne, cuado contestando a una pregunta de Pilato, respondió: «Sí, tu lo dices. Yo soy Rey» (*Jn* 18, 37). La realeza de Cristo no es metafórica, es real y comporta el poder de legislar y de juzgar. Es una realeza que se fundamenta en el hecho de que es el Verbo encarnado y en que es nuestro Redentor [14]. Su reino es espiritual y eterno. Es un reino de santidad y de justicia, de amor, de verdad y de paz [15]. Cristo ejerce su realeza atrayendo a sí a todos los hombres por su muerte y resurrección (cfr. *Jn* 12, 32). Cristo, Rey y Señor del universo, se hizo el servidor de todos, no habiendo «venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos (*Mt* 20, 28)» (*Catecismo*, 786).

Todos los fieles «participan de estas tres funciones de Cristo y tienen las responsabilidades de misión y de servicio que se derivan de ellas» (*Catecismo*, 783).

6. Toda la vida de Cristo es redentora

Por lo que se refiere ala vida de Cristo, «el Símbolo de la fe no habla más que de los misterios de la Encarnación (concepción y nacimiento) y de la Pascua (pasión, crucifixión, muerte, sepultura, descenso a los infiernos, resurrección, ascensión). No dice nada explícitamente de los misterios de la vida oculta y pública de Jesús, pero los artículos de la fe referentes a la Encarnación y a la Pascua de Jesús iluminan *toda* la vida terrena de Cristo» (*Catecismo*, 512).

Toda la vida de Cristo es redentora y cualquier acto humano suyo posee un valor trascendente de salvación. Incluso en los actos más sencillos y

aparentemente menos importantes de Jesús hay un eficaz ejercicio de su mediación entre Dios y los hombres, pues son siempre acciones del Verbo encarnado. Esta doctrina la entendió con especial profundidad San Josemaría, que ha enseñado a transformar todos los caminos de la tierra en caminos divinos de santificación: «llega la plenitud de los tiempos y, para cumplir esa misión (...) nace un Infante en Belén. Es el Redentor del mundo; pero, antes de hablar, ama con obras. No trae ninguna fórmula mágica, porque sabe que la salvación que ofrece debe pasar por el corazón del hombre. Sus primeras acciones son risas, lloros de niño, sueño inerme de un Dios encarnado: para enamorarnos, para que lo sepamos acoger en nuestros brazos» [16].

Los años de la vida oculta de Cristo no son una simple preparación para su ministero público, sino auténticos actos redentores, orientados hacia la consumación del Misterio Pascual. Tiene gran relevancia teológica el hecho de que Jesús compartió durante la mayor parte de su vida la condición de la inmensa mayoría de los hombres: la vida cotidiana de familia y de trabajo en Nazaret. Nazaret es así una lección de vida familiar, una lección de trabajo [17]. Cristo también realiza nuestra redención durante los muchos años de trabajo de su vida oculta dando así todo su sentido divino en la historia de la salvación a la labor cotidiana del cristiano, y de millones de hombres de buena voluntad: «Jesús, creciendo y vivendo como uno de nosotros, nos revela que la existencia humana, el quehacer corrente y ordinario, tiene un sentido divino» [18].

José Antonio Riestra

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 484-570, 720-726 y 963-975.

— Benedicto XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 23-30; 371-410 (Introducción y cap. 10).

Lecturas recomendadas

— J.L. Bastero de Eleizalde, *María, Madre del Redentor*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2004.

— M. Ponce Cuéllar, *María, Madre del redentor y Madre de la Iglesia*, 2ª ed., Herder, Barcelona 2001.

— F. Ocáriz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 2004.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 San Agustín, *De Trinitate*, 2, 5, 9; cfr. Concilio Lateranense IV: DS 801.

2 Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, 8; cfr. Pio IX, Bula *Ineffabilis Deus*; Pío XII, Bula *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 9768; Pablo VI, Exh. Ap. *Marialis cultus*, 25; CIC, 488.

3 San León Magno, Ep. *Lectis dilectionis tuae*, DS 291-294.

4 San Basilio, *In Christi generationem*, 5.

5 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 59; cfr. la proclamación del dogma de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María por el Papa Pío XII en 1950: DS 3903.

6 Cfr. Pío XII, Enc. *Ad coeli reginam*, 11-10-1954: AAS 46 (1954) 625-640.

7 Cfr. AAS 46 (1954) 662-666.

8 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 56.

9 *Ibidem*, 61.

10 *Ibidem*, 62.

11 Cfr. AAS 56 (1964) 1015-1016.

12 Cfr. Pablo VI, Exh. *Marialis cultus*, 56.

13 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 66.

14 Cfr. Pío XI, Enc. *Quas primas*, 11-11-1925, AS 17(195)599.

15 Cfr. Misal Romano, *Prefacio de la Misa de Jesucristo, Rey del Universo*.

16 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 36.

17 Cfr. Pablo VI, *Alocución en Nazaret*, 5-1-1964: *Insegnamenti di Paolo VI* 2(1964)25.

18 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 14.

TEMA 10

La Pasión y Muerte en la Cruz

1. El sentido general de la Cruz de Cristo

1.1. Algunas premisas

El misterio de la Cruz se encuadra en el marco general del proyecto de Dios y de la venida de Jesús al mundo. El sentido de la creación está dado por su finalidad sobrenatural, que consiste en la unión con Dios. Sin embargo, el pecado alteró profundamente el orden de la creación; el hombre dejó de ver el mundo como una obra llena de bondad, y lo convirtió en una realidad equívoca. Puso su esperanza en las creaturas y se fijó como meta falsos fines terrenos.

La venida de Jesucristo al mundo tiene como finalidad reimplantar en el mundo el proyecto de Dios y conducirlo eficazmente a su destino de unión con Él. Para ello, Jesús, verdadera Cabeza del género humano [1], asumió toda la realidad humana degradada por el pecado, la hizo suya, y la ofreció filialmente al Padre. De este modo Jesús restituyó a cada relación y situación humana su verdadero sentido, en dependencia a Dios Padre.

Este sentido o fin de la venida de Jesús se realiza con su vida entera, con cada uno de sus misterios, en los que Jesús glorifica plenamente al Padre. Cada acontecimiento y cada etapa de la vida de Cristo tiene una específica finalidad en orden a este objetivo salvador [2].

1.2. Aplicación al misterio de la Cruz

La finalidad propia del misterio de la Cruz es cancelar el pecado del mundo (cfr. *Jn* 1, 29), algo completamente necesario para que se pueda realizar la unión filial con Dios. Esta unión es, como hemos dicho, el objetivo último del plan de Dios (cfr. *Rm* 8, 28-30).

Jesús cancela el pecado del mundo cargándolo sobre sus hombros y anulándolo en la justicia de su corazón santo [3]. En esto consiste esencialmente el misterio de la Cruz:

a) *Cargó con nuestros pecados*. Lo indica, en primer lugar, la historia de su pasión y muerte relatada en los Evangelios. Estos hechos, siendo la historia del Hijo de Dios encarnado y no de un hombre cualquiera, más o menos santo, tienen un valor y una eficacia universales, que alcanzan a toda la raza humana. En ellos vemos que Jesús fue entregado por el Padre

en manos de los pecadores (cfr. *Mt* 26, 45) y que Él mismo permitió voluntariamente que su maldad (de ellos) determinase en todo su suerte (de Él). Como dice Isaías al presentar su impresionante figura de Jesús [4]: «se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca» (*Is* 53, 7).

Cordero sin mancha, aceptó libremente los sufrimientos físicos y morales impuestos por la injusticia de los pecadores, y en ella, asumió todos los pecados de los hombres, toda ofensa a Dios. Cada agravio humano es, de algún modo, causa de la muerte de Cristo. Decimos, en este sentido, que Jesús "cargó" con nuestros pecados en el Gólgota (cfr. *1 Pt* 2, 24).

b) *Eliminó el pecado en su entrega*. Pero Cristo no se limitó a sobrellevar nuestros pecados sino que también los "destruyó", los eliminó. Pues llevó los sufrimientos en la justicia *filial*, en la unión obediente y amorosa hacia su Padre Dios y en la justicia *inocente*, de quien ama al pecador, aunque éste no lo merezca: de quien busca perdonar las ofensas por amor (cfr. *Lc* 22, 42; 23, 34). Ofreció al Padre sus sufrimientos y su muerte en nuestro favor, para nuestro perdón: «en sus llagas hemos sido curados» (*Is* 53, 5).

2. La Cruz revela la misericordia y la justicia de Dios en Jesucristo

Fruto de la Cruz es, por tanto, la eliminación del pecado. De ese fruto se apropia el hombre a través de los sacramentos (sobre todo la Confesión sacramental) y se apropiará definitivamente después de esta vida, si fue fiel a Dios. De la Cruz procede la posibilidad para todos los hombres de vivir alejados del pecado y de integrar los sufrimientos y la muerte en el propio camino hacia la santidad.

Dios quiso salvar el mundo por el camino de la Cruz, pero no porque ame el dolor o el sufrimiento, pues Dios sólo ama el bien y hacer el bien. No quiso la Cruz con una voluntad incondicionada, como quiere, por ejemplo, que existan las criaturas, sino que la ha querido *praeviso peccato*, sobre el presupuesto del pecado. Hay Cruz porque existe el pecado. Pero también porque existe el Amor. La Cruz es fruto del amor de Dios ante el pecado de los hombres.

Dios quiso enviar a su Hijo al mundo para que realizara la salvación de los hombres con el sacrificio de su propia vida, y esto, dice en primer lugar mucho de Dios mismo. Concretamente la Cruz revela la misericordia y justicia de Dios:

a) *La misericordia*. La Sagrada Escritura refiere con frecuencia que el Padre entregó a su Hijo en manos de los pecadores (cfr. *Mt* 26, 54), que no se ahorró a su propio Hijo. Por la unidad de las Personas divinas en la

Trinidad, en Jesucristo, Verbo encarnado, está siempre presente el Padre que lo envía. Por este motivo, tras la decisión libre de Jesús de entregar su vida por nosotros, está la entrega que el Padre nos hace de su Hijo amado, consignándolo a los pecadores; esta entrega manifiesta más que ningún otro gesto de la historia de la salvación el amor del Padre hacia los hombres y su misericordia.

b) La Cruz nos revela también *la justicia* de Dios. Ésta no consiste tanto en hacer pagar al hombre por el pecado, sino más bien en devolver al hombre al camino de la verdad y del bien, restaurando los bienes que el pecado destruyó. La fidelidad, la obediencia y el amor de Cristo a su Padre Dios; la generosidad, la caridad y el perdón de Jesús a sus hermanos los hombres; su veracidad, su justicia e inocencia, mantenidas y afirmadas en la hora de su pasión y de su muerte, cumplen esta función: vacían el pecado de su fuerza condenatoria y abren nuestros corazones a la santidad y a la justicia, pues se entrega por nosotros. Dios nos libra de nuestros pecados por la vía de la justicia, por la justicia de Cristo.

Como fruto del sacrificio de Cristo y por la presencia de su fuerza salvadora, podemos siempre comportarnos como hijos de Dios, en cualquier situación por la que atravesemos.

3. La Cruz en su realización histórica

Jesús conoció desde el principio, y en modo adecuado al progreso de su misión y de su conciencia humana, que el rumbo de su vida lo conducía a la Cruz. Y lo aceptó plenamente: vino a cumplir la voluntad del Padre hasta los últimos detalles (cfr. *Jn* 19, 28-30), y ese cumplimiento le llevó a «dar su vida en rescate por muchos» (*Mc* 10, 45).

En la realización de la tarea que el Padre le había encomendado, encontró la oposición de las autoridades religiosas de Israel, que consideraban a Jesús un impostor. De modo que «algunos jefes de Israel acusaron a Jesús de actuar contra la Ley, contra el Templo de Jerusalén y, particularmente, contra la fe en el Dios único, porque se proclamaba Hijo de Dios. Por ello lo entregaron a Pilato para que lo condenase a muerte» (*Compendio*, 113).

Los que condenaron a Jesús pecaron al rechazar la Verdad que es Cristo. En realidad, todo pecado es un rechazo de Jesús y de la verdad que Él nos trajo de parte de Dios. En este sentido todo pecado encuentra lugar en la Pasión de Jesús. «La pasión y muerte de Jesús no pueden ser imputadas indistintamente al conjunto de los judíos que vivían entonces, ni a los restantes judíos venidos después. Todo pecador, o sea todo hombre, es realmente causa e instrumento de los sufrimientos del Redentor; y aún más

gravemente son culpables aquellos que más frecuentemente caen en pecado y se deleitan en los vicios, sobre todo si son cristianos» (*Compendio*, 117).

4. Sacrificio y Redención

Jesús murió por nuestros pecados (cfr. *Rm* 4, 25) para librarnos de ellos y rescatarnos de la esclavitud que el pecado introduce en la vida humana. La Sagrada Escritura dice que la pasión y muerte de Cristo son: a) sacrificio de alianza b) sacrificio de expiación, c) sacrificio de propiciación y de reparación por los pecados, d) acto de redención y liberación de los hombres.

a) Jesús, ofreciendo su vida a Dios en la Cruz, instituyó *la Nueva Alianza*, es decir, la nueva forma de unión de Dios con los hombres que había sido profetizada por Isaías (cfr. *Is* 42, 6), Jeremías (cfr. *Jr* 31, 31-33) y Ezequiel (cfr. *Ez* 37, 26). El nuevo Pacto es la alianza sellada en el cuerpo de Cristo entregado y en su sangre derramada por nosotros (cfr. *Mt* 26, 27-28).

b) El sacrificio de Cristo en la Cruz tiene un *valor de expiación*, es decir, de limpieza y purificación del pecado (cfr. *Rm* 3, 25; *Hb* 1, 3; *1 Jn* 2, 2; 4, 10).

c) La Cruz es *sacrificio de propiciación y de reparación por el pecado* (cfr. *Rm* 3, 25; *Hb* 1, 3; *1 Jn* 2, 2; 4, 10). Cristo manifestó al Padre el amor y la obediencia que los hombres le habíamos negado con nuestros pecados. Su entrega hizo justicia y *satisfizo* al amor paterno de Dios que habíamos rechazado desde el origen de la historia.

d) La Cruz de Cristo es *acto de redención y de liberación* del hombre. Jesús pagó nuestra libertad con el precio de su sangre, es decir, de sus sufrimientos y su muerte (cfr. *1 Pt* 1, 18). Mereció con su entrega nuestra salvación para incorporarnos al reino de los cielos: «Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención: el perdón de los pecados» (*Col* 1, 13-14).

5. Los efectos de la Cruz

Principal efecto de la Cruz es eliminar el pecado y todo lo que se opone a la unión del hombre con Dios.

La Cruz, además de cancelar los *pecados*, nos libra también del *diablo*, que dirige ocultamente la trama del pecado, y de la *muerte eterna*. El diablo nada puede contra quien está unido a Cristo (cfr. *Rm* 8, 31-39) y la muerte deja de ser separación eterna de Dios, y queda sólo como puerta de acceso al destino último (cfr. *1 Co* 15, 55-56).

Removidos todos estos obstáculos, la Cruz abre para la humanidad la vía de la salvación, la posibilidad universal de la gracia.

Junto con su Resurrección y su gloriosa Exaltación, la Cruz es causa de la justificación del hombre, es decir, no sólo de la eliminación del pecado y de los demás obstáculos, sino también de la infusión de la vida nueva (la gracia de Cristo que santifica el alma). Cada sacramento es un modo diverso de participar en la Pascua de Cristo y de apropiarse de la salvación que de ella proviene. Concretamente el Bautismo, nos libra de la muerte introducida por el pecado original y nos permite vivir la vida nueva del Resucitado.

Jesús es la causa única y universal de la salvación humana: el único mediador entre Dios y los hombres. Toda gracia de salvación dada a los hombres proviene de su vida y, en particular, de su misterio pascual.

6. Corredimir con Cristo

Como acabamos de decir, la Redención obrada por Cristo en la Cruz es universal, se extiende a todo el género humano. Pero es preciso que llegue a aplicarse a cada uno el fruto y los méritos de la Pasión y Muerte de Cristo, principalmente por medio de la fe y los Sacramentos.

Nuestro Señor Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres (cfr. *1 Tm* 2, 5). Pero Dios Padre ha querido que fuéramos no sólo redimidos sino también corredentores (cfr. *Catecismo*, 618). Nos llama a tomar su Cruz y a seguirle (cfr. *Mt* 16, 24), porque Él «sufrió por nosotros dejándonos ejemplo para que sigamos sus huellas» (1 P 2, 21).

San Pablo escribe:

a) «yo estoy con Cristo en la Cruz, y no soy yo el que vive sino que Cristo vive en mí» (*Ga* 2, 20): para alcanzar la identificación con Cristo hay que abrazar la Cruz;

b) «completo en mi carne lo que falta a la Pasión de Cristo, por su Cuerpo que es la Iglesia» (*Col* 1, 24): podemos ser corredentores con Cristo.

Dios no ha querido librarnos de todas las penalidades de esta vida, para que aceptándolas nos identifiquemos con Cristo, merezcamos la vida eterna y cooperemos en la tarea de llevar a los demás los frutos de la Redención. La enfermedad y el dolor, ofrecidos a Dios en unión con Cristo, alcanzan un gran valor redentor, como también la mortificación corporal practicada con el mismo espíritu con que Cristo padeció libre y voluntariamente en su Pasión: por amor, para redimirnos expiando por nuestros pecados. En la Cruz, Jesucristo nos da ejemplo de todas las virtudes:

a) de caridad: «nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (cfr. *Jn* 15, 13);

b) de obediencia: se hizo «obediente al Padre hasta la muerte y muerte de Cruz» (*Flp* 2, 8);

c) de humildad, de mansedumbre y de paciencia: soportó los sufrimientos sin evitarlos ni suavizarlos, como un manso cordero (cfr. *Jr* 11, 19);

d) de desprendimiento de las cosas terrenas: el Rey de Reyes y Señor de los que dominan aparece en la Cruz desnudo, burlado, escupido, azotado, coronado de espinas, por Amor.

El Señor ha querido asociar a su Madre, más íntimamente que a nadie, con el misterio de su sufrimiento redentor (cfr. *Lc* 2, 35; Catecismo, 618). La Virgen nos enseña a estar junto a la Cruz de su Hijo [5].

ANTONIO DUCAY

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 599-618.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 112-124.

— Juan Pablo II, *El valor redentor de la Pasión de Cristo*, Catequesis: 7-IX-1988, 28-IX-1988, 5-X-1988, 19-X-1988, 26-X-1988.

— Juan Pablo II, *La muerte de Cristo: su carácter redentor*, Catequesis: 14-XII-88, 11-I-89.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La muerte de Cristo vida del cristiano*, en *Es Cristo que pasa*, 95-101.

— *Diccionario de Teología*, dirigida por C. Izquierdo et al., voces: *Jesucristo* (IV) y *Cruz*, Eunsa, Pamplona 2006.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Es nuestra Cabeza porque es el Hijo de Dios y porque se hizo solidario con nosotros en todo excepto en el pecado (cf. *Hb* 4, 15).

2 La infancia de Jesús, su vida de trabajo, su bautismo en el Jordán, su predicación, ... todo contribuye a la Redención de los hombres. Refiriéndose a la vida de Cristo en la aldea de Nazaret, decía San Josemaría: «Esos años ocultos del Señor no son algo sin significado, ni tampoco una simple preparación de los años que vendrían después: los de su vida pública. Desde 1928 comprendí con claridad que Dios desea que los cristianos tomen ejemplo de toda la vida del Señor. Entendí especialmente su vida escondida, su vida de trabajo corriente en medio de los hombres: el Señor quiere que muchas almas encuentren su camino en los años de vida callada y sin brillo», *Es Cristo que*

pasa, 19.

[3] Cfr. *Col* 1, 19-22; 2, 13-15; *Rm* 8, 1-4; *Ef* 2, 14-18; *Hb* 9, 26.

[4] Los cuatro poemas dedicados al misterioso "Siervo de Jahvé" constituyen una espléndida profecía en el Antiguo Testamento de la Pasión de Cristo (*Is* 42, 1-9; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12).

[5] Cfr. San Josemaría, *Camino*, 508.

TEMA 11

Resurrección, Ascensión y Segunda venida de Jesucristo

1. Cristo fue sepultado y descendió a los infiernos

Tras padecer y morir, el cuerpo de Cristo fue sepultado en un sepulcro nuevo, no lejos del lugar donde le habían crucificado. Su alma, en cambio, descendió a los infiernos. La sepultura de Cristo manifiesta que verdaderamente murió. Dios dispuso que Cristo sufriera el estado de muerte, es decir, de separación entre el alma y el cuerpo (cfr. *Catecismo*, 624). Durante el tiempo que Cristo permaneció en el sepulcro tanto su alma como su cuerpo, separados entre sí por causa de la muerte, continuaron unidos a su Persona divina (cfr. *Catecismo*, 626).

Porque continuaba perteneciendo a la Persona divina, el cuerpo muerto de Cristo no sufrió la corrupción del sepulcro (cfr. *Catecismo*, 627; *Hch* 13, 37). El alma de Cristo bajó a los infiernos. «Los 'infiernos' — distintos del 'infierno' de la condenación — constituían el estado de todos aquellos, justos e injustos, que habían muerto antes de Cristo» (*Compendio*, 125). Los justos se encontraban en un estado de felicidad (se dice que reposaban en el "seno de Abraham") aunque no tenían aún la visión de Dios. Diciendo que Jesús bajó a los infiernos, entendemos su presencia en el "seno de Abraham" para abrir las puertas del cielo a los justos que le habían precedido. «Con el alma unida a su Persona divina, Jesús tomó en los infiernos a los justos que aguardaban a su Redentor para poder acceder finalmente a la visión de Dios» (*Compendio*, 125).

Cristo, con el descenso a los infiernos, mostró su dominio sobre el demonio y la muerte, liberando a las almas santas que estaban retenidas para llevarlas a la gloria eterna. De este modo, la Redención — que debía alcanzar a los hombres de todas las épocas — se aplicó a los que habían precedido a Cristo (cfr. *Catecismo*, 634).

2. Sentido general de la glorificación de Cristo

La glorificación de Cristo consiste en su Resurrección y su Exaltación a los cielos, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre. El sentido general de la glorificación de Cristo está en relación con su muerte en la Cruz. Como por la pasión y muerte de Cristo, Dios eliminó el pecado y reconcilió consigo el mundo, de modo semejante, por la resurrección de Cristo, Dios inauguró la vida del mundo futuro y la puso a disposición de los hombres.

Los beneficios de la salvación no derivan sólo de la Cruz sino también de la Resurrección de Cristo. Esos frutos se aplican a los hombres por la mediación de la Iglesia y por los sacramentos. Concretamente, por el Bautismo recibimos el perdón de los pecados (del pecado original y de los personales) y el hombre se reviste por la gracia con la nueva vida del Resucitado.

3. La Resurrección de Jesucristo

"Al tercer día" (de su muerte), Jesús resucitó a una vida nueva. Su alma y su cuerpo, plenamente transfigurados con la gloria de su Persona divina, volvieron a unirse. El alma asumió de nuevo el cuerpo y la gloria del alma se comunicó en totalidad al cuerpo. Por este motivo, «la Resurrección de Cristo no es un retorno a la vida terrena. Su cuerpo resucitado es el mismo que fue crucificado, y lleva las huellas de su Pasión, pero ahora participa ya de la vida divina, con las propiedades de un cuerpo glorioso» (*Compendio*, 129).

La Resurrección del Señor es fundamento de nuestra fe, puesto que atesta en modo incontestable que Dios ha intervenido en la historia humana para salvar a los hombres. Y garantiza la verdad de lo que predica la Iglesia sobre Dios, sobre la divinidad de Cristo y la salvación de los hombres. Por el contrario, como dice S. Pablo, «si Cristo no resucitó, es vana nuestra fe» (*1 Co* 15, 17).

Los Apóstoles no pudieron engañarse o inventar la resurrección. En primer lugar si el sepulcro de Cristo no hubiera estado vacío no habrían podido hablar de la resurrección de Jesús; además si el Señor no se les hubiera aparecido en varias ocasiones y a numerosos grupos de personas, hombres y mujeres, muchos discípulos de Cristo no habrían podido aceptarla, como ocurrió inicialmente con el apóstol Tomás. Mucho menos habrían podido ellos dar su vida por una mentira. Como dice San Pablo: «Y si no resucitó Cristo (...) somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó» (*1 Co* 15, 14.15). Y, cuando las autoridades judías querían silenciar la predicación del evangelio, San Pedro respondió: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero. (...) Nosotros somos testigos de estas cosas» (*Hch* 5, 29-30.32).

Además de ser un evento histórico, verificado y atestiguado mediante signos y testimonios, la Resurrección de Cristo es un acontecimiento trascendente porque «sobrepasa la historia como misterio de la fe, en cuanto implica la entrada de la humanidad de Cristo en la gloria de Dios»

(*Compendio*, 128). Por este motivo Jesús Resucitado, aun poseyendo una verdadera identidad físico-corpórea, no está sometido a las leyes físicas terrenas, y se sujeta a ellas sólo en cuanto lo desea: «Jesús resucitado es soberanamente libre de aparecer a sus discípulos donde quiere y bajo diversas apariencias» (*Compendio*, 129).

La Resurrección de Cristo es un misterio de salvación. Muestra la bondad y el amor de Dios que recompensa la humillación de su Hijo, y que emplea su omnipotencia para llenar de vida a los hombres. Jesús Resucitado posee en su humanidad la plenitud de vida divina para comunicarla a los hombres. «El Resucitado, vencedor del pecado y de la muerte, es el principio de nuestra justificación y de nuestra resurrección: ya desde ahora nos procura la gracia de la adopción filial, que es real participación de su vida de Hijo unigénito; más tarde, al final de los tiempos, Él resucitará nuestro cuerpo» (*Compendio*, 131). Cristo es el primogénito entre los muertos y todos resucitaremos por Él y en Él.

De la Resurrección de Nuestro Señor, debemos sacar para nosotros:

a) Fe viva: «Enciende tu fe. –No es Cristo una figura que pasó. No es un recuerdo que se pierde en la historia ¡Vive!: "*Jesus Christus heri et hodie: ipse et in saecula*!" –dice San Pablo– ¡Jesucristo ayer y hoy y siempre!» [1];

b) Esperanza: «Nunca te desesperes. Muerto y corrompido estaba Lázaro: "*iam foetet, quatriduanus est enim*": hiede, porque hace cuatro días que está enterrado, dice Marta a Jesús. Si oyes la inspiración de Dios y la sigues –"*Lazare, veni foras*!": ¡Lázaro, sal afuera!–, volverás a la Vida» [2];

c) Deseo de que la gracia y la caridad nos transformen, llevándonos a vivir vida sobrenatural, que es la vida de Cristo: buscando ser realmente santos (cfr. *Col* 3, 1 y ss). Deseo de limpiar nuestros pecados en el sacramento de la Penitencia, que nos hace resucitar a la vida sobrenatural –si la habíamos perdido por el pecado mortal– y recomenzar de nuevo: *nunc coepi* (*Sal* 76, 11).

4. La exaltación gloriosa de Cristo: «Subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso»

La Exaltación gloriosa de Cristo comprende su Ascensión a los cielos, acaecida cuarenta días después de su Resurrección (cfr. *Hch* 1, 9-10), y su entronización gloriosa en ellos, para compartir, también como hombre, la gloria y el poder del Padre y para ser Señor y Rey de la creación.

Cuando confesamos en este artículo del Credo que Cristo «está sentado a la derecha del Padre», nos referimos con esta expresión a «la gloria y el honor de la divinidad, donde el que existía como Hijo de Dios antes de todos los siglos, como Dios y consubstancial al Padre, está sentado corporalmente

después de que se encarnó y de que su carne fue glorificada» [3].

Con la Ascensión termina la misión de Cristo, su envío entre nosotros en carne humana para obrar la salvación. Era necesario que, tras su Resurrección, Cristo continuase su presencia entre nosotros, para manifestar su vida nueva y completar la formación de los discípulos. Pero esta presencia terminará el día de la Ascensión. Sin embargo, aunque Jesús vuelve al cielo con el Padre, se queda entre nosotros de varios modos, y principalmente en modo sacramental, por la Sagrada Eucaristía.

La Ascensión es signo de la nueva situación de Jesús. Sube al trono del Padre para compartirlo, no sólo como Hijo eterno de Dios, sino también en cuanto verdadero hombre, vencedor del pecado y de la muerte. La gloria que había recibido físicamente con la Resurrección se completa ahora con su pública entronización en los cielos como Soberano de la creación, junto al Padre. Jesús recibe el homenaje y la alabanza de los habitantes del cielo.

Puesto que Cristo vino al mundo para redimirnos del pecado y conducirnos a la perfecta comunión con Dios, la Ascensión de Jesús inaugura la entrada en el cielo de la humanidad. Jesús es la Cabeza sobrenatural de los hombres, como Adán lo fue en el orden de la naturaleza. Puesto que la Cabeza está en el cielo, también nosotros, sus miembros, tenemos la posibilidad real de alcanzarlo. Más aún, Él ha ido para prepararnos un lugar en la casa del Padre (cfr. *Jn* 14, 3).

Sentado a la derecha del Padre, Jesús continúa su ministerio de Mediador universal de la salvación. «El Señor reina con su humanidad en la gloria eterna de Hijo de Dios, intercede incesantemente ante el Padre en favor nuestro, nos envía su Espíritu y nos da la esperanza de llegar un día junto a Él, al lugar que nos tiene preparado» (*Compendio*, 132).

En efecto, diez días después de su Ascensión al cielo, Jesús envió el Espíritu Santo a los discípulos conforme a su promesa. Desde entonces Jesús manda incesantemente a los hombres el Espíritu Santo, para comunicarles la potencia vivificadora que Él posee, y reunirles por medio de su Iglesia para formar el único pueblo de Dios.

Después de la Ascensión del Señor y de la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, la Santísima Virgen María fue llevada en cuerpo y alma a los cielos, pues convenía que la Madre de Dios, que había llevado a Dios en su seno, no sufriera la corrupción del sepulcro, a imitación de su Hijo [4].

La Iglesia celebra la fiesta de la Asunción de la Virgen el día 15 de agosto. «La Asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos» *(Catecismo*, 966).

La Exaltación gloriosa de Cristo:

a) Nos alienta a vivir con la mirada puesta en la gloria del Cielo: *quae sursum sunt, quaerite (Col* 3, 1); recordando que *no tenemos aquí ciudad permanente (Hb* 13, 14), y con el deseo de santificar las realidades humanas;

b) Nos impulsa a vivir de fe, pues nos sabemos acompañados por Jesucristo, que nos conoce y ama desde el cielo, y que nos da sin cesar la gracia de su Espíritu. Con la fuerza de Dios podemos realizar la labor apostólica que nos ha encomendado: llevarle a todas las almas (cfr. *Mt* 28, 19) y ponerle en la cumbre de todas las actividades humanas (cfr. *Jn* 12, 32), para que su Reino sea una realidad (cfr. *1 Co* 15, 25). Además Él nos acompaña siempre desde el Sagrario.

5. La segunda venida del Señor: «Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos»

Cristo Señor es Rey del universo, pero todavía no le están sometidas todas las cosas de este mundo (cfr. *Hb* 2, 7; *1 Co* 15, 28). Concede tiempo a los hombres para probar su amor y su fidelidad. Sin embargo, al final de los tiempos tendrá lugar su triunfo definitivo, cuando el Señor aparecerá con "gran poder y majestad" (cfr. *Lc* 21, 27).

Cristo no ha revelado el tiempo de su segunda venida (cfr. *Hch* 1, 7), pero nos anima a estar siempre vigilantes y nos advierte que antes de esta segunda venida o *parusía*, habrá un último asalto del diablo con grandes calamidades y otras señales (cfr. *Mt* 24, 20-30; *Catecismo*, 674-675).

El Señor vendrá entonces como Supremo Juez Misericordioso para juzgar a vivos y muertos: es el *juicio universal*, en el que los secretos de los corazones serán desvelados, así como la conducta de cada uno con Dios y con respecto al prójimo. Este juicio sancionará la sentencia que cada uno recibió después de su muerte. Todo hombre será colmado de vida o condenado para la eternidad, según sus obras. Así se consumará el Reino de Dios, pues «Dios será todo en todos» (*1 Co* 15, 28).

En el juicio final los santos recibirán, públicamente, el premio merecido por el bien que hicieron. De este modo se restablecerá la justicia ya que en esta vida, muchas veces los que obran mal son alabados y los que obran bien son despreciados u olvidados.

El Juicio final nos empuja a la conversión: «Dios da a los hombres todavía "el tiempo favorable, el tiempo de salvación" (*2 Co* 6, 2). Inspira el santo temor de Dios. Compromete con la justicia del Reino de Dios. Anuncia la "bienaventurada esperanza" *(Tt* 2, 13) de la vuelta del Señor que "vendrá para ser glorificado en sus santos y admirado en todos los que hayan creído" (*2 Ts* 1, 10)» *(Catecismo*, 1041).

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 638-679; 1038-1041.

Lecturas recomendadas

— Juan Pablo II, *La Resurrección de Jesucristo*, Catequesis: 25-I-1989, 1-II-1989, 22-II-1989, 1-III-1989, 8-III-1989, 15-III-1989.

— Juan Pablo II, *La Ascensión de Jesucristo*, Catequesis: 5-IV-1989, 12-IV-1989, 19-IV-89.

— San Josemaría, Homilía *La Ascensión del Señor a los Cielos*, en *Es Cristo que pasa*, 117-126.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 San Josemaría, *Camino*, 584.

2 *Ibidem*, 719.

3 San Juan Damasceno, *De fide ortodoxa*, 4, 2: PG 94, 1104; cfr. *Catecismo*, 663.

4 Cfr. Pío XII, Const. *Munificentissimus Deus*, 15-VIII-50: DS 3903.

TEMA 12

Creo en el Espíritu Santo. Creo en la Santa Iglesia católica

1. Creo en el Espíritu Santo

1.1. La Tercera Persona de la Santísima Trinidad

En la Sagrada Escritura, el Espíritu Santo es llamado con distintos nombres: Don, Señor, Espíritu de Dios, Espíritu de Verdad y Paráclito, entre otros. Cada una de estas palabras nos indica algo de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Es "Don", porque el Padre y el Hijo nos lo envían gratuitamente: el Espíritu ha venido a habitar en nuestros corazones (cfr. *Ga* 4, 6); Él vino para quedarse siempre con los hombres. Además, de Él proceden todas las gracias y dones, el mayor de los cuales es la vida eterna junto con las otras Personas divinas: en Él tenemos acceso al Padre por el Hijo.

El Espíritu es "Señor" y "Espíritu de Dios", que en la Sagrada Escritura son nombres que se atribuyen sólo a Dios, porque es Dios con el Padre y el Hijo. Es "Espíritu de Verdad" porque nos enseña de modo completo todo lo que Cristo nos ha revelado, y guía y mantiene la Iglesia en la verdad (cfr. *Jn* 15, 26; 16, 13-14). Es el "otro" Paráclito (Consolador, Abogado) prometido por Cristo, que es el primer Paráclito (el texto griego habla de "otro" Paráclito y no de un paráclito "distinto" para señalar la comunión y continuidad entre Cristo y el Espíritu).

En el Símbolo Niceno-Constantinopolitano rezamos «*Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre [Filioque] procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur, et conglorificatur: qui locutus est per Prophetas*». En esta frase los Padres del Concilio de Constantinopla (381) quisieron utilizar algunas de las expresiones bíblicas con las que se nombraba al Espíritu. Al decir que es "dador de vida" se referían al don de la vida divina dado al hombre. Por ser Señor y dador de vida, es Dios con el Padre y el Hijo y recibe por tanto la misma adoración que las otras dos Personas divinas. Al final, también han querido señalar la misión que el Espíritu realiza entre los hombres: habló por los profetas. Los profetas son aquéllos que hablaron en nombre de Dios movidos por el Espíritu para mover a la conversión a su pueblo. La obra reveladora del Espíritu en las profecías del Antiguo Testamento encuentra su plenitud en el misterio de Jesucristo, la Palabra definitiva de Dios.

«Son numerosos los símbolos con los que se representa al Espíritu Santo: el agua viva, que brota del corazón traspasado de Cristo y sacia la sed de los bautizados; la unción con el óleo, que es signo sacramental de la Confirmación; el fuego, que transforma cuanto toca; la nube oscura y luminosa, en la que se revela la gloria divina; la imposición de manos, por la cual se nos da el Espíritu; y la paloma, que baja sobre Cristo en su bautismo y permanece en Él» (*Compendio*, 139).

1.2. La Misión del Espíritu Santo

La Tercera Persona de la Santísima Trinidad coopera con el Padre y el Hijo desde el comienzo del designio de nuestra salvación hasta su consumación; pero en los "últimos tiempos" — inaugurados con la Encarnación redentora del Hijo — el Espíritu se reveló y nos fue dado, fue reconocido y acogido como Persona (cfr. *Catecismo*, 686). Por obra del Espíritu, el Hijo de Dios tomó carne en las entrañas purísimas de la Virgen María. El Espíritu lo ungió desde el inicio; por eso Jesucristo es el Mesías desde el inicio de su humanidad, es decir, desde su misma Encarnación (cfr. *Lc* 1, 35). Jesucristo revela al Espíritu con su enseñanza, cumpliendo la promesa hecha a los Patriarcas (cfr. *Lc* 4, 18s), y lo comunica a la Iglesia naciente, exhalando su aliento sobre los Apóstoles después de su Resurrección (cfr. *Compendio*, 143). En Pentecostés el Espíritu fue enviado para permanecer desde entonces en la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, vivificándola y guiándola con sus dones y con su presencia. Por esto también se dice que la Iglesia es Templo del Espíritu Santo, y que el Espíritu Santo es como el alma de la Iglesia.

El día de Pentecostés el Espíritu descendió sobre los Apóstoles y los primeros discípulos, mostrando con signos externos la vivificación de la Iglesia fundada por Cristo. «La misión de Cristo y del Espíritu se convierte en la misión de la Iglesia, enviada para anunciar y difundir el misterio de la comunión trinitaria» (*Compendio*, 144). El Espíritu hace entrar al mundo en los "últimos tiempos", en el tiempo de la Iglesia.

La animación de la Iglesia por el Espíritu Santo garantiza que se profundice, se conserve siempre vivo y sin pérdida todo lo que Cristo dijo y enseñó en los días que vivió en la tierra hasta su Ascensión [1]; además, por la celebración-administración de los sacramentos, el Espíritu santifica la Iglesia y los fieles, haciendo que ella continúe siempre llevando las almas a Dios [2].

«La misión del Hijo y la del Espíritu son inseparables porque en la Trinidad indivisible, el Hijo y el Espíritu son distintos, pero inseparables. En efecto, desde el principio hasta el fin de los tiempos, cuando Dios envía a su

Hijo, envía también su Espíritu, que nos une a Cristo en la fe, a fin de que podamos, como hijos adoptivos, llamar a Dios "Padre" (*Rm* 8, 15). El Espíritu es invisible, pero lo conocemos por medio de su acción cuando nos revela el Verbo y cuando obra en la Iglesia» (*Compendio*, 137).

1.3. ¿Cómo actúan Cristo y el Espíritu Santo en la Iglesia?

Por medio de los sacramentos, Cristo comunica su Espíritu a los miembros de su Cuerpo, y les ofrece la gracia de Dios, que da frutos de vida nueva, según el Espíritu. El Espíritu Santo también actúa concediendo gracias especiales a algunos cristianos para el bien de toda la Iglesia, y es el Maestro que recuerda a todos los cristianos aquello que Cristo ha revelado (cfr. *Jn* 14, 25s).

«El Espíritu Santo edifica, anima y santifica a la Iglesia; como Espíritu de Amor, devuelve a los bautizados la semejanza divina, perdida a causa del pecado, y los hace vivir en Cristo la vida misma de la Trinidad Santa. Los envía a dar testimonio de la Verdad de Cristo y los organiza en sus respectivas funciones, para que todos den "el fruto del Espíritu" (*Ga* 5, 22)» (*Compendio*, 145).

2. Creo en la Santa Iglesia Católica

2.1. La revelación de la Iglesia

La Iglesia es un misterio (cfr., p. ej., *Rm* 16, 25-27), es decir, una realidad en la que entran en contacto y comunión Dios y los hombres. Iglesia viene del griego "ekklesia", que significa asamblea de los convocados. En el Antiguo Testamento fue utilizada para traducir el "quahal Yahweh", o asamblea reunida por Dios para honrarle con el culto debido. Son ejemplos de ello la asamblea sinaítica, y la que se reunió en tiempos del rey Josías con el fin de alabar a Dios y volver a la pureza de la Ley (reforma). En el Nuevo Testamento tiene varias acepciones, en continuidad con el Antiguo, pero designa especialmente el pueblo que Dios convoca y reúne desde los confines de la tierra para constituir la asamblea de todos los que, por la fe en su Palabra y el Bautismo, son hijos de Dios, miembros de Cristo y templo del Espíritu Santo (cfr. *Catecismo*, 777; *Compendio*, 147).

En la Sagrada Escritura la Iglesia recibe distintos nombres, cada uno de los cuales subraya especialmente algunos aspectos del misterio de la comunión de Dios con los hombres. "Pueblo de Dios" es un título que Israel recibió. Cuando se aplica a la Iglesia, nuevo Israel, quiere decir que Dios no quiso salvar a los hombres aisladamente, sino constituyéndolos en un

único pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que le conociera en la verdad y le sirviera santamente [3]. También significa que ella ha sido elegida por Dios, que es una comunidad visible que está en camino — entre las naciones — hacia su patria definitiva. En ese pueblo todos tienen la común dignidad de los hijos de Dios, una misión común, ser sal de la tierra, y un fin común, que es el Reino de Dios. Todos participan de las tres funciones de Cristo, real, profética y sacerdotal (cfr. *Catecismo*, 782-786).

Cuando decimos que la Iglesia es el "cuerpo de Cristo" queremos subrayar que, a través del envío del Espíritu Santo, Cristo une íntimamente consigo a los fieles, sobre todo en la Eucaristía, los incorpora a su Persona por el Espíritu Santo, manteniéndose y creciendo unidos entre sí en la caridad, formando un solo cuerpo en la diversidad de los miembros y funciones. También se indica que la salud o la enfermedad de un miembro repercute en todo el cuerpo (cfr. 1 *Co* 12, 1-24), y que los fieles, como miembros de Cristo, son instrumentos suyos para obrar en el mundo (cfr. *Catecismo*, 787-795). La Iglesia también es llamada "Esposa de Cristo" (cfr. *Ef* 5, 26ss), lo cual acentúa, dentro de la unión que la Iglesia tiene con Cristo, la distinción de ambos sujetos. También señala que la Alianza de Dios con los hombres es definitiva porque Dios es fiel a sus promesas, y que la Iglesia le corresponde asimismo fielmente siendo Madre fecunda de todos los hijos de Dios.

La Iglesia también es el "templo del Espíritu Santo", porque Él vive en el cuerpo de la Iglesia y la edifica en la caridad con la Palabra de Dios, con los sacramentos, con las virtudes y los carismas [4]. Como el verdadero templo del Espíritu Santo fue Cristo (cfr. *Jn* 2, 19-22), esta imagen también señala que cada cristiano es Iglesia y templo del Espíritu Santo. Los carismas son dones que el Espíritu concede a cada persona para el bien de los hombres, para las necesidades del mundo y particularmente para la edificación de la Iglesia. A los pastores corresponde discernir y valorar los carismas (cfr. 1 *Ts* 5, 20-22; *Compendio*, 160).

«La Iglesia tiene su origen y realización en el designio eterno de Dios. Fue preparada en la Antigua Alianza con la elección de Israel, signo de la reunión futura de todas las naciones. Fundada por las palabras y las acciones de Jesucristo, fue realizada, sobre todo, mediante su Muerte redentora y su Resurrección. Más tarde, se manifestó como misterio de salvación mediante la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés. Al final de los tiempos, alcanzará su consumación como asamblea celestial de todos los redimidos» (*Compendio*, 149; cfr. *Catecismo*, 778).

Cuando Dios revela su designio de salvación que es permanente,

manifiesta también cómo desea realizarlo. Ese designio no lo llevó a cabo con un único acto, sino que primero fue preparando la humanidad para acoger la Salvación; sólo más adelante se reveló plenamente en Cristo. Ese ofrecimiento de Salvación en la comunión divina y en la unidad de la humanidad fue definitivamente otorgado a los hombres a través del don del Espíritu Santo que ha sido derramado en los corazones de los creyentes poniéndonos en contacto personal y permanente con Cristo. Al ser hijos de Dios en Cristo, nos reconocemos hermanos de los demás hijos de Dios. No hay una fraternidad o unidad del género humano que no se base en la común filiación divina que nos ha sido ofrecida por el Padre en Cristo; no hay una fraternidad sin un Padre común, al que llegamos por el Espíritu Santo.

La Iglesia no la han fundado los hombres; ni siquiera es una respuesta humana noble a una experiencia de salvación realizada por Dios en Cristo. En los misterios de la vida de Cristo, el ungido por el Espíritu, se han cumplido las promesas anunciadas en la Ley y en los profetas. También se puede decir que la fundación de la Iglesia coincide con la vida de Jesucristo; la Iglesia va tomando forma en relación a la misión de Cristo entre los hombres, y para los hombres. No hay un momento único en el que Cristo haya fundado la Iglesia, sino que la fundó en toda su vida: desde la encarnación hasta su muerte, resurrección, ascensión y con el envío del Paráclito. A lo largo de su vida, Cristo — en quien habitaba el Espíritu — fue manifestando cómo debía ser su Iglesia, disponiendo unas cosas y después otras. Después de su Ascensión, el Espíritu fue enviado a la Iglesia y en ella permanece uniéndola a la misión de Cristo, recordándole lo que el Señor reveló, y guiándola a lo largo de la historia hacia su plenitud. Él es la causa de la presencia de Cristo en su Iglesia por los sacramentos y por la Palabra, y la adorna continuamente con diversos dones jerárquicos y carismáticos [5]. Por su presencia se cumple la promesa del Señor de estar siempre con los suyos hasta el final de los tiempos (cfr. *Mt* 28, 20).

El Concilio Vaticano II retomó una antigua expresión para designar a la Iglesia: “comunión”. Con ello se indica que la Iglesia es la expansión de la comunión íntima de la Santísima Trinidad a los hombres; y que en esta tierra ella ya es comunión con la Trinidad divina, aunque no se haya consumado aún en su plenitud. Además de comunión, la Iglesia es signo e instrumento de esa comunión para todos los hombres. Por ella participamos en la vida íntima de Dios y pertenecemos a la familia de Dios como hijos en el Hijo por el Espíritu [6]. Esto se realiza de forma específica en los sacramentos, principalmente en la Eucaristía, también llamada

muchas veces *comunión* (cfr. 1 *Co* 10, 16). Por último, se llama también comunión porque la Iglesia configura y determina el espacio de la oración cristiana (cfr. *Catecismo*, 2655, 2672, 2790).

2.2. La misión de la Iglesia

La Iglesia tiene que anunciar e instaurar entre todos los pueblos el Reino de Dios inaugurado por Cristo. En la tierra es el germen e inicio de este Reino. Después de su Resurrección, el Señor envió los Apóstoles a predicar el Evangelio, a bautizar y a enseñar a cumplir lo que Él había mandado (cfr. *Mt* 28, 18ss). El Señor entregó a su Iglesia la misma misión que el Padre le había confiado (cfr. *Jn* 20, 21). Desde el inicio de la Iglesia esta misión fue realizada por todos los cristianos (cfr. *Hch* 8, 4; 11, 19), que muchas veces han llegado al sacrificio de la propia vida para cumplirla. El mandato misionero del Señor tiene su fuente en el amor eterno de Dios, que ha enviado a su Hijo y a su Espíritu porque «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 *Tm* 2, 4).

En ese envío misionero están contenidas las tres funciones de la Iglesia en la tierra: el *munus profeticum* (anunciar la buena noticia de la salvación en Cristo), el *munus sacerdotale* (hacer efectivamente presente y transmitir la vida de Cristo que salva por los sacramentos) y el *munus regale* (ayudar a los cristianos a cumplir la misión y crecer en santidad). Aunque todos los fieles comparten la misma misión, no todos desempeñan el mismo papel. Algunos de ellos fueron elegidos por el Señor para ejercer determinadas funciones, como los Apóstoles y sus sucesores, que son conformados por el sacramento del orden con Cristo cabeza de la Iglesia de una forma específica, distinta de los demás.

Porque la Iglesia recibió de Dios una misión salvífica en la tierra para los hombres, y fue dispuesta por Dios para realizarla, se dice que la Iglesia es el sacramento universal de Salvación, pues tiene como fin la gloria de Dios y la salvación de los hombres (cfr. *Catecismo*, 775). Es sacramento universal de salvación porque es signo e instrumento de la reconciliación y de la comunión de la humanidad con Dios, y de la unidad de todo el género humano [7]. También se dice que la Iglesia es un misterio porque en su realidad visible se hace presente y actúa una realidad espiritual y divina que sólo se percibe mediante la fe.

La afirmación «fuera de la Iglesia no hay salvación» significa que toda salvación viene de Cristo-Cabeza por medio de la Iglesia, que es su Cuerpo. Nadie puede salvarse si, habiendo reconocido que ha sido fundada por Cristo para la salvación de los hombres, la rechaza o no persevera. Al mismo tiempo, gracias a Cristo y a su Iglesia, pueden alcanzar la salvación eterna

todos aquellos que, sin culpa alguna, ignoran el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan sinceramente a Dios y, bajo el influjo de la gracia, se esfuerzan en cumplir su voluntad, conocida mediante el dictamen de la conciencia. Todo cuanto de bueno y verdadero se encuentra en las otras religiones viene de Dios, puede preparar para la acogida del Evangelio y conducir hacia la unidad de la humanidad en la Iglesia de Cristo (cfr. *Compendio*, 170 y ss.).

2.3. Las propiedades de la Iglesia: una, santa, católica, apostólica

Llamamos propiedades a aquellos elementos que caracterizan la Iglesia. Los encontramos en muchos de los Símbolos de la fe desde épocas muy antiguas de la Iglesia. Todas las propiedades son un don de Dios que conlleva una tarea que cumplir por parte de los cristianos.

La Iglesia es *Una* porque su origen y modelo es la Santísima Trinidad; porque Cristo — su fundador — restablece la unidad de todos en un sólo cuerpo; porque el Espíritu Santo une a los fieles con la Cabeza, que es Cristo. Esta unidad se manifiesta en que los fieles profesan una misma fe, celebran unos mismos sacramentos, están unidos en una misma jerarquía, tienen una esperanza común y la misma caridad. La Iglesia subsiste como sociedad constituida y organizada en el mundo en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él [8]. Sólo en ella se puede obtener la plenitud de los medios de salvación puesto que el Señor confió los bienes de la Nueva Alianza al Colegio apostólico, cuya cabeza es Pedro. En las iglesias y comunidades cristianas no católicas hay muchos bienes de santificación y de verdad que proceden de Cristo e impulsan a la unidad católica; el Espíritu Santo se sirve de ellas como instrumentos de salvación, puesto que su fuerza viene de la plenitud de gracia y verdad que Cristo dio a la Iglesia católica (cfr. *Catecismo*, 819). Los miembros de esas iglesias y comunidades se incorporan a Cristo en el Bautismo y por eso los reconocemos como hermanos. Se puede crecer en unidad: acercándonos más a Cristo y ayudando a los demás cristianos a estar más cerca de Él; fomentando la unidad en lo esencial, la libertad en lo accidental y la caridad en todo [9]; haciendo más habitable la casa de Dios a los demás; creciendo en veneración y respeto por el Papa y la jerarquía, ayudándoles y siguiendo sus enseñanzas.

El movimiento ecuménico es una tarea eclesial por la que se busca restaurar la unidad entre los cristianos en la única Iglesia fundada por Cristo. Es un deseo del Señor (cfr. *Jn* 17, 21). Se realiza con la oración, con la conversión del corazón, el recíproco conocimiento fraterno y el diálogo teológico.

La Iglesia es *Santa* porque Dios es su autor, porque Cristo se entregó por ella para santificarla y hacerla santificante, porque el Espíritu Santo la vivifica con la caridad. Por tener la plenitud de los medios salvíficos, la santidad es la vocación de cada uno de sus miembros y el fin de toda su actividad. Es santa porque da constantemente frutos de santidad en la tierra, porque su santidad es fuente de santificación de sus hijos — aunque en esta tierra se reconocen todos pecadores y necesitados de conversión y purificación —. La Iglesia también es santa debido a la santidad alcanzada por sus miembros que ya están en el Cielo, de modo eminente la santísima Virgen María, que son sus modelos e intercesores (cfr. *Catecismo*, 823-829). La Iglesia puede ser más santa, a través de la tarea de santidad realizada por sus fieles: la conversión personal, la lucha ascética por parecerse más a Cristo, la reforma que ayuda a cumplir mejor la misión y a huir de la rutina, la purificación de la memoria que remueve los falsos prejuicios sobre los demás, y el cumplimiento concreto de la voluntad de Dios en la caridad.

La Iglesia es *Católica* — es decir, universal — porque en ella está Cristo, porque conserva y administra todos los medios de salvación dados por Cristo, porque su misión abarca a todo el género humano, porque ha recibido y transmite en su integridad todo el tesoro de la Salvación y porque tiene la capacidad de inculturarse, elevando y mejorando cualquier cultura. La catolicidad crece extensiva e intensivamente a través de un mayor desarrollo de la misión de la Iglesia. Toda iglesia particular, es decir, toda porción del pueblo de Dios que está en comunión en la fe, en los sacramentos, con su obispo — a través de la sucesión apostólica —, formada a imagen de la Iglesia universal y en comunión con toda la Iglesia (que la precede ontológica e cronológicamente) es católica.

Como su misión abarca toda la humanidad, cada hombre, de modos diversos, pertenece o al menos está ordenado a la unidad católica del Pueblo de Dios. Está plenamente incorporado a la Iglesia quien, poseyendo el Espíritu de Cristo, se encuentra unido por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno eclesiástico y de la comunión. Los católicos que no perseveren en la caridad, aunque incorporados a la Iglesia, le pertenecen con el cuerpo pero no con el corazón. Los bautizados que no realizan plenamente dicha unidad católica están en una cierta comunión, aunque imperfecta, con la Iglesia católica (cfr. *Compendio*, 168).

La Iglesia es *Apostólica* porque Cristo la ha edificado sobre los Apóstoles, testigos escogidos de su Resurrección y fundamento de su Iglesia; porque con la asistencia del Espíritu Santo, enseña, custodia y transmite fielmente el depósito de la fe recibido de los Apóstoles. También

es apostólica por su estructura, en cuanto es instruida, santificada y gobernada, hasta la vuelta de Cristo, por los Apóstoles y sus sucesores, los obispos, en comunión con el sucesor de Pedro. La sucesión apostólica es la transmisión, mediante el sacramento del Orden, de la misión y la potestad de los Apóstoles a sus sucesores. Gracias a esta transmisión, la Iglesia se mantiene en comunión de fe y de vida con su origen, mientras a lo largo de los siglos ordena su misión apostólica a la difusión del Reino de Cristo sobre la tierra. Todos los miembros de la Iglesia participan, según las distintas funciones, de la misión recibida por los Apóstoles de llevar el Evangelio al mundo entero. La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación al apostolado (cfr. *Catecismo*, 863).

MIGUEL DE SALIS AMARAL

Bibliografía básica

— Sobre el Espíritu Santo
— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 683-688; 731-741.
— Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica, 136-146.
— Juan Pablo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, 3-26.
— Juan Pablo II, *Catequesis sobre el Espíritu Santo*, VIII-XII.1989.
— San Josemaría, Homilía *El Gran Desconocido*, en *Es Cristo que pasa*, 127-138.

Lecturas recomendadas

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 748-945.
— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 147-193.
— San Josemaría, Homilía *Lealtad a la Iglesia* (4-VI-1972), en *Amar a la Iglesia*, Palabra, Madrid 1986, pp. 13-36.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 8.

2 «La venida solemne del Espíritu en el día de Pentecostés no fue un suceso aislado. Apenas hay una página de los Hechos de los Apóstoles en la que no se nos hable de El y de la acción por la que guía, dirige y anima la vida y las obras de la primitiva comunidad cristiana (...) Esa realidad profunda que nos da a conocer el texto de la Escritura Santa, no es un recuerdo del pasado, una edad de oro de la Iglesia que quedó atrás en la historia. Es, por encima de las miserias y de los pecados de cada uno de nosotros, la realidad también de la Iglesia de hoy y de la Iglesia de todos los tiempos» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 127 y ss.).

[3] Cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 4 y 9; San Cipriano, *De Orat Dom*, 23 (CSEL 3, 285).

[4] «Cuando invoques, pues, a Dios Padre, acuérdate de que ha sido el Espíritu quien, al mover tu alma, te ha dado esa oración. Si no existiera el Espíritu Santo, no habría en la Iglesia palabra alguna de sabiduría o de ciencia, porque está escrito: es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría (I Cor XII, 8)... Si el Espíritu Santo no estuviera presente, la Iglesia no existiría. Pero, si la Iglesia existe, es seguro que el Espíritu Santo no falta» (San Juan Crisóstomo, *Sermones panegyrici in solemnitates D. N. Iesu Christi*, hom. 1, *De Sancta Pentecostes*, n. 3-4, PG 50, 457).

[5] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 4 y 12.

[6] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 22.

[7] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 1.

[8] Cfr. *Ibidem*, 8.

[9] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 92.

TEMA 13

Creo en la Comunión de los santos y en el perdón de los pecados

1. La comunión de los Santos

La Iglesia es *communio sanctorum*: comunión de los santos, es decir, comunidad de todos los que han recibido la gracia regeneradora del Espíritu por la que son hijos de Dios, unidos a Cristo y llamados santos. Unos aún caminan en esta tierra, otros murieron y se purifican también con la ayuda de nuestras plegarias. Otros, en fin, gozan ya de la visión de Dios e interceden por nosotros. La comunión de los santos también quiere decir que todos los cristianos tenemos en común los dones santos, en cuyo centro está la Eucaristía, todos los demás sacramentos que a ella se ordenan, y todos los demás dones y carismas (cfr. *Catecismo*, 950).

Por la comunión de los santos, los méritos de Cristo y de todos los santos que nos han precedido en la tierra nos ayudan en la misión que el mismo Señor nos pide realizar en la Iglesia. Los santos que están en el Cielo no asisten con indiferencia a la vida de la Iglesia peregrinante: nos impulsan con su intercesión ante el Trono de Dios, y aguardan que la plenitud de la comunión de los santos se realice con la segunda venida del Señor, el juicio y la resurrección de los cuerpos. La vida concreta de la Iglesia peregrina y de cada uno de sus miembros; la fidelidad de cada bautizado tiene gran importancia para la realización de la misión de la Iglesia, para la purificación de muchas almas y para la conversión de otras [1].

La comunión de los santos está orgánicamente estructurada en la tierra, porque Cristo y el Espíritu la hicieron y hacen sacramento de la Salvación, es decir, medio y señal por la que Dios ofrece la Salvación a la humanidad. En su caminar terreno, la Iglesia también se estructura externamente en la comunión de las Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal y presididas cada una por su propio obispo; en esas iglesias particulares se da una comunión peculiar entre sus fieles, con sus patronos, sus fundadores y sus santos principales. Análogamente se da esta comunión en otras realidades eclesiales.

También estamos en cierta comunión de oraciones y otros beneficios espirituales, hay incluso cierta unión en el Espíritu Santo con los cristianos que no pertenecen a la Iglesia Católica [2].

1.1. La Iglesia es comunión y sociedad. Los fieles: jerarquía, laicos y

vida consagrada

La Iglesia en la tierra es, a la vez, comunión y sociedad estructurada por el Espíritu Santo a través de la Palabra de Dios, de los sacramentos y de los carismas. Por tanto, su estructura no se puede separar de su realidad comunional, no se puede sobreponer a ella ni puede entenderse como un modo de automantenerse y autogobernarse por sí misma después de un primer periodo de "carismático" fervor. Los mismos sacramentos que hacen la Iglesia son los que la estructuran para que sea en la tierra el sacramento universal de salvación. Concretamente, por los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Orden, los fieles participan — en formas diversas — de la misión sacerdotal de Cristo y, por tanto, de su sacerdocio [3]. De la acción del Espíritu Santo en los sacramentos y a través de los carismas provienen las tres grandes posiciones históricas que se encuentran en la Iglesia: los fieles laicos, los ministros sagrados (que han recibido el sacramento del Orden y forman la jerarquía de la Iglesia) y los religiosos (cfr. *Compendio*, 178). Todos ellos tienen en común la condición de fieles, es decir, al ser «incorporados a Cristo mediante el Bautismo, han sido constituidos miembros del Pueblo de Dios; han sido hechos partícipes, cada uno según su propia condición, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, y son llamados a llevar a cabo la misión confiada por Dios a la Iglesia. Entre ellos hay una verdadera igualdad en su dignidad de hijos de Dios» (*Compendio*, 177).

Cristo instituyó la jerarquía eclesiástica con la misión de hacer presente a Cristo a todos los fieles por medio de los *sacramentos* y a través de la *predicación de la Palabra de Dios* con autoridad en virtud del mandato recibido de Él. Los miembros de la jerarquía también recibieron la misión de guiar el Pueblo de Dios (cfr. *Mt* 28, 18-20). La jerarquía está formada por los ministros sagrados: obispos, presbíteros y diáconos. El ministerio de la Iglesia tiene una dimensión colegial, es decir, la unión de los miembros de la jerarquía eclesiástica está al servicio de la comunión de los fieles. Cada obispo ejerce su ministerio como miembro del colegio episcopal — el cual sucede al colegio apostólico — y en unión con su cabeza, que es el Papa, haciéndose partícipe con él y con los demás obispos de la solicitud por la Iglesia universal. Además, si le ha sido confiada una iglesia particular, la gobierna en nombre de Cristo con la autoridad que ha recibido, con potestad ordinaria, propia e inmediata, en comunión con toda la Iglesia y bajo el Santo Padre. El ministerio episcopal también tiene un carácter personal, porque cada uno es responsable ante Cristo, que lo ha llamado personalmente y le confirió la misión al recibir el sacramento del Orden en plenitud.

El Papa es el Obispo de Roma y sucesor de san Pedro; es el perpetuo y visible principio y fundamento de la unidad de la Iglesia. Es el Vicario de Cristo, cabeza del colegio de los obispos y pastor de toda la Iglesia, sobre la que tiene, por institución divina, la potestad plena, suprema, inmediata y universal. El colegio de los obispos, en comunión con el Papa y nunca sin él, ejerce también la potestad suprema y plena sobre la Iglesia. Los obispos han recibido la misión de *enseñar* como testigos auténticos de fa fe apostólica; de *santificar* dispensando la gracia de Cristo en el ministerio de la Palabra y de los sacramentos, en particular de la Eucaristía; y *gobernar* al pueblo de Dios en la tierra (cfr. *Compendio*, 184, 186 y ss.).

El Señor ha prometido que su Iglesia permanecerá siempre en la fe (cfr. *Mt* 16, 19) y la garantiza con su presencia en virtud del Espíritu Santo. Esta propiedad es poseída por la Iglesia en su totalidad (no en cada miembro). Por eso los fieles en su conjunto no se equivocan al adherir indefectiblemente a la fe guiados por el magisterio vivo de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo que guía unos y otros. La asistencia del Espíritu Santo a toda la Iglesia para que no se equivoque al creer se da también al magisterio para que enseñe fiel y auténticamente la Palabra de Dios. En algunos casos específicos esa asistencia del Espíritu garantiza que las intervenciones del magisterio no contienen error; por eso se suele decir que en tales casos el magisterio participa de la misma infalibilidad que el Señor ha prometido a su Iglesia. «La infalibilidad del Magisterio se ejerce cuando el Romano Pontífice, en virtud de su autoridad de Supremo Pastor de la Iglesia, o el colegio de los obispos en comunión con el Papa, sobre todo reunido en un Concilio Ecuménico, proclaman con acto definitivo una doctrina referente a la fe o a la moral; y también cuando el Papa y los obispos, en su Magisterio ordinario, concuerdan en proponer una doctrina como definitiva. Todo fiel debe adherirse a tales enseñanzas con el obsequio de la fe» (*Compendio*, 185).

Los laicos son aquellos fieles cuya misión es buscar el Reino de Dios, iluminando y ordenando las realidades temporales según Dios. Responden así a la llamada a la santidad y al apostolado, que se dirige a todos los bautizados [4]. Puesto que participan del sacerdocio de Cristo, los laicos también se asocian a su misión santificadora, profética y real (cfr. *Compendio*, 189-191). Participan en la misión sacerdotal de Cristo cuando ofrecen como sacrificio espiritual, sobre todo en la Eucaristía, la propia vida con todas sus obras. Participan en la misión profética cuando acogen en la fe la Palabra de Cristo, y la anuncian al mundo con el testimonio de la vida y de la palabra. Participan en la misión regia porque reciben de Él el poder de vencer el pecado en sí mismos y en el mundo, por medio de la abnegación y

la santidad de la propia vida, e impregnan de valores morales las actividades temporales del hombre y las instituciones de la sociedad.

De los fieles laicos y de la jerarquía provienen fieles que se consagran de modo especial a Dios por la profesión de los consejos evangélicos: castidad (en el celibato o virginidad), pobreza y obediencia. La vida consagrada es un estado de vida reconocido por la Iglesia, que participa en su misión mediante una plena entrega a Cristo y a los hermanos dando testimonio de la esperanza del Reino de los cielos (cfr. *Compendio*, 192 y ss.) [5].

2. Creo en el perdón de los pecados

Cristo tenía el poder de perdonar los pecados (cfr. *Mc* 2, 6-12). Lo dio a sus discípulos cuando les entregó el Espíritu Santo, les dio «el poder de las llaves» y les envió a bautizar y perdonar los pecados a todos: «Recibid el Espíritu Santo, a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados, a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (*Jn* 20, 22-23). San Pedro concluye su primer discurso después de Pentecostés animando los judíos a la penitencia, «y que cada uno sea bautizado en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (*Hch* 2, 38).

La Iglesia conoce dos modos de perdonar los pecados. El Bautismo es el primero y principal sacramento por el que se nos perdonan los pecados. Para los pecados cometidos después del Bautismo, Cristo ha instituido el sacramento de la Penitencia, en el que el bautizado se reconcilia con Dios y con la Iglesia.

Cuando se perdonan los pecados, es Cristo y el Espíritu quienes actúan en y a través de la Iglesia. No hay ninguna falta que la Iglesia no pueda perdonar, porque Dios puede perdonar siempre y siempre lo ha querido hacer si el hombre se convierte y pide perdón (cfr. *Catecismo*, 982). La Iglesia es instrumento de santidad y santificación, actúa para que todos estemos más cerca de Cristo. El cristiano con su lucha por vivir santamente y con su palabra puede hacer que los demás estén más cerca de Cristo y se conviertan.

MIGUEL DE SALIS AMARAL

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 976-987.
— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 200-201.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 «De que tú y yo nos portemos como Dios quiere — no lo olvides — dependen muchas cosas grandes» (San Josemaría, *Camino*, 755).

2 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 15.

3 Cfr. *Ibidem*, 10.

4 Cfr. *Ibidem*, 31.

5 «Nuestra misión de cristianos es proclamar esa Realeza de Cristo, anunciarla con nuestra palabra y con nuestras obras. Quiere el Señor a los suyos en todas las encrucijadas de la tierra. A algunos los llama al desierto, a desentenderse de los avatares de la sociedad de los hombres, para hacer que esos mismos hombres recuerden a los demás, con su testimonio, que existe Dios. A otros, les encomienda el ministerio sacerdotal. A la gran mayoría, los quiere en medio del mundo, en las ocupaciones terrenas. Por lo tanto, deben estos cristianos llevar a Cristo a todos los ámbitos donde se desarrollan las tareas humanas: a la fábrica, al laboratorio, al trabajo de la tierra, al taller del artesano, a las calles de las grandes ciudades y a los senderos de montaña» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 105).

TEMA 14

Historia de la Iglesia

1. La Iglesia en la historia

La Iglesia continúa manteniendo la presencia de Cristo en la historia humana; obedece al mandato apostólico, pronunciado por Jesús antes de ascender al Cielo: «Id y enseñad a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a observar todo lo que os he mandado. Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (*Mt* 28, 19-20). En la historia de la Iglesia se encuentra, por tanto, un entrelazarse, a veces difícilmente separable, entre lo divino y lo humano.

En efecto, proyectando una mirada a la historia de la Iglesia, hay aspectos que sorprenden al observador, incluso al no creyente:

a) la unidad en el tiempo y en el espacio (catolicidad): la Iglesia Católica, a lo largo de dos milenios, ha permanecido siendo el mismo sujeto, con la misma doctrina y los mismos elementos fundamentales: unidad de fe, de sacramentos, de jerarquía (por la sucesión apostólica); además, en todas las generaciones ha reunido hombres y mujeres de los pueblos y culturas más diversos y de zonas geográficas de todos los rincones de la tierra;

b) la acción misionera: la Iglesia, en todo tiempo y lugar, ha aprovechado cualquier acontecimiento y fenómeno histórico para predicar el Evangelio, también en las situaciones más adversas;

c) la capacidad, en cada generación, de producir frutos de santidad en personas de todo pueblo y condición;

d) un llamativo poder de recuperación ante crisis, a veces de mucha gravedad.

2. La Antigüedad Cristiana (hasta el 476, año de la caída del Imperio Romano de Occidente)

Desde el s. I, el cristianismo inició a propagarse, bajo la guía de san Pedro y de los apóstoles, y después de sus sucesores. Se asiste, por tanto, a un progresivo aumento de los seguidores de Cristo, sobre todo dentro de los confines del Imperio Romano: a inicios del s. IV eran aproximadamente el 15% de la población del imperio, y estaban concentrados en las ciudades y en la parte oriental del estado romano. La nueva religión se difundió, de todos modos, también más allá de esas fronteras: en Armenia, Arabia,

Etiopía, Persia, India.

El poder político romano vio en el cristianismo un peligro, por el hecho de que este último reclamaba un ámbito de libertad en la conciencia de las personas respecto a la autoridad estatal; los seguidores de Cristo tuvieron que soportar numerosas persecuciones, que condujeron a muchos al martirio: la última, y la más cruel, tuvo lugar a inicios del s. IV por obra de los emperadores Diocleciano y Galerio.

En el año 313 el emperador Constantino I, favorable a la nueva religión, concedió a los cristianos la libertad de profesar su fe, e inició una política muy benévola hacia ellos. Con el emperador Teodosio I (379-395) el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano. Mientras tanto, a finales del s. IV los cristianos eran ya la mayoría de la población del imperio romano.

En el s. IV la Iglesia tuvo que afrontar una fuerte crisis interna: la cuestión arriana. Arrio, presbítero de Alejandría, en Egipto, sostenía teorías heterodoxas, por las cuales negaba la divinidad del Hijo, que sería, en cambio, la primera de las criaturas, aunque superior a las demás; la divinidad del Espíritu Santo era también negada por los arrianos. La crisis doctrinal, con la que se entrecruzaron frecuentemente intervenciones políticas de los emperadores, turbó a la Iglesia durante más de 60 años; fue resuelta gracias a los dos primeros concilios ecuménicos, el primero de Nicea (325) y el primero de Constantinopla (381), en los cuales se condenó el arrianismo, se proclamó solemnemente la divinidad del Hijo (*consubstantialis Patri*, en griego *homoousios*) y del Espíritu Santo, y se compuso el Símbolo Niceno-Constantinopolitano (el *Credo*). El arrianismo sobrevivió hasta el s. VII porque los misioneros arrianos lograron convertir a su credo a muchos pueblos germánicos, que sólo poco a poco pasaron al catolicismo.

En el s. V hubo, en cambio, dos herejías cristológicas, que tuvieron el efecto positivo de obligar a la Iglesia a profundizar en el dogma para formularlo de modo más preciso. La primera herejía es el nestorianismo, doctrina que en la práctica afirma la existencia en Cristo de dos personas, además de dos naturalezas; fue condenada por el Concilio de Éfeso (431), que reafirmó la unicidad de la persona de Cristo; de los nestorianos derivan las Iglesias siro-orientales y malabares, aún separadas de Roma. La otra herejía fue el monofisismo, que sostenía, en la práctica, la existencia en Cristo de una sola naturaleza, la divina: el Concilio de Calcedonia (451) condenó el monofisismo y afirmó que en Cristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, unidas en la persona del Verbo sin confusión ni mutación (contra el nestorianismo), sin división ni separación (contra el

monofisismo): son los cuatro adverbios de Calcedonia: *inconfuse*, *immutabiliter*, *indivise*, *inseparabiliter*. De los monofisitas derivan las Iglesias coptas, siro-occidentales, armenas y etiópicas, separadas de la Iglesia Católica.

En los primeros siglos de la historia del cristianismo se asiste a un gran florecimiento de la literatura cristiana, homilética, teológica y espiritual: son las obras de los Padres de la Iglesia, de gran importancia en la reconstrucción de la Tradición; los más relevantes fueron san Ireneo de Lyon, san Hilario de Poitiers, san Ambrosio de Milán, san Jerónimo y san Agustín en Occidente; san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo, san Cirilo de Alejandría y san Cirilo de Jerusalén en Oriente.

3. El Medioevo (hasta 1492, año de la llegada de Cristóbal Colón a América)

En el 476 cayó el Imperio Romano de Occidente, que fue invadido por una serie de pueblos germánicos, algunos arrianos, otros paganos. El trabajo de la Iglesia en los siglos sucesivos fue el de evangelizar y contribuir a civilizar a estos pueblos, y más adelante a los pueblos eslavos, escandinavos y magiares. El Alto Medioevo (hasta el año 1000) fue sin duda un periodo difícil para el continente europeo, por la situación de violencia política y social, empobrecimiento cultural y regresión económica, debidos a las invasiones continuas (que duraron hasta el s. X). La acción de la Iglesia logró, poco a poco, conducir a estos jóvenes pueblos hacia una nueva civilización, que alcanzará su esplendor en los ss. XII-XIV.

En el s. VI nació el monaquismo benedictino, que garantizó, en torno a los monasterios, islas de paz, tranquilidad, cultura y prosperidad. En el s. VII fue de gran importancia la acción misionera, en todo el continente, de los monjes irlandeses y escoceses; en el s. VIII la de los benedictinos ingleses. En este último siglo terminó la etapa de la Patrística, con los últimos dos Padres de la Iglesia, san Juan Damasceno en oriente, san Beda el Venerable, en occidente.

En el s. VII-VIII nació la religión islámica en Arabia; tras la muerte de Mahoma los árabes se lanzaron a una serie de guerras de conquista que les condujeron a constituir un vastísimo imperio: entre otros, subyugaron a los pueblos cristianos de África del Norte y de la Península Ibérica y separaron el mundo bizantino del latino-germánico. Durante aproximadamente 300 años supusieron un flagelo para los pueblos de la Europa mediterránea, a causa de las incursiones, redadas, saqueos y deportaciones realizadas de modo prácticamente sistemático y continuo.

A finales del s. VIII se institucionalizó el poder temporal del papado (Estados Pontificios), que ya existía de hecho desde finales del s. VI, surgido para suplir el vacío de poder creado en la Italia central por el desinterés del poder imperial bizantino, nominalmente soberano en la región, pero incapaz de proveer a la administración y defensa de la población. Con el tiempo, los papas se dieron cuenta de que un limitado poder temporal era una eficaz garantía de independencia respecto a los diversos poderes políticos (emperadores, reyes, señores feudales).

En la noche de Navidad del año 800 se restauró el imperio en Occidente (Sacro Imperio Romano): el papa coronó a Carlomagno en la basílica de San Pedro; nació así un estado católico con aspiraciones universales, caracterizado por una fuerte sacralización del poder político, y un complejo entrelazarse de política y religión, que durará hasta 1806.

En el s. X el papado sufrió una grave crisis a causa de las interferencias de las familias nobles de Italia central en la elección del papa (Siglo de Hierro); y más en general porque los reyes y señores feudales se adueñaron del nombramiento de muchos cargos eclesiásticos. La reacción papal a tan poco edificante situación tuvo lugar en el s. XI, a través de la reforma gregoriana y la llamada "cuestión de las investiduras", en las cuales la jerarquía eclesiástica logró recuperar amplios espacios de libertad respecto al poder político.

En el año 1054, el patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, realizó la definitiva separación de los griegos de la Iglesia Católica (Cisma de Oriente): fue el último episodio de una historia de fracturas y disputas iniciada ya en el s. V, y debida en buena medida a las graves interferencias de los emperadores romanos de oriente en la vida de la Iglesia (cesaropapismo). Este cisma afectó a todos los pueblos dependientes del patriarcado, y hasta ahora afecta a búlgaros, rumanos, ucranianos, rusos y serbios.

Desde inicios del s. XI las repúblicas marineras italianas habían arrebatado a los musulmanes el control del Mediterráneo, poniendo un límite a las agresiones islámicas: a finales de siglo, el crecimiento del poder militar de los países cristianos tuvo como expresión el fenómeno de las cruzadas en Tierra Santa (1096-1291), expediciones bélicas de carácter religioso cuyo fin era la conquista o defensa de Jerusalén.

En los s. XIII y XIV se asiste al apogeo de la civilización medieval, con grandes realizaciones teológicas y filosóficas (la escolástica mayor: san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, el beato Duns Scoto), literarias y artísticas. Por lo que se refiere a la vida religiosa es de gran importancia la aparición, a inicios del s. XIII, de las órdenes

mendicantes (franciscanos, dominicos, etc.).

El enfrentamiento entre el papado y el imperio, ya iniciado con la "cuestión de las investiduras", siguió con diversos episodios en los ss. XII y XIII, terminando con el debilitamiento de ambas instituciones: el imperio se redujo en la práctica a un estado alemán, y el papado sufrió una notable crisis: desde el año 1305 hasta el 1377 el lugar de residencia del papa se transfirió de Roma a Aviñón, en el sur de Francia, y poco después del retorno a Roma, en el año 1378 inició el Gran Cisma de Occidente: una situación muy difícil, por la cual se dio al principio la aparición de dos papas y después tres (las obediencias romana, aviñonés y pisana), mientras el mundo católico de la época permanecía perplejo sin saber quién era el pontífice legítimo. La Iglesia pudo superar también esta durísima prueba y la unidad fue restaurada con el Concilio de Constanza (1415-1418).

En el año 1453 los turcos otomanos, musulmanes, conquistaron Constantinopla, poniendo así término a la milenaria historia del Imperio Romano de Oriente (395-1453), y conquistaron los Balcanes, que permanecieron cuatro siglos bajo su dominio.

4. La Edad Moderna (hasta 1789, año del inicio de la Revolución Francesa)

La Edad Moderna se abre con la llegada de Cristóbal Colón a América, evento que junto a las exploraciones en África y Asia dio comienzo a la colonización europea de otras partes del mundo. La Iglesia aprovechó este fenómeno histórico para difundir el Evangelio en los continentes extraeuropeos: se asiste así al surgir de misiones en Canadá y Luisiana, colonias franceses, en la América española, en el Brasil portugués, en el reino del Congo, en India, Indochina, China, Japón, Filipinas. Para coordinar estos esfuerzos por la propagación de la fe, la Santa Sede instituyó en 1622 la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*.

Mientras tanto, al mismo tiempo que el catolicismo se expandía hacia áreas geográficas donde el Evangelio no había sido predicado nunca, la Iglesia sufría una grave crisis en el viejo continente: la "reforma" religiosa propugnada por Martín Lutero, Ulrico Zwinglio, Juan Calvino (fundadores de las diferentes denominaciones del protestantismo), junto con el cisma provocado por el rey de Inglaterra Enrique VIII (anglicanismo), condujo a la separación de la Iglesia de amplias regiones: Escandinavia, Estonia y Letonia, buena parte de Alemania, Holanda, la mitad de Suiza, Escocia, Inglaterra, además de los respectivos territorios coloniales ya poseídos o conquistados con posterioridad (Canadá, Norteamérica, Antillas, Sudáfrica, Australia, Nueva Zelanda). La Reforma Protestante tiene la grave

responsabilidad de haber roto la milenaria unidad religiosa en el mundo cristiano-occidental, causando el fenómeno de la confesionalización, es decir la separación social, política y cultural de Europa y de algunas de sus regiones en dos campos: el católico y el protestante. Este sistema cristalizó en la fórmula *cuius regio, eius et religio*, por la cual los súbditos estaban obligados a seguir la religión del príncipe. Ese enfrentamiento entre estos dos mundos condujo al fenómeno de las guerras de religión, que afectó sobre todo a Francia, los territorios germánicos, Inglaterra, Escocia e Irlanda, y que se puede considerar terminado sólo con las Paces de Westfalia (1648) en el continente, y con la capitulación de Limerick (1692) en las Islas Británicas.

La Iglesia Católica, aunque asolada por la crisis y por la defección de tantos pueblos en unos pocos decenios, supo encontrar energías insospechadas para reaccionar y comenzar a realizar una verdadera reforma: este proceso histórico ha tomado el nombre de Contrarreforma, cuyo culmen es la celebración del Concilio de Trento (1545-1563), en el cual se proclamaron con claridad algunas verdades dogmáticas puestas en duda por los protestantes (canon de las Escrituras, sacramentos, justificación, pecado original, etc.), y se tomaron también decisiones disciplinares que robustecieron e hicieron más compacta a la Iglesia (por ejemplo la institución de los seminarios y la obligación de residencia en la diócesis para los obispos). El movimiento de la contrarreforma pudo también valerse de la actividad de muchas órdenes religiosas fundadas en el s. XVI: se trata de iniciativas de reforma en el ámbito de los mendicantes (capuchinos, carmelitas descalzos), o institutos de clérigos regulares (jesuitas, teatinos, barnabitas, etc.). La Iglesia salió así de la crisis profundamente renovada y reforzada, y pudo compensar la pérdida de algunas regiones europeas con una difusión verdaderamente universal, gracias a la obra misionera.

En el s. XVIII la Iglesia tuvo que combatir contra dos enemigos: el regalismo y la ilustración. El primero anduvo a la par del desarrollo de la monarquía absoluta: apoyados en la organización de una moderna burocracia, los soberanos de los estados europeos lograron instaurar un sistema de poder autocrático y total, eliminando las barreras que se interponían (instituciones de origen medieval como el sistema feudal, los privilegios eclesiásticos, los derechos de las ciudades, etc.). En este proceso de centralización del poder, los monarcas católicos tendieron a invadir el ámbito de la jurisdicción eclesiástica, en el intento de crear una Iglesia sometida y dócil respecto al poder del rey: es un fenómeno que asume nombres diversos dependiendo de los estados: regalismo en Portugal y España, galicanismo en Francia, josefismo en los territorios de los

Habsburgo (Austria, Bohemia, Eslovaquia, Hungría, Eslovenia, Croacia, Lombardía, Toscana, Bélgica), jurisdiccionalismo en Nápoles y Parma. Este fenómeno tuvo su punto álgido con la expulsión de los jesuitas por parte de muchos gobiernos y en la amenazadora presión sobre el papado para que suprimiese la orden (como sucedió en 1773).

El otro enemigo con el que se encontró la Iglesia en el s. XVIII fue la ilustración, un movimiento en primer lugar filosófico, que tuvo gran éxito entre las clases dirigentes: tiene como fondo una corriente cultural que exalta la razón y la naturaleza, y al mismo tiempo realiza una crítica indiscriminada a la tradición; es un fenómeno muy complejo, que presenta en todo caso fuertes tendencias materialistas, una ingenua exaltación de las ciencias, el rechazo de la religión revelada en nombre del deísmo o la incredulidad, un irreal optimismo con respecto a la bondad natural del hombre, un excesivo antropocentrismo, una confianza utópica en el progreso de la humanidad, una difundida hostilidad contra la Iglesia Católica, una actitud de suficiencia y desprecio hacia el pasado, y una arraigada tendencia a realizar reduccionismos simplistas en la búsqueda de modelos explicativos de la realidad. Se trata, en resumen y en buena medida, del origen de muchas de las ideologías modernas, que reducen la visión de la realidad eliminando de su comprensión la revelación sobrenatural, la espiritualidad del hombre y en definitiva el anhelo por la búsqueda de las verdades últimas de la persona y de Dios.

En el siglo XVIII fueron fundadas las primeras logias masónicas: de ellas, una buena parte asumió tonos y actividades claramente anticatólicas.

5. La Edad Contemporánea (a partir de 1789)

La Revolución Francesa, que empezó con la decisiva aportación del bajo clero, derivó rápidamente hacia actitudes de galicanismo extremo, llegando a producir el cisma de la Iglesia Constitucional, y a continuación asumiendo tonos claramente anticristianos (instauración del culto al Ente Supremo, abolición del calendario cristiano, etc.), hasta llegar a una cruenta persecución de la Iglesia (1791-1801): el papa Pío VI murió en el 1799 prisionero de los revolucionarios franceses. La subida al poder de Napoleón Bonaparte, hombre pragmático, trajo la paz religiosa con el Concordato de 1801; más adelante, sin embargo, surgieron desavenencias con Pío VII por las intrusiones continuas del gobierno francés en la vida de la Iglesia: como resultado, el papa fue hecho prisionero por Bonaparte durante aproximadamente cinco años.

Con la Restauración de las monarquías prerrevolucionarias (1815), para la Iglesia volvió un periodo de paz y tranquilidad, favorecido también por el

romanticismo, corriente de pensamiento predominante en la primera mitad del s. XIX. Sin embargo, pronto se delineó una nueva ideología profundamente opuesta al catolicismo: el liberalismo, heredero de los ideales de la Revolución Francesa, que poco a poco logró afirmarse políticamente, promoviendo la instauración de legislaciones discriminatorias o persecutorias contra la Iglesia. El liberalismo se unió en muchos países al nacionalismo, y más adelante, en la segunda mitad del siglo, se alió con el imperialismo y el positivismo, que contribuyeron ulteriormente a la descristianización de la sociedad. Al mismo tiempo, como reacción a las injusticias sociales provocadas por las legislaciones liberalistas, nacían y se difundían una serie de ideologías dirigidas a hacerse portavoces de las aspiraciones de las clases oprimidas por el nuevo sistema económico: el socialismo utópico, el socialismo "científico", el comunismo, el anarquismo, todas ellas unidas por proyectos de revolución social y una filosofía subyacente de tipo materialista.

El catolicismo en el s. XIX perdió en casi todas las naciones la protección del estado, que, es más, pasó a tener una actitud adversa; y en 1870 terminó el poder temporal de los papas, con la conquista italiana de los Estado Pontificios y la unificación de la península. Al mismo tiempo, sin embargo, la Iglesia supo sacar ventajas de esta crisis para fortalecer la unión de todos los católicos en torno a la Santa Sede, y para liberarse de las intrusiones de los estados en el gobierno interno de la Iglesia, a diferencia de lo sucedido en el periodo de las monarquías confesionales de la Edad Moderna. El culmen de este fenómeno fue la solemne declaración, en 1870, del dogma de la infalibilidad del papa por parte del Concilio Vaticano I, celebrado durante el pontificado de Pío IX (1846-1878). En este siglo, además, la vida de la Iglesia se caracterizó por una gran expansión misionera (en Africa, Asia y Oceanía), por un gran florecimiento de fundaciones de congregaciones religiosas femeninas de vida activa, y por la organización de un vasto apostolado laical.

En el s. XX la Iglesia se enfrentó a numerosos desafíos: Pío X tuvo que reprimir las tendencias teológicas modernistas dentro del propio cuerpo eclesiástico. Estas corrientes se caracterizaban, en sus manifestaciones más radicales, por un inmanentismo religioso que, aunque mantenía la formulaciones tradicionales de la fe, en realidad las vaciaba de contenido. Benedicto XV se enfrentó a la tempestad de la Primera Guerra Mundial, logrando mantener una política de imparcialidad entre los contendientes, y desarrollando una actividad humanitaria a favor de los prisioneros de guerra y la población afectada por la catástrofe bélica. Pío XI se opuso a los totalitarismos de diverso tipo, que persiguieron de un modo más o menos

abierto a la Iglesia durante su pontificado: el comunista en la Unión Soviética y en España, el nacionalsocialista en Alemania, el fascista en Italia, el de inspiración masónica en México; además, este papa desarrolló una gran promoción del clero y del episcopado local en las tierras de misión africanas y asiáticas que, continuada después por su sucesor, Pío XII, permitió a la Iglesia presentarse ante el fenómeno de la descolonización como elemento autóctono, y no extranjero.

Pío XII tuvo que afrontar la terrible prueba de la Segunda Guerra Mundial, durante la cual actuó de diversos modos para salvar de la persecución nacionalsocialista a cuantos hebreos fuera posible (se calcula que la Iglesia Católica salvó aproximadamente 800.000). Con un proceder realista, no consideró oportuno lanzar una pública denuncia, puesto que ésta habría empeorado la grave situación de los católicos también perseguidos en varios de los territorios ocupados por los alemanes, y habría anulado su posibilidad de intervenir en favor de los hebreos. Muchas altas personalidades del mundo israelita reconocieron públicamente, tras la guerra, los grandes méritos de este papa con respecto a su pueblo.

Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II (1962-1965), que fue concluido por Pablo VI, y que abrió una época pastoral diversa en la Iglesia, subrayando la llamada universal a la santidad, la importancia del esfuerzo ecuménico, los aspectos positivos de la modernidad, la ampliación del diálogo con otras religiones y con la cultura. En los años sucesivos al concilio, la Iglesia sufrió una profunda crisis interna de carácter doctrinal y disciplinar, que logró superar, en buena medida, durante el largo pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), papa de extraordinaria personalidad, que hizo alcanzar a la Santa Sede unos niveles de popularidad y prestigio antes desconocidos, dentro y fuera de la Iglesia Católica.

CARLO PIOPPI

Bibliografía básica

— J. Orlandis, *Historia del cristianismo*, Rialp, Madrid 1983.
— A. Torresani, *Breve storia della Chiesa*, Ares, Milano 1989.

ÍNDICE DE TEMAS

TEMA 15

La Iglesia y el Estado

1. La misión de la Iglesia en el mundo

La salvación realizada por Cristo, y consiguientemente la misión de la Iglesia, se dirige al hombre en su integridad: por eso cuando la Iglesia propone su doctrina social, no sólo no se aleja de su misión, sino que la cumple fielmente. Aún más, la evangelización no sería auténtica si no tuviera en cuenta la relación entre el Evangelio y la conducta personal, tanto a nivel individual cuanto social. Además, la Iglesia vive en el mundo y es lógico, e incluso debido, que se relacione con él en modo armónico, respetando la estructura y finalidad propia de la naturaleza de las distintas organizaciones humanas.

Así pues, la Iglesia tiene la misión, que es también un derecho, de ocuparse de los problemas sociales; y cuando lo hace «no puede ser acusada de sobrepasar su campo específico de competencia y, mucho menos, el mandato recibido del Señor» [1].

La misión de la Iglesia en este ámbito no se limita a proponer una normativa ética. Se trata, más básicamente, de mostrar la dimensión evangélica de la vida social, según la entera verdad sobre el hombre, de enseñar la conducta congruente con esa verdad y de exhortar a su cumplimiento.

De hecho, entre la vida cristiana y la promoción humana existe una profunda y esencial unión: un nexo antropológico, un vínculo teológico y un deber de caridad [2]. Esa armonía, sin embargo, no comporta su confusión: la meta de la conducta cristiana es la identificación con Cristo; su liberación es, esencialmente, liberación del pecado, que ciertamente exige el empeño en las liberaciones sectoriales [3]. Esta distinción es la base de la autonomía de las realidades terrenas.

Las enseñanzas del Magistero en este campo no se extienden, por tanto, a los aspectos técnicos, ni proponen sistemas de organización social, que no pertenecen a su misión. Estas enseñanzas sólo pretenden la formación de las conciencias; y así, no obstaculizan la autonomía de las realidades terrenas [4].

Así pues, no corresponde a la Jerarquía una función directa en la organización de la sociedad; su cometido es enseñar e interpretar de modo auténtico los principios morales en este campo. Por eso, la Iglesia acepta cualquier sistema social en que se respete la dignidad humana; y los fieles

deben acoger el Magisterio social con una adhesión de la inteligencia, de la voluntad y de la obras (cfr. *Lc* 10, 16; *Catecismo*, 2032 y 2037).

2. Relación entre la Iglesia y el Estado

La religión y la política son ámbitos distintos, aunque no separados pues el hombre religioso y el ciudadano se funden en la misma persona, que está llamada a cumplir tanto sus deberes religiosos cuanto sus deberes sociales, económicos y políticos. Es necesario, sin embargo, que «los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana. Esfuércense en conciliarlos entre sí, teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede sustraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo, concretamente, es de la mayor importancia que esa distinción y esta armonía brille con suma claridad en el comportamiento de los fieles» [5]. Puede decirse que en estas palabras se resume el modo en que los católicos deben vivir la enseñanza del Señor: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt* 22, 21).

La relación entre la Iglesia y el Estado comporta, por tanto, una distinción sin separación, una unión sin confusión (cfr. *Mt* 22, 15-21 y paral.). Esa relación será correcta y fructuosa si sigue tres principios fundamentales: aceptar la existencia de un ámbito ético que precede e informa la esfera política; distinguir la misión de la religión y de la política; favorecer la colaboración entre estos dos ámbitos.

a) Los valores morales deben informar la vida política

La propuesta de un “Estado ético”, que pretende regular el comportamiento moral de los ciudadanos, es una teoría ampliamente rechazada, ya que con frecuencia lleva al totalitarismo o al menos implica una tendencia marcadamente autoritaria. Al Estado no le corresponde decidir lo que está bien o lo que está mal, en cambio sí tiene la obligación de buscar y promover el bien común y para eso, a veces, necesitará regular sobre el comportamiento de los ciudadanos.

Este rechazo a un “Estado ético”, sin embargo, no debe conducir al error opuesto: la “neutralidad” moral del mismo que de hecho ni existe ni se puede dar. En efecto, los valores morales indican los criterios que favorecen el desarrollo integral de las personas; ese desarrollo, en su dimensión social, forma parte del bien común terreno; y el principal responsable del

bien común es el Estado. El Estado debe, entre otras cosas, favorecer la conducta moral de las personas, al menos en la vida social.

b) La Iglesia y el Estado se diferencian por su naturaleza y por sus fines

La Iglesia ha recibido de Cristo el mandato apostólico: «id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Mt* 28, 19-20). Con su doctrina y con su actividad apostólica, la Iglesia contribuye a la recta ordenación de las cosas temporales, de modo que sirvan al hombre para alcanzar su fin último y no lo desvíen de él.

Los medios que la Iglesia utiliza para llevar a cabo su misión son, ante todo, espirituales: la predicación del Evangelio, la administración de los sacramentos, la oración. También necesita utilizar medios materiales, adecuados a la naturaleza de sus miembros que son personas humanas (cfr. *Hch* 4, 32-37; 1 *Tm* 5, 18); estos medios han de ser siempre conformes al Evangelio. La Iglesia necesita además independencia para realizar su misión en el mundo, pero no un predominio de carácter político o económico (cfr. *Catecismo*, 2246; *Compendio*, 426) [6].

El Estado es una institución que deriva de la natural sociabilidad humana, cuya finalidad es el bien común temporal de la sociedad civil; este bien no es sólo material sino también espiritual, pues los miembros de la sociedad son personas con cuerpo y alma. El progreso social requiere, además de medios materiales, otros muchos bienes de carácter espiritual: la paz, el orden, la justicia, la libertad, la seguridad, etc. Estos bienes sólo pueden alcanzarse mediante el ejercicio de las virtudes sociales, que el Estado debe promover y tutelar (p. ej. la moralidad pública).

La diversidad entre el ámbito religioso y político implica que el Estado no goza de “sacralidad” ni debe gobernar las conciencias, ya que el fundamento moral de la política se encuentra fuera de ella; además la Iglesia no posee un poder político coercitivo; en cuanto la pertenencia a ella, desde el punto de vista civil, es voluntaria, su potestad es de carácter espiritual y no impone una única solución política. En tal modo, Estado e Iglesia se ajustan a sus propias funciones, y esto favorece la libertad religiosa y social.

De aquí derivan dos importantes derechos: el derecho a la libertad religiosa que consiste en una inmunidad de coacción por parte del Estado en materia religiosa; y el derecho a la libertad de actuación de los católicos respecto a la jerarquía en materia temporal, aunque con la obligación de seguir el Magisterio (cfr. CIC, 227). Además la Iglesia, «al predicar la verdad

evangélica, iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas de los ciudadanos» [7].

c) Colaboración entre la Iglesia y el Estado

La distinción entre la Iglesia y el Estado no comporta — como se ha dicho — su total separación, ni que la Iglesia deba reducir la propia acción al ámbito privado y espiritual. Ciertamente la Iglesia «no puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia» [8]. En este sentido, la Iglesia tiene el derecho y el deber «de enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» [9].

Así, p. ej., la Iglesia puede y debe señalar que una ley es injusta porque es contraria a la ley natural (leyes sobre el aborto o el divorcio), o que determinadas costumbres o situaciones son inmorales aunque estén permitidas por el poder civil, o que los católicos no deben dar su apoyo a aquellas personas o partidos que se propongan objetivos contrarios a la ley de Dios, y por tanto a la dignidad de la persona humana y al bien común [10].

Tanto la Iglesia como la actividad política — que ejercen los gobernantes a través de las distintas instituciones, o los partidos — aunque por un título diverso, están al servicio del hombre, y «este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas» [11]. Si la comunidad política (es decir, la sociedad tomada en su conjunto: gobernantes y gobernados de un determinado Estado) ignora a la Iglesia, se pone en contradicción consigo misma, puesto que obstaculiza los derechos y los deberes de una parte de los ciudadanos, concretamente de los fieles católicos.

Las formas prácticas de regular estas relaciones pueden variar según las circunstancias: p. ej., no será la misma en países de tradición católica que en otros en los que la presencia de católicos es minoritaria.

Un aspecto esencial que se debe cuidar siempre es la salvaguarda del derecho a la libertad religiosa [12]. Velar por el respeto de este derecho es velar por el respeto del entero orden social. El derecho a la *libertad social y civil en materia religiosa*, es la *fuente* y *síntesis* de todos los derechos del hombre [13].

En muchos países la Constitución (o sistema de leyes fundamentales que regulan el sistema de gobierno de un Estado) garantiza ampliamente la

libertad religiosa de todos los ciudadanos y grupos religiosos; por este cauce, puede también la Iglesia encontrar libertad suficiente para cumplir su misión y espacio para desarrollar sus iniciativas apostólicas [14].

Además, si es posible, la Iglesia procura establecer acuerdos con el Estado, llamados en general Concordatos, en los cuales se pactan soluciones concretas a las cuestiones eclesiásticas relacionadas con la finalidad del Estado: libertad de la Iglesia y de sus entidades para ejercer su misión, convenios en materia económica, días de fiesta, etc.

3. Régimen sobre las cuestiones mixtas

Hay materias en que tanto la Iglesia como el Estado deben intervenir desde sus respectivas competencias y finalidades (llamadas cuestiones mixtas), como son la educación, el matrimonio, la comunicación social, la asistencia a los necesitados [15]. En estas materias es especialmente necesaria la colaboración, de modo que cada uno pueda cumplir su misión sin impedimento por parte del otro [16].

a) A la Iglesia le compete regular el matrimonio de los católicos, aunque sólo lo sea uno de los contrayentes; también porque el matrimonio es un sacramento y a la Iglesia le corresponde establecer las normas para su administración. Mientras concierne al Estado regular los efectos de orden civil: régimen de bienes entre los esposos, etc. (cfr. CIC, 1059). El Estado tiene el deber de reconocer a los católicos el derecho a contraer matrimonio canónico.

b) La educación de los hijos — también en materia religiosa — corresponde a los padres por derecho natural; son ellos quienes deben determinar el tipo de enseñanza que desean para sus hijos y los medios de los que se servirán para ese fin (escuela, catequesis, etc.) [17]. Allí donde no sea suficiente la iniciativa de los padres o de los grupos sociales, el Estado debe *subsidiariamente* establecer sus propias escuelas, respetando siempre el derecho de los padres sobre la orientación de la educación de sus hijos.

En este derecho está incluido que puedan promover y dirigir escuelas en las que sus hijos reciban una educación adecuada; teniendo en cuenta la función social de estas escuelas, el Estado debe reconocerlas y subvencionarlas [18]. Y también que sus hijos reciban en las escuelas —estatales o no— una enseñanza que esté de acuerdo con sus convicciones religiosas [19].

Compete al Estado dictar las normas relativas a la enseñanza que sean necesarias para el bien común (niveles, grados, acceso de todos a la instrucción, contenidos mínimos para obtener los grados correspondientes, reconocimiento de títulos, etc.). Es tiranía que el Estado pretenda

reservarse, aunque sea indirectamente el monopolio de la enseñanza (cfr. CIC, 797).

A la Iglesia le compete siempre determinar y vigilar todo lo que se refiere a la enseñanza y difusión de la religión católica: programas, contenidos, libros, idoneidad de los profesores. Es un aspecto de la potestad de magisterio que compete a la Jerarquía, y un derecho de la Iglesia para defender y garantizar su propia identidad y la integridad de su doctrina. Nadie puede, por tanto, erigirse en maestro de doctrina católica (en las escuelas de cualquier nivel) si no está aprobado por la autoridad eclesiástica (cfr. CIC, 804-805).

También tiene derecho la Iglesia a establecer sus propios centros de enseñanza (oficialmente católicos), a que sean reconocidos y reciban ayudas estatales en las mismas condiciones que los demás centros no estatales, sin tener para ello que renunciar a su ideario católico o a su dependencia de la autoridad eclesiástica (cfr. CIC, 800).

c) La Iglesia tiene también derecho a promover iniciativas sociales que sean congruentes con su misión religiosa (hospitales, medios de comunicación, orfanatos, centros de acogida) y a que el Estado reconozca estas obras "católicas" en las mismas condiciones que las demás iniciativas de este tipo promovidas por particulares (exenciones fiscales, titulación del personal, subvenciones, colaboración de voluntarios, posibilidad de recaudar donativos, etc.).

4. Laicidad y laicismo

Un tema de gran actualidad es la distinción entre laicidad y laicismo. Por laicidad se entiende que el Estado es autónomo respecto a las leyes eclesiásticas; mientras el laicismo pretende una autonomía de la política respecto al orden moral y al mismo designio divino, y tiende a encerrar la religión en la esfera puramente privada. De este modo conculca el derecho a la libertad religiosa y perjudica el orden social (cfr. *Compendio*, 572). Una auténtica laicidad evita dos extremos: la imposición de una teoría moral que transforme la sociedad civil en un Estado ético [20], y el rechazo a priori de los valores morales que provienen de ámbitos culturales, religiosos, etc., que son de libre pertenencia y no deben ser gestionados desde el poder [21].

Se debe, además, subrayar que es ilusorio e injusto pedir que los fieles actúen en política "como si Dios no existiese". Es ilusorio, porque todas las personas actúan en base a sus convicciones culturales (religiosas, filosóficas, políticas, etc.), derivadas o no de una fe religiosa; son, por tanto, convicciones que influyen sobre el comportamiento social de los ciudadanos. Es injusta, porque los no católicos aplican sus propias

doctrinas, independientemente de cuál haya sido su origen.

Actuar en política de acuerdo con la propia fe, si es coherente con la dignidad de las personas, no significa que la política esté sometida a la religión; significa que la política está al servicio de la persona y, por tanto, debe respetar las exigencias morales, que es tanto como decir que debe respetar y favorecer la dignidad de todo ser humano. Asimismo, vivir el empeño político por un motivo trascendente se ajusta perfectamente a la naturaleza humana y, por eso, estimula ese empeño y produce mejores resultados.

5. El pluralismo social de los católicos

Todo lo dicho concuerda con el legítimo pluralismo de los católicos en el ámbito social. En efecto, los mismos objetivos útiles se pueden conseguir a través de diversos caminos; es, por tanto, razonable un pluralismo de opiniones y de actuaciones para alcanzar una meta social. Es natural que los partidarios de cada solución busquen legítimamente realizarla; sin embargo, ninguna opción tiene la garantía de ser la única alternativa adecuada — entre otras cosas porque la política trabaja en gran parte con futuribles: es el arte de realizar lo posible — y, aún menos, de ser la única que responde a la doctrina de la Iglesia [22]: «A nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» [23].

En este sentido todos los fieles, especialmente los laicos, tienen derecho a que en la Iglesia se reconozca su legitima autonomía para gestionar los asuntos temporales según sus propias convicciones y preferencias, siempre que sean acordes con la doctrina católica. Y tienen el deber de no implicar a la Iglesia en sus personales decisiones y actuaciones sociales, evitando presentar esas soluciones como soluciones *católicas*[24].

El pluralismo no es un mal menor, sino un elemento positivo —al igual que la libertad— de la vida civil y religiosa. Es preferibile aceptar una diversidad en los aspectos temporales, que lograr una presunta eficacia uniformando las opciones con merma de la libertad personal. El pluralismo, sin embargo, no debe confundirse con el relativismo ético [25]. Más aún, un auténtico pluralismo requiere un conjunto de valores como soporte de las relaciones sociales.

El pluralismo es moralmente admisible mientras se trate de decisiones encaminadas al bien personal y social; pero no lo es si la decisión es contraria a la ley natural, al orden público y a los derechos fundamentales de las persones (cfr. *Catecismo*, 1901). Evitados estos casos extremos, conviene fomentar el pluralismo en materias temporales, como un bien para la vida personal, social y eclesial.

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2104-2109; 2244-2246; 2419-2425.
— Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 74-76; y Declar. *Dignitatis humanae*, 1-8; 13-14.
— Juan Pablo II, Ex. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-88, 36-44.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Amar al mundo apasionadamente*, en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 113-123.
— Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-XI-2002.
— *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 49-55; 60-71; 189-191; 238-243; 377-427.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 8. Cfr. Pablo VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, 29 y 30; Juan Pablo II, *Discurso en Puebla*, III; Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, 15; *Compendio*, 64 y 71.

2 Cfr. Pablo VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 31. La unión de lo humano con lo divino es muy propia del Opus Dei: su Fundador decía que toda la vida de sus fieles es «un servicio de metas exclusivamente sobrenaturales, porque el Opus Dei no es ni será nunca — ni podrá serlo — un instrumento temporal; pero es al mismo tiempo un servicio humano, porque no hacéis más que tratar de lograr la perfección cristiana en el mundo, limpiamente, con vuestra libérrima y responsable actuación en todos los campos de la actividad ciudadana. Un servicio abnegado, que no envilece, sino que educa, que agranda el corazón — lo hace más romano, en el sentido más alto de esta palabra — y lleva a buscar el honor y el bien de las gentes de cada país: para que haya cada día menos pobres, menos ignorantes, menos almas sin fe, menos desesperados, menos guerras, menos inseguridad, más caridad y más paz» (San Josemaría, *Carta 31-V-1943*, n. 1 en J.L. Illanes, F. Ocáriz, P. Rodríguez, *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1993, p. 178).

3 Cfr. Pablo VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 9, 33-35; Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. *Libertatis conscientia*, 23-III-1986, 23.

4 Hablando de los valores que favorecen el desarrollo de la dignidad humana, el *Compendio* indica: «El respeto de la legítima autonomía de las realidades terrenas lleva a la Iglesia a no asumir competencias específicas de orden

técnico y temporal, pero no le impide intervenir para mostrar cómo, en las diferentes opciones del hombre, estos valores son afirmados o, por el contrario, negados» (*Compendio*, 197). Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 36 y 42; Pablo VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, 13; Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41; *Compendio*, 68 y 81.

5 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 36. Cfr. *Catecismo*, 912.

6 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 76; Declar. *Dignitatis humanae*, 13.

7 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 76.

8 Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 28. Cfr. Benedicto XVI, *Discurso en Verona*, 19-X-2006.

9 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 76.

10 Cfr. *Ibidem*, 40 y 41.

11 *Ibidem*, 76. Cfr. *Compendio*, 425.

12 Este derecho no consiste en que el hombre tenga libertad ante Dios para escoger una u otra religión, porque sólo hay una verdadera religión y el hombre tiene la obligación de buscar la verdad y, una vez encontrada, abrazarla (cfr. Concilio Vaticano II, Declar. *Dignitatis humanae*, 1). El derecho a la libertad religiosa «consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de grupos sociales y de cualquier otra potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado a otros, dentro de los límites debidos» (Concilio Vaticano II, Declar. *Dignitatis humanae*, 2).

«El respeto, por parte del Estado, del derecho a la libertad religiosa es un signo del respeto a los demás derechos humanos fundamentales, porque es el reconocimiento implícito de la existencia de un orden que supera la dimensión política de la existencia, un orden que nace de la esfera de la libre adhesión a una comunidad de salvación anterior al Estado» (Juan Pablo II, *Discurso*, 9-I-1989, 6). Se dice que la comunidad de salvación es anterior al Estado porque la persona se incorpora a ella con miras a un fin que se encuentra en un plano superior al de los fines de la comunidad política.

13 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 47.

El derecho a la libertad en materia religiosa «está ligado al de todas las demás libertades»; más aún, todas ellas lo «reclaman como fundamento» (Juan Pablo II, *Discurso*, 23-III-91, 2).

14 Cfr. Concilio Vaticano II, Declar. *Dignitatis humanae*, 13.

15 Siempre que las circunstancias lo permitan, la Santa Sede establece relaciones diplomáticas con los Estados para así mantener un cauce de diálogo permanente en las cuestiones que interesan a las dos partes (cfr. *Compendio*, 427).

16 Se debe, por tanto, sostener netamente que «no es verdad que haya oposición entre ser buen católico y servir fielmente a la sociedad civil. Como no tienen por qué chocar la Iglesia y el Estado, en el ejercicio legítimo de su autoridad respectiva, cara a la misión que Dios les ha confiado» (San Josemaría, *Surco*, 301).

17 «El derecho y el deber de la educación son para los padres primordiales e inalienables» (*Catecismo*, 2221). Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 36.

18 Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 40.

19 «Los padres, como primeros responsables de la educación de sus hijos, tienen el derecho de *elegir para ellos una escuela* que corresponda a sus propias convicciones. Este derecho es fundamental. En cuanto sea posible, los padres tienen el deber de elegir las escuelas que mejor les ayuden en su tarea de educadores cristianos. Los poderes públicos tienen el deber de garantizar este derecho de los padres y de asegurar las condiciones reales de su ejercicio» (*Catecismo*, 2229).

20 Cfr. Pablo VI, Carta Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, 25; Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 25.

21 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-XI-2002, 6; *Compendio*, 571.

22 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 75; Pablo VI, Carta Ap. *Octogesima adveniens*, 50; *Compendio*, 417.

23 *Ibidem*, 43.

24 Cfr. San Josemaría, *Conversaciones*, 117.

25 «Una concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común. La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social en un contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico y cultural bien determinado. La pluralidad de las orientaciones y soluciones, que deben ser en todo caso moralmente aceptables, surge precisamente de la

concreción de los hechos particulares y de la diversidad de las circunstancias» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-XI-2002, 3). Cfr. *Compendio*, 569 y 572.

TEMA 16

Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna

Al final del Símbolo de los Apóstoles la Iglesia proclama: «Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna». En esta fórmula se contiene en forma breve los elementos fundamentales de la esperanza escatológica de la Iglesia.

1. La resurrección de la carne

En muchas ocasiones la Iglesia ha proclamado su fe en la resurrección de todos los muertos al final de los tiempos. Se trata de algún modo de la "extensión" de la Resurrección de Jesucristo, «el primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8, 29) a todos los hombres, vivos y muertos, justos y pecadores, que tendrá lugar cuando Él venga al final de los tiempos. Con la muerte el alma se separa del cuerpo; con la resurrección, cuerpo y alma se unen de nuevo entre sí, para siempre (cfr. *Catecismo*, 997). El dogma de la resurrección de los muertos, al mismo tiempo que habla de la plenitud de inmortalidad a la que está destinado el hombre, es un vivo recuerdo de su dignidad, especialmente en su vertiente corporal. Habla de la bondad del mundo, del cuerpo, del valor de la historia vivida día a día, de la vocación eterna de la materia. Por ello, contra los gnósticos del II siglo, se ha hablado de la resurrección *de la carne*, es decir de la vida del hombre en su aspecto más material, temporal, mudable y aparentemente caduco.

Santo Tomás de Aquino considera que la doctrina sobre la resurrección es natural respecto a la causa final (porque el alma está hecha para estar unida al cuerpo, y viceversa), pero es sobrenatural respecto a la causa eficiente (que es Dios) [1].

El cuerpo resucitado será real y material; pero no terreno, ni mortal. San Pablo se opone a la idea de una resurrección como transformación que se lleva a cabo dentro de la historia humana, y habla del cuerpo resucitado como "glorioso" (cfr. *Flp* 3, 21) y "espiritual" (cfr. 1 *Co* 15, 44). La resurrección del hombre, como la de Cristo, tendrá lugar, para todos, después de la muerte.

La Iglesia no promete a los hombres en nombre de la fe cristiana una vida de éxito seguro en esta tierra. No habrá una *utopía*, pues nuestra vida terrena estará siempre marcada por la Cruz. Al mismo tiempo, por la recepción del Bautismo y de la Eucaristía, el proceso de la resurrección ha comenzado ya de algún modo (cfr. *Catecismo*, 1000). Según Santo Tomás, en la resurrección, el alma informará el cuerpo tan profundamente, que en

éste quedarán reflejadas sus cualidades morales y espirituales [2]. En este sentido la resurrección final, que tendrá lugar con la venida de Jesucristo en la gloria, hará posible el juicio definitivo de vivos y muertos.

Respecto a la doctrina de la resurrección se pueden añadir cuatro reflexiones:

— la doctrina de la resurrección final excluye las teorías de la *reencarnación*, según las cuales el alma humana, después de la muerte, emigra hacia otro cuerpo, repetidas veces si hace falta, hasta quedar definitivamente purificada. Al respecto, el Concilio Vaticano II ha hablado de «único curso de nuestra vida» [3], pues «está establecido que los hombres mueran una sola vez» (*Hb* 9, 27);

— una manifestación clara de la fe de la Iglesia en la resurrección del propio cuerpo es la veneración de las reliquias de los Santos;

-aunque la cremación del cadáver humano no es ilícita, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la fe (CIC, 1176), la Iglesia aconseja vivamente conservar la piadosa costumbre de sepultar los cadáveres. En efecto, «los cuerpos de los difuntos deben ser tratados con respecto y caridad en la fe y la esperanza de la resurrección. Enterrar a los muertos es una obra de misericordia corporal, que honra a los hijos de Dios, templos del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 2300);

— la resurrección de los muertos coincide con lo que la Sagrada Escritura llama la venida de «los nuevos cielos y la tierra nueva» (*Catecismo*, 1042; 2 *P* 3, 13; *Ap* 21, 1). No sólo el hombre llegará a la gloria, sino que el entero cosmos, en el que el hombre vive y actúa, será transformado. «La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad», leemos en la *Lumen Gentium* (n. 48), «no será llevada a su plena perfección sino "cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas" (*Hch* 3, 21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado». Habrá continuidad ciertamente entre este mundo y el mundo nuevo, pero también una importante discontinuidad. La espera de la definitiva instauración del Reino de Cristo no debe debilitar sino avivar, con la virtud teologal de la esperanza, el empeño de procurar el progreso terreno (cfr. *Catecismo*, 1049).

2. El sentido cristiano de la muerte

El enigma de la muerte del hombre se comprende solamente a la luz de la resurrección de Cristo. En efecto, la muerte, la pérdida de la vida humana, se presenta como el mal más grande en el orden natural, precisamente

porque e algo definitivo, que quedará superada de modo completo sólo cuando Dios en Cristo resucite a los hombres.

Por un lado *la muerte es natural* en el sentido que el alma puede separarse del cuerpo. Desde este punto de vista la muerte marca el término de la peregrinación terrena. Después de la muerte el hombre no puede merecer o desmerecer más. «La opción de vida del hombre se hace definitiva con la muerte» [4]. Ya no tendrá la posibilidad arrepentirse. Justo después de la muerte irá al cielo, al infierno o al purgatorio. Para que esto tenga lugar, existe lo que la Iglesia ha llamado el *juicio particular* (cfr. *Catecismo*, 1021-1022). El hecho de que la muerte constituya el límite del periodo de prueba sirve al hombre para enderezar bien su vida, para aprovechar el tiempo y los demás talentos, para obrar rectamente, para gastarse en el servicio de los demás.

Por otro lado, la Escritura enseña que la muerte ha entrado en el mundo a causa *del pecado original* (cfr. *Gn* 3, 17-19; *Sb* 1, 13-14; 2, 23-24; *Rm* 5, 12; 6, 23; *St* 1, 15; *Catecismo*, 1007). En este sentido debe ser considerada como castigo por el pecado: el hombre que quería vivir al margen de Dios, debe aceptar el sinsabor de la ruptura con la sociedad y consigo mismo como fruto de su alejamiento. Sin embargo, Cristo «asumió la muerte en un acto de sometimiento total y libre a la Voluntad de Dios» (*Catecismo*, 1009). Con su obediencia venció la muerte y ganó la resurrección para la humanidad. Para quien vive en Cristo por el Bautismo, la muerte sigue siendo dolorosa y repugnante, pero ya no es un recuerdo vivo del pecado sino una oportunidad preciosa de poder corredimir con Cristo, mediante la mortificación y la entrega a los demás. «Si morimos con Cristo, también viviremos con Él» (2 *Tm* 2, 11). Por esta razón, «gracias a Cristo, la muerte cristiana tiene un sentido positivo» (*Catecismo*, 1010).

3. La vida eterna en comunión íntima con Dios

Al crear y redimir al hombre, Dios le ha destinado a la eterna comunión con Él, a lo que san Juan llama la "vida eterna", o lo que se suele llamar "el cielo". Así Jesús comunica la promesa del Padre a los suyos: «bien, siervo bueno y fiel, porque has sido fiel en lo poco entra en el gozo de tu Señor» (*Mt* 25, 21). La vida eterna no es como «un continuo sucederse de días del calendario, sino como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo — el antes y el después — ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados

simplemente por la alegría» [5].

La vida eterna es lo que da sentido a la vida humana, al empeño ético, a la entrega generosa, al servicio abnegado, al esfuerzo por comunicar la doctrina y el amor de Cristo a todas las almas. La esperanza cristiana en el cielo no es individualista, sino referida a todos [6]. Con base en esta promesa el cristiano puede estar firmemente convencido de que "vale la pena" vivir la vida cristiana en plenitud. «El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de dicha» (*Catecismo*, 1024); así lo ha expresado san Agustín en las *Confesiones*: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» [7]. La vida eterna, en efecto, es el objeto principal de la esperanza cristiana.

«Los que mueren en la gracia y la amistad con Dios, y están perfectamente purificados, viven para siempre con Cristo. Son para siempre semejantes a Dios, porque lo ven "tal cual es" (1 *Jn* 3, 2), es decir "cara a cara" (1 *Co* 13, 12)» (*Catecismo*, 1023). La teología ha denominado este estado "visión beatífica". Dios «a causa de su trascendencia, no puede ser visto tal cual es más que cuando Él mismo abre su Misterio a la contemplación inmediata del hombre y le da la capacidad para ello» (*Catecismo*, 1028). El cielo es la máxima expresión de la gracia divina.

Por otra parte, el cielo no consiste en una pura, abstracta, e inmóvil contemplación de la Trinidad. En Dios el hombre podrá contemplar todas las cosas que de algún modo hacen referencia a su vida, gozando de ellas, y en especial podrá amar a los que ha amado en el mundo con un amor puro y perpetuo. «No lo olvidéis nunca: después de la muerte, os recibirá el Amor. Y en el amor de Dios encontraréis, además, todos los amores limpios que habéis tenido en la tierra» [8]. El gozo del cielo llega a su culminación plena con la resurrección de los muertos. Según san Agustín la vida eterna consiste en un descanso eterno, y en una deliciosa y suprema actividad [9].

Que el Cielo dure eternamente no quiere decir que en él el hombre deje de ser libre. En el cielo el hombre no peca, no puede pecar, porque, viendo a Dios a cara a cara, viéndolo además como fuente viva de toda la bondad creada, en realidad no *quiere* pecar. Libre y filialmente, el hombre salvado se quedará en comunión con Dios para siempre. Con ello, su libertad ha alcanzado su plena realización.

La vida eterna es el fruto definitivo de la donación divina al hombre. Por esto tiene algo de infinito. Sin embargo la gracia divina no elimina la naturaleza humana, ni en su ser ni en sus facultades, ni su personalidad ni lo que ha merecido durante la vida. Por esto hay distinción y diversidad entre los que gozan de la visión de Dios, no en cuanto al objeto, que es Dios

mismo, contemplado sin intermediarios, sino en cuanto a la cualidad del sujeto: «quien tiene más caridad participa más de la luz de la gloria, y más perfectamente verá a Dios y será feliz» [10].

4. El infierno como rechazo definitivo de Dios

La Sagrada Escritura repetidas veces enseña que los hombres que no se arrepientan de sus pecados graves perderán el premio eterno de la comunión con Dios, sufriendo por el contrario la desgracia perpetua. «Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de El para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra "infierno"» (*Catecismo*, 1033). No es que Dios predestine a nadie a la condenación perpetua; es el hombre quien, buscando su fin último al margen de Dios y de su voluntad, construye para sí un mundo aislado en el que no puede penetrar la luz y el amor de Dios. El infierno es un misterio, el misterio del Amor rechazado, es señal del poder destructor de la libertad humana cuando se aleja de Dios [11].

Es tradicional distinguir respecto al infierno entre la "pena de daño", la más fundamental y dolorosa, que consiste en la separación perpetua de Dios, anhelado siempre por el corazón humano; y la "pena de los sentidos", a la que se alude frecuentemente en los evangelios con el imagen del fuego eterno.

La doctrina sobre el infierno en el Nuevo Testamento se presenta como un llamamiento a la responsabilidad en el uso de los dones y talentos recibidos, y a la conversión. Su existencia le hace vislumbrar al hombre la gravedad del pecado mortal, y la necesidad de evitarlo por todos los medios, principalmente, como es lógico, mediante la oración confiada y humilde. La posibilidad de la condenación recuerda a los cristianos la necesidad de vivir una vida enteramente apostólica.

Sin lugar a dudas, la existencia del infierno es un misterio: el misterio de la justicia de Dios para con aquellos que se cierran a su perdón misericordioso. Algunos autores han pensado en la posibilidad de la aniquilación del pecador impenitente cuando muere. Esta teoría resulta difícil de conciliar con el hecho de que Dios ha dado por amor la existencia — espiritual e inmortal — a cada hombre [12].

5. La purificación necesaria para el encuentro con Dios

«Los que se mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero

imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo» (*Catecismo*, 1030). Se puede pensar que muchos hombres, aunque no hayan vivido una vida santa en la tierra, tampoco se han encerrado definitivamente en el pecado. La posibilidad de ser limpiados de las impurezas e imperfecciones de una vida, más o menos malograda, después de la muerte se presenta entonces como una nueva bondad de Dios, como una oportunidad para prepararse a entrar en comunión íntima con la santidad de Dios. «El purgatorio es una misericordia de Dios, para limpiar los defectos de los que desean identificarse con El» [13].

El Antiguo Testamento habla de la purificación ultraterrena (cfr. 2 *M* 12, 40-45). San Pablo en la primera carta a los Corintios (1 *Co* 3, 10-15) presenta la purificación cristiana, en esta vida y en la futura, a través de la imagen del fuego; fuego que de algún modo emana de Jesucristo, Salvador, Juez, y Fundamento de la vida cristiana [14]. Aunque la doctrina del Purgatorio no ha sido definida formalmente hasta la Edad Media [15], la antiquísima y unánime práctica de ofrecer sufragios por los difuntos, especialmente mediante el santo Sacrificio eucarístico, es indicio claro de la fe de la Iglesia en la purificación ultraterrena. En efecto, no tendría sentido rezar por los difuntos si estuviesen o bien salvados en el cielo o bien condenados en el infierno. Los protestantes en su mayoría niegan la existencia del purgatorio, ya que les parece una confianza excesiva en las obras humanas y en la capacidad de la Iglesia de interceder por los que han dejado este mundo.

Más que un *lugar*, el purgatorio debe ser considerado como un *estado* de temporánea y dolorosa lejanía de Dios, en el que se perdonan los pecados veniales, se purifica la inclinación al mal que el pecado deja en el alma, y se supera la "pena temporal" debida al pecado. El pecado no sólo ofende a Dios, y daña al mismo pecador, sino que, por medio de la comunión de los santos, daña a la Iglesia, al mundo, a la humanidad. La oración de la Iglesia por los difuntos restablece de algún modo el orden y la justicia: principalmente por medio de la Santa Misa, las limosnas, las indulgencias y las obras de penitencia (cfr. *Catecismo*, 1032).

Los teólogos enseñan que en el purgatorio se sufre mucho, según la situación de cada uno. Sin embargo se trata de un dolor con significado, «un dolor bienaventurado» [16]. Por ello, se invita a los cristianos a buscar la purificación de los pecados en la vida presente mediante la contrición, la mortificación, la reparación y la vida santa.

6. Los niños que mueren sin el Bautismo

La Iglesia confía a los niños muertos sin haber recibido el Bautismo a la misericordia de Dios. Hay motivos para pensar que Dios de algún modo los acoge, sea por el gran cariño que Jesús mostró a los niños (cfr. *Mc* 10, 14), sea porque ha enviado a su Hijo con el deseo que todos los hombres se salven (cfr. 1 *Tm* 2, 4). Al mismo tiempo el hecho de fiarse de la misericordia divina no es razón para diferir la administración del Sacramento del Bautismo a los niños recién nacidos (CIC 867), que confiere una particular configuración con Cristo: «significa y realiza la muerte al pecado y la entrada en la vida de la Santísima Trinidad a través de la configuración con el Misterio pascual» (*Catecismo*, 1239).

PAUL O'CALLAGHAN

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 988-1050.

Lecturas recomendadas

— Juan Pablo II, *Catequesis sobre el Credo IV: Creo en la vida eterna*, Palabra, Madrid 2000 (audiencias desde el 25-V-1999 hasta el 4-VIII-1999).

— Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007.

— San Josemaría, Homilía *La esperanza del cristiano*, *Amigos de Dios*, 205-221.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Santo Tomás, Summa *contra gentiles*, IV, 81.

2 Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III. Suppl., qq. 78-86.

3 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 48.

4 Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, 45.

5 *Ibidem*, 12.

6 Cfr. *Ibidem*, 13-15, 28, 48.

7 San Agustín, *Confessiones*, 1, 1, 1.

8 San Josemaría, *Amigos de Dios*, 221.

[9] Cfr. San Agustín, *Epistulae*, 55, 9.

[10] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c.

[11] «La opción de vida del hombre se hace en definitiva con la muerte; esta vida suya está ante el Juez. Su opción, que se ha fraguado en el transcurso de toda la vida, puede tener distintas formas. Puede haber personas que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero en algunos casos de nuestra propia historia podemos distinguir con horror figuras de este tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra infierno» (Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 45).

[12] Cfr. *Ibidem*, 47.

[13] San Josemaría, *Surco*, 889.

[14] En efecto, Benedicto XVI en la *Spe salvi* dice que «algunos teólogos recientes piensan que el fuego que arde, y que a la vez salva, es Cristo mismo, el Juez y Salvador» (Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 47).

[15] Cfr. DS 856, 1304.

[16] Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 47.

TEMA 17

La liturgia y los sacramentos en general

1. El Misterio pascual: Misterio vivo y vivificante

Las palabras y las acciones de Jesús durante su vida oculta en Nazaret y en su ministerio público eran salvíficas y anticipaban la fuerza de su misterio pascual. «Cuando llegó su hora (cfr. *Jn* 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre *una vez por todas* (*Rm* 6, 10; *Hb* 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte. Todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección permanece y atrae todo hacia la Vida» (*Catecismo*, 1085).

Como sabemos, «se comienza a ser cristiano por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» [1]. De ahí que «la fuente de nuestra fe y de la liturgia eucarística es el mismo acontecimiento: el don que Cristo ha hecho de sí mismo en el Misterio pascual» [2].

2. El Misterio pascual en el tiempo de la Iglesia: liturgia y sacramentos

«Cristo el Señor realizó esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios (...) principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, de su resurrección de entre los muertos y de su gloriosa ascensión» [3]. «Lo que la Iglesia anuncia y celebra en su liturgia es el Misterio de Cristo» (*Catecismo*, 1068).

«Con razón se considera la liturgia como el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y, así, el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público» [4]. «Toda la vida litúrgica de la Iglesia gravita en torno al sacrificio eucarístico y los sacramentos» (*Catecismo*, 1113).

«Sentado a la derecha del Padre y derramando el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia, Cristo actúa ahora por medio de los sacramentos, instituidos por Él para comunicar su gracia» (*Catecismo*, 1084).

2.1. Los sacramentos: naturaleza, origen y número

«Los sacramentos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados significan y realizan la gracias propias de cada sacramento» (*Catecismo*, 1131). «Los sacramentos son signos sensibles (palabras y acciones), accesibles a nuestra humanidad actual» (*Catecismo*, 1084).

«Adheridos a la doctrina de las Santas Escrituras, a las tradiciones apostólicas y al sentimiento unánime de los Padres», profesamos que «los sacramentos de la nueva Ley fueron todos instituidos por nuestro Señor Jesucristo» [5].

«Hay en la Iglesia siete sacramentos: Bautismo, Confirmación o Crismación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio» (*Catecismo*, 1113). «Los siete sacramentos corresponden a todas la etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual» (*Catecismo*, 1210). Forman un conjunto ordenado, en el que la Eucaristía ocupa el centro, pues contiene al Autor mismo de los sacramentos (cfr. *Catecismo*, 1211).

Los sacramentos significan tres cosas: la *causa* santificante, que es la Muerte y Resurrección de Cristo; el *efecto* santificante o gracia; y el *fin* de la santificación, que es la gloria eterna. «El sacramento es un signo que rememora lo que sucedió, es decir, la Pasión de Cristo; es un signo que demuestra el efecto de la pasión de Cristo en nosotros, es decir, la gracia; y es un signo que anticipa, es decir, que preanuncia la gloria venidera» [6].

El *signo sacramental*, propio de cada sacramento, está constituido por cosas (elementos materiales — agua, aceite, pan, vino — y gestos humanos — ablución, unción, imposición de las manos, etc.), que se llaman *materia*; y también por palabras que pronuncia el ministro del sacramento, que son la *forma*. En realidad, «toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo, y este encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras» (*Catecismo*, 1153).

En la liturgia de los sacramentos existe una parte inmutable (lo que Cristo mismo estableció acerca del signo sacramental), y partes que la

Iglesia puede cambiar, para bien de los fieles y mayor veneración de los sacramentos, adaptándolas a las circunstancias de lugar y tiempo [7]. «Ningún rito sacramental puede ser modificado o manipulado a voluntad del ministro o de la comunidad» (*Catecismo*, 1125).

2.2. Efectos y necesidad de los sacramentos

Todos los sacramentos confieren la gracia santificante a quienes no ponen obstáculo [8]. Esta gracia es «el don del Espíritu que nos justifica y nos santifica» (*Catecismo*, 2003). Además, los sacramentos confieren la gracia sacramental, que es la gracia «propia de cada sacramento» (*Catecismo*, 1128): un cierto auxilio divino para conseguir el fin de ese sacramento.

No sólo recibimos la gracia santificante, sino al mismo Espíritu Santo. «Por medio de los sacramentos de la Iglesia, Cristo comunica su Espíritu, Santo y Santificador, a los miembros de su Cuerpo» (*Catecismo*, 739) [9]. El fruto de la vida sacramental consiste en que el Espíritu Santo deifica a los fieles uniéndolos vitalmente a Cristo (cfr. *Catecismo*, 1129).

Los tres sacramentos del Bautismo, Confirmación y Orden sacerdotal confieren, además de la gracia, el llamado *carácter* sacramental, que es un sello espiritual indeleble impreso en el alma [10], por el cual el cristiano participa del sacerdocio de Cristo y forma parte de la Iglesia según estados y funciones diversos. El carácter sacramental permanece para siempre en el cristiano como disposición positiva para la gracia, como promesa y garantía de la protección divina y como vocación al culto divino y al servicio de la Iglesia. Por tanto, estos tres sacramentos no pueden ser reiterados (cfr. *Catecismo*, 1121).

Los sacramentos que Cristo ha confiado a su Iglesia son necesarios — al menos su deseo — para la salvación, para alcanzar la gracia santificante, y ninguno es superfluo, aunque no todos sean necesarios para cada persona [11].

2.3. Eficacia de los sacramentos

Los sacramentos «son eficaces porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es quien bautiza, Él quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa» (*Catecismo*, 1127). El efecto sacramental se produce *ex opere operato* (por el hecho mismo de que el signo sacramental es realizado) [12]. «El sacramento no actúa en virtud de la justicia del hombre que lo da o que lo recibe, sino por el poder de Dios» [13]. «En consecuencia, siempre que un sacramento es celebrado conforme a la intención de la Iglesia, el poder de Cristo y de su Espíritu actúa en él y por

él, independientemente de la santidad personal del ministro» (*Catecismo*, 1128).

El hombre que realiza el sacramento se pone al servicio de Cristo y de la Iglesia, por eso se llama *ministro* del sacramento; y no puede ser indistintamente cualquier fiel cristiano, sino que necesita ordinariamente la especial configuración con Cristo Sacerdote que da el sacramento del Orden [14].

La eficacia de los sacramentos deriva de Cristo mismo, que actúa en ellos, «sin embargo, los frutos de los sacramentos dependen también de las disposiciones del que los recibe» (*Catecismo*, 1129): cuanto mejores disposiciones tenga de fe, conversión de corazón y adhesión a la voluntad de Dios, más abundantes son los efectos de gracia que recibe (cfr. *Catecismo*, 1098).

«La Santa Madre Iglesia instituyó, además, los sacramentales. Estos son signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, se expresan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida» [15]. «No confieren la gracia del Espíritu Santo a la manera de los sacramentos, pero por la oración de la Iglesia preparan a recibirla y disponen a cooperar con ella» (*Catecismo*, 1670). «Entre los sacramentales figuran en primer lugar las bendiciones (de personas, de la mesa, de objetos, de lugares)» (*Catecismo*, 1671).

3. La Liturgia

La liturgia cristiana «es esencialmente *actio Dei* que nos une a Jesús a través del Espíritu» [16], y posee una doble dimensión: ascendente y descendente [17]. «La Liturgia es acción del Cristo total (Cristus totus)» (*Catecismo*, 1136) por eso «es toda la comunidad, el Cuerpo de Cristo unido a su cabeza quien celebra» (*Catecismo*, 1140). En el centro de la asamblea se encuentra por tanto el mismo Jesucristo (cfr. *Mt* 18, 20), ahora resucitado y glorioso. Cristo precede a la asamblea que celebra. Él — que actúa inseparablemente unido al Espíritu Santo — la convoca, la reúne y la enseña. Él, Sumo y Eterno Sacerdote es el protagonista principal de la acción ritual que hace presente el evento fundador, si bien se sirve de sus ministros para re-presentar (para hacer presente, real y verdaderamente, en el aquí y ahora de la celebración litúrgica) su sacrificio redentor y hacernos partícipes de los dones conviviales de su Eucaristía.

Sin olvidar que formando con Cristo-Cabeza «como una única persona mística» [18], la Iglesia actúa en los sacramentos como “comunidad

sacerdotal", "orgánicamente estructurada": gracias al Bautismo y la Confirmación, el pueblo sacerdotal se hace apto para celebrar la liturgia. Por eso, «las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia..., pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan, pero afectan a cada miembro de este Cuerpo de manera diferente, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual» [19].

En cada celebración litúrgica coparticipa toda la Iglesia, cielos y tierra, Dios y los hombres (cfr. *Ap* 5). La liturgia cristiana, aunque se celebre solamente aquí y ahora, en un lugar concreto y exprese el sí de una comunidad determinada, es por naturaleza católica, proviene del todo y conduce al todo, en unidad con el Papa, con los obispos en comunión con el Romano Pontífice, con los creyentes de todas las épocas y lugares «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 *Co* 15, 28). Desde esta perspectiva es fundamental el principio de que el verdadero sujeto de la liturgia es la Iglesia, concretamente la *communio sanctorum* de todos los lugares y de todos los tiempos [20]. Por eso cuanto más una celebración está animada de esta conciencia, tanto más concretamente en ella se realiza el sentido de la liturgia. Expresión de esta conciencia de unidad y universalidad de la Iglesia es el uso del latín y del canto gregoriano en algunas partes de la celebración litúrgica [21].

A partir de estas consideraciones podemos decir que la asamblea que celebra es la comunidad de los bautizados que, «por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales» [22]. Este "sacerdocio común" es el de Cristo único Sacerdote, participado por todos sus miembros [23]. «Así, en la celebración de los sacramentos, toda la asamblea es "liturgo", cada cual según su función, pero en la "unidad del Espíritu" que actúa en todos» (*Catecismo*, 1144). Por esto la participación en las celebraciones litúrgicas, aunque no abarca toda la vida sobrenatural de los fieles, constituye para ellos, como lo es para toda la iglesia, la cumbre a la cual tiende toda su actividad y la fuente de donde mana su fuerza [24]. En realidad, «la Iglesia *se recibe* y al mismo tiempo *se expresa* en los siete sacramentos, mediante los cuales la gracia de Dios influye concretamente en los fieles para que toda su vida, redimida por Cristo, se convierta en culto agradable a Dios» [25].

Cuando nos referimos a la asamblea como sujeto de la celebración se significa que cada uno, como actor obra como miembro de la asamblea, hace todo y solo lo que le corresponde. «Todos los miembros no tienen la misma función» (*Rm* 12, 4). Algunos son llamados por Dios en y por la

Iglesia a un servicio especial de la comunidad. Estos servidores son escogidos por el sacramento del Orden, por el cual el Espíritu Santo los hace aptos para actuar en representación de Cristo-Cabeza para el servicio de todos los miembros de la Iglesia [26]. Como ha aclarado en diversas ocasiones Juan Pablo II, «*in persona Christi* quiere decir más que en nombre, o también, en vez de Cristo. *In persona*: es decir, en la identificación específica, sacramental con el sumo y eterno sacerdote, que es el autor y el sujeto principal de su propio sacrificio, en el que, en verdad, no puede ser sustituido por nadie» [27]. Podemos decir gráficamente como señala el Catecismo que «el ministro ordenado es como el *icono* de Cristo Sacerdote» (*Catecismo*, 1142).

«El Misterio celebrado en la liturgia es uno, pero las formas de su celebración son diversas. La riqueza insondable del Misterio de Cristo es tal que ninguna tradición litúrgica puede agotar su expresión» (*Catecismo*, 1200-1201). «La tradiciones litúrgicas, o ritos, actualmente en uso en la Iglesia son el rito latino (principalmente el rito romano, pero también los ritos de algunas Iglesias locales como el rito ambrosiano, el rito hispánico visigótico o los de diversas órdenes religiosas) y los ritos bizantino, alejandrino o copto, siríaco, armenio, maronita y caldeo» (*Catecismo*, 1203). «La Iglesia concede igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten» [28].

JUAN JOSÉ SILVESTRE

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1066-1098; 1113-1143; 1200-1211 y 1667-1671.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La Eucaristía misterio de fe y de amor*, en *Es Cristo que pasa*, 83-94; también nn.70 y 80; *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 115.

— J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid 2002.

— J.L. Gutiérrez-Martín, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, EUNSA (Astrolabio), Pamplona 2006, pp. 53-84, 113-126.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1.

[2] Benedicto XVI, Exh. apost. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 34.

[3] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 5; cfr. *Catecismo*, 1067.

[4] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 7; cfr. *Catecismo*, 1070.

[5] Concilio de Trento: DS 1600-1601; cfr. *Catecismo*, 1114.

[6] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a.3; cfr. *Catecismo*, 1130.

[7] Cfr. *Catecismo*, 1205; Concilio de Trento: DS 1728; Pío XII: DS 3857.

[8] Cfr. Concilio de Trento: DS 1606.

[9] La obra del Espíritu Santo en nosotros «es que vivamos la vida de Cristo resucitado» (*Catecismo*, 1091); «une la Iglesia a la vida y a la misión de Cristo» (*Catecismo*, 1092); «cura y transforma a los que lo reciben conformándolos con el Hijo de Dios» (*Catecismo*, 1129).

[10] Cfr. Concilio de Trento: DS 1609.

[11] Cfr. Concilio de Trento: DS 1604.

[12] Cfr. Concilio de Trento: DS 1608.

[13] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 68, art. 8.

[14] El sacerdocio ministerial «garantiza que, en los sacramentos, sea Cristo quien actúa por el Espíritu Santo en favor de la Iglesia. La misión de salvación confiada por el Padre a su Hijo encarnado es confiada a los Apóstoles y por ellos a sus sucesores: reciben el Espíritu de Jesús para actuar en su nombre y en su persona (cfr. *Jn* 20, 21-23; *Lc* 24, 47; *Mt* 28, 18-20). Así, el ministro ordenado es el vínculo sacramental que une la acción litúrgica a lo que dijeron y realizaron los Apóstoles, y por ellos a lo que dijo y realizó Cristo, fuente y fundamento de los sacramentos» (*Catecismo*, 1120). Aunque la eficacia del sacramento no proviene de las cualidades morales del ministro, sin embargo su fe y devoción, además de contribuir a su santificación personal, favorece mucho las buenas disposiciones del sujeto que recibe el sacramento y, por consiguiente, el fruto que de él obtiene.

[15] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 60; cfr. *Catecismo*, 1667.

[16] Benedicto XVI, Exh. apost. *Sacramentum Caritatis*, 37

[17] «Por una parte, la Iglesia, unida a su Señor y "bajo la acción del Espíritu Santo" (*Lc* 10, 21), bendice al Padre "por su don inefable" (2 *Co* 9, 15) mediante la adoración, la alabanza y la acción de gracias. Por otra parte, y hasta la consumación del designio de Dios, la Iglesia no cesa de presentar al Padre "la ofrenda de sus propios dones" y de implorar que el Espíritu Santo venga sobre

esta ofrenda, sobre ella misma, sobre los fieles y sobre el mundo entero, a fin de que por la comunión en la muerte y en la resurrección de Cristo-Sacerdote y por el poder del Espíritu estas bendiciones divinas den frutos de vida "para alabanza de la gloria de su gracia" (*Ef* 1, 6)» (*Catecismo*, 1083).

18 Pío XII, Enc. *Mystici Corporis* cit. en *Catecismo*, 1119.

19 Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 26; cfr. *Catecismo*, 1140.

20 «Que la oblación redunde en salvación de todos –Orate, fratres, reza el sacerdote–, porque este sacrificio es mío y vuestro, de toda la Iglesia Santa. Orad, hermanos, aunque seáis pocos los que os encontráis reunidos; aunque sólo se halle materialmente presente nada más un cristiano, y aunque estuviese solo el celebrante: porque cualquier Misa es el holocausto universal, rescate de todas las tribus y lenguas y pueblos y naciones (cfr. *Ap* 5, 9).

Todos los cristianos, por la Comunión de los Santos, reciben las gracias de cada Misa, tanto si se celebra ante miles de personas o si ayuda al sacerdote como único asistente un niño, quizá distraído. En cualquier caso, la tierra y el cielo se unen para entonar con los Angeles del Señor: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*...» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 89).

21 Cfr. Benedicto XVI, Exh. Apost. *Sacramentum caritatis*, 62; Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 54.

22 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 10.

23 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 10 y 34; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

24 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosantum Concilium*, 20.

25 Benedicto XVI, Exh. Apost. *Sacramentum caritatis*, 29.

26 Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2 y 15.

27 Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29. En nota 59 y 60 se reproducen las intervenciones magisteriales del siglo XX sobre este punto: «El ministro del altar actúa en la persona de Cristo en cuanto cabeza, que ofrece en nombre de todos los miembros».

28 Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 4.

TEMA 18

El bautismo y la confirmación

BAUTISMO

1. Fundamentos bíblicos e institución

De entre las numerosas prefiguraciones veterotestamentarias del bautismo, se destacan el diluvio universal, la travesía del mar Rojo, y la circuncisión, por encontrarse explícitamente mencionadas en el Nuevo Testamento aludiendo a este sacramento (cfr. 1 *P* 3, 20-21; 1 *Co* 10, 1; *Col* 2, 11-12). Con el Bautista el rito del agua, aun sin eficacia salvadora, se une a la preparación doctrinal, a la conversión y al deseo de la gracia, pilares del futuro catecumenado.

Jesús es bautizado en las aguas del Jordán al inicio de su ministerio público (cfr. *Mt* 3, 13-17), no por necesidad, sino por solidaridad redentora. En esa ocasión, queda definitivamente indicada el agua como elemento material del signo sacramental. Se abren además los cielos, desciende el Espíritu en forma de paloma y la voz de Dios Padre confirma la filiación divina de Cristo: acontecimientos que revelan en la Cabeza de la futura Iglesia lo que se realizará luego sacramentalmente en sus miembros.

Más adelante tiene lugar el encuentro con Nicodemo, durante el cual Jesús afirma el vínculo pneumatológico que existe entre el agua bautismal y la salvación, de donde sigue su necesidad: «el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (*Jn* 3, 5).

El misterio pascual confiere al bautismo su valor salvífico; Jesús, en efecto, «había hablado ya de su pasión que iba a sufrir en Jerusalén como de un "Bautismo" con que debía ser bautizado (*Mc* 10, 38; cfr. *Lc* 12, 50). La sangre y el agua que brotaron del costado traspasado de Jesús crucificado (cfr. *Jn* 19, 34) son figuras del Bautismo y de la Eucaristía, sacramentos de la vida nueva» (*Catecismo*, 1225).

Antes de subir a los cielos, el Señor dice a los apóstoles: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (*Mt* 28, 19-20). Este mandato es fielmente seguido a partir de Pentecostés y señala el objetivo primario de la evangelización, que sigue siendo actual.

Comentando estos textos, dice Santo Tomás de Aquino que la

institución del bautismo fue múltiple: respecto a la materia, en el bautismo de Cristo; su necesidad fue afirmada en *Jn* 3, 5; su uso comenzó cuando Jesús envió a sus discípulos a predicar y bautizar; su eficacia proviene de la pasión; su difusión fue impuesta en *Mt* 28, 19 [1].

2. La justificación y los efectos del bautismo

Leemos en *Rm* 6, 3-4: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva». El bautismo, que reproduce en el fiel el paso de Jesucristo por la tierra y su acción salvadora, otorga al cristiano la justificación. Esto mismo apunta *Col* 2, 12: «Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que resucitó de entre los muertos». Se añade ahora la incidencia de la fe, con la cual, junto al rito del agua, nos «revestimos de Cristo», como confirma *Ga* 3, 26-27: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo».

Esta realidad de justificación por el bautismo se traduce en efectos concretos en el alma del cristiano, que la teología presenta como efectos sanantes y elevantes. Los primeros se refieren al perdón de los pecados, como pone en relieve la predicación petrina: «Pedro les contestó: “Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo” (*Hch* 2, 38). Esto incluye el pecado original y, en los adultos, todos los pecados personales. Se remite también la totalidad de la pena temporal y eterna. Permanecen sin embargo en el bautizado «ciertas consecuencias temporales del pecado, como los sufrimientos, la enfermedad, la muerte o las fragilidades inherentes a la vida como las debilidades de carácter, etc., así como una inclinación al pecado que la Tradición llama *concupiscencia*, o "fomes peccati"» (*Catecismo*, 1264).

El aspecto elevante consiste en la efusión del Espíritu Santo; en efecto, «en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados» (1 *Co* 12, 13). Porque se trata del mismo «Espíritu de Cristo» (*Rm* 8, 9), recibimos «un espíritu de hijos adoptivos» (*Rm* 8, 15), como hijos en el Hijo. Dios confiere al bautizado la gracia santificante, las virtudes teologales y morales y los dones del Espíritu Santo.

Junto a esta realidad de gracia «el bautismo imprime en el cristiano un sello espiritual indeleble (*character*) de su pertenencia a Cristo. Este sello

no es borrado por ningún pecado, aunque el pecado impida al bautismo dar frutos de salvación» (*Catecismo*, 1272).

Como fuimos bautizados en un solo Espíritu «para no formar más que un cuerpo» (1 *Co* 12, 13), la incorporación a Cristo es contemporáneamente incorporación a la Iglesia, y en ella quedamos vinculados con todos los cristianos, también con aquellos que no están en comunión plena con la Iglesia Católica.

Recordemos, finalmente, que los bautizados son «linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz» (1 *P* 2, 9): participan, pues, del sacerdocio común de los fieles, quedando «"obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia" (LG 11) y a participar en la actividad apostólica y misionera del Pueblo de Dios» (*Catecismo*, 1270).

3. Necesidad

La catequesis neotestamentaria afirma categóricamente de Cristo que «no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos». Y puesto que ser «bautizados en Cristo» equivale a ser «revestido de Cristo» (*Gal* 3, 27), deben entenderse en toda su fuerza aquellas palabras de Jesús según las cuales «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (*Mc* 16, 16). De aquí deriva la fe da la Iglesia sobre la necesidad del bautismo para la salvación.

Corresponde entender esto último según la cuidadosa formulación del magisterio: «El Bautismo es necesario para la salvación en aquellos a los que el Evangelio ha sido anunciado y han tenido la posibilidad de pedir este sacramento (cfr. *Mc* 16, 16). La Iglesia no conoce otro medio que el Bautismo para asegurar la entrada en la bienaventuranza eterna; por eso está obligada a no descuidar la misión que ha recibido del Señor de hacer "renacer del agua y del espíritu" a todos los que pueden ser bautizados. *Dios ha vinculado la salvación al sacramento del Bautismo, pero su intervención salvífica no queda reducida a los sacramentos*» (*Catecismo*, 1257).

Existen, en efecto, situaciones especiales en las cuales los frutos principales del bautismo pueden adquirirse sin la mediación sacramental. Mas justamente porque no hay signo sacramental, no existe certeza de la gracia conferida. Lo que la tradición eclesial ha llamado bautismo de sangre y bautismo de deseo no son «actos recibidos», sino un conjunto de circunstancias que concurren en un sujeto, determinando las condiciones para que pueda hablarse de salvación. Se entiende así «la firme convicción de que quienes padecen la muerte por razón de la fe, sin haber recibido el

Bautismo, son bautizados por su muerte con Cristo y por Cristo» (*Catecismo*, 1258). En modo análogo, la Iglesia afirma que «todo hombre que, ignorando el evangelio de Cristo y su Iglesia, busca la verdad y hace la voluntad de Dios según él la conoce, puede ser salvado. Se puede suponer que semejantes personas *habrían deseado explícitamente el Bautismo* si hubiesen conocido su necesidad» (*Catecismo*, 1260).

Las situaciones de bautismo de sangre y de deseo no incluyen la de los niños muertos sin bautismo. A ellos «la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos»; pero es justamente la fe en la misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cfr. 1 *Tm* 2, 4), lo que nos permite confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin bautismo (cfr. *Catecismo*, 1261).

4. Celebración litúrgica

Los «ritos de acogida» intentan discernir debidamente la voluntad de los candidatos, o de sus padres, de recibir el sacramento y de asumir sus consecuencias. Siguen las lecturas bíblicas, que ilustran el misterio bautismal, y son comentadas en la homilía. Se invoca luego la intercesión de los santos, en cuya comunión el candidato será integrado; con la oración de exorcismo y la unción con el óleo de catecúmenos se significa la protección divina contra las insidias del maligno. A continuación se bendice el agua con fórmulas de alto contenido catequético, que dan forma litúrgica al nexo agua-Espíritu. La fe y la conversión se hacen presentes mediante la profesión trinitaria y la renuncia a Satanás y al pecado.

Se entra ahora en la fase sacramental del rito, «mediante el baño del agua en virtud de la palabra» (*Ef* 5, 26). La ablución, sea por infusión que por emersión, se debe realizar en modo tal que el agua corra por la cabeza, significando así el verdadero lavado del alma. La materia válida del Sacramento es el agua tenida como tal según el común juicio de los hombres. Mientras el ministro derrama tres veces el agua sobre la cabeza del candidato, o la sumerge, pronuncia las palabras: «NN, yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo».

Los ritos posbautismales (o explicativos) ilustran el misterio realizado. Se unge la cabeza del candidato (si no sigue inmediatamente la confirmación), para significar su participación en el sacerdocio común y evocar la futura crismación. Se entrega una vestidura blanca como exhortación a conservar la inocencia bautismal y como símbolo de la nueva vida conferida. La candela encendida en el cirio pascual simboliza la luz de Cristo, entregada para vivir como hijos de la luz. El rito del *effeta*, realizado

en las orejas y en la boca del candidato, quiere significar la actitud de escucha y de proclamación de la palabra de Dios. Finalmente, la recitación del Padrenuestro ante el altar — en los adultos, dentro de la liturgia eucarística — pone de manifiesto la nueva condición de hijo de Dios.

5. Ministro y sujeto

Ministro ordinario es el obispo y el presbítero y, en la Iglesia latina, también el diácono. En caso de necesidad, puede bautizar cualquier hombre o mujer, incluso no cristiano, con tal de que tenga la intención de realizar lo que la Iglesia cree cuando así actúa.

El bautismo está destinado a todos los hombres y mujeres que aun no lo hayan recibido. Las cualidades necesarias del candidato dependen de su condición de niño o adulto. Los primeros, que no han llegado aun al uso de razón, han de recibir el sacramento durante los primeros días de vida, apenas lo permita su salud y la de la madre: proceder de otro modo es, con expresión fuerte de San Josemaría, «un grave atentado contra la justicia y contra la caridad» [2]. En efecto, como puerta a la vida de la gracia, el bautismo es un evento absolutamente gratuito, para cuya validez basta que no sea rechazado; por otra parte, la fe del candidato, que es necesariamente fe eclesial, se hace presente en la fe de la Iglesia. Existen, sin embargo, determinados límites a la praxis del bautismo de los niños: es ilícita si falta el consenso de los padres, o no existe garantía suficiente de la futura educación en la fe católica. En vista de esto último se designan los padrinos, elegidos entre personas de vida ejemplar.

Los candidatos adultos se preparan a través del catecumenado, estructurado según las diversas praxis locales, con vista a recibir en la misma ceremonia también la confirmación y la primera Comunión. Durante este período se busca excitar el deseo de la gracia, lo que incluye la intención de recibir el sacramento, que es condición de validez. Ello va unido a la instrucción doctrinal, que progresivamente impartida busca suscitar en el candidato la virtud sobrenatural de la fe, y a la verdadera conversión del corazón, lo que puede pedir cambios radicales en la vida del candidato.

CONFIRMACIÓN

1. Fundamentos bíblicos e históricos

Las profecías sobre el Mesías habían anunciado que «reposará sobre él el espíritu de Yahvéh» (*Is* 11, 2), y esto estaría unido a su elección como

enviado: «He aquí a mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: dictará ley a las naciones» (*Is* 42, 1). El texto profético es aún más explícito cuando es puesto en labios del Mesías: «El espíritu del Señor Yahvéh está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvéh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado» (*Is* 61, 1).

Algo similar se anuncia también para el entero pueblo de Dios; a sus miembros Dios dice: «infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos» (*Ez* 36, 27); y en *Jl* 3, 2 se acentúa la universalidad de esta difusión: «hasta en los siervos y las siervas derramaré mi espíritu en aquellos días».

En el misterio de la Encarnación se realiza la profecía mesiánica (cfr. *Lc* 1, 35), confirmada, completada y públicamente manifestada en la unción del Jordán (cfr. *Lc* 3, 21-22), cuando desciende sobre Cristo el Espíritu en forma de paloma y la voz del Padre actualiza la profecía de elección. El mismo Señor se presenta al comienzo de su ministerio como el ungido de Yahvéh en quien se cumplen las profecías (cfr. *Lc* 4, 18-19), y se deja guiar por el Espíritu (cfr. *Lc* 4, 1; 4, 14; 10, 21) hasta el mismo momento de su muerte (cfr. *Hb* 9, 14).

Antes de ofrecer su vida por nosotros, Jesús promete el envío del Espíritu (cfr. *Jn* 14, 16; 15, 26; 16, 13), como efectivamente sucede en Pentecostés (cfr. *Hch* 2, 1-4), en referencia explícita a la profecía de Joel (cfr. *Hch* 2, 17-18), dando así inicio a la misión universal de la Iglesia.

El mismo Espíritu derramado en Jerusalén sobre los apóstoles es por ellos comunicado a los bautizados mediante la imposición de las manos y la oración (cfr. *Hch* 8, 14-17; 19, 6); esta praxis llega a ser tan conocida en la Iglesia primitiva, que es atestiguada en la Carta a los Hebreos como parte de la «enseñanza elemental» y de «los temas fundamentales» (*Hb* 6, 1-2). Este cuadro bíblico se completa con la tradición paulina y joánica que vincula los conceptos de «unción» y «sello» con el Espíritu infundido sobre los cristianos (cfr. 2 *Co* 1, 21-22; *Ef* 1, 13; 1 *Jn* 2, 20.27). Esto último encontró expresión litúrgica ya en los más antiguos documentos, con la unción del candidato con óleo perfumado.

Estos mismos documentos atestiguan la unidad ritual primitiva de los tres sacramentos de iniciación, conferidos durante la celebración pascual presidida por el obispo en la catedral. Cuando el cristianismo se difunde fuera de las ciudades y el bautismo de los niños pasa a ser masivo, ya no es posible seguir la praxis primitiva. Mientras en occidente se reserva la confirmación al obispo, separándola del bautismo, en oriente se conserva la unidad de los sacramentos di iniciación, conferidos contemporáneamente al

recién nacido por el presbítero. A ello se une en oriente una importancia creciente de la unción con el *myron*, que se extiende a diversas partes del cuerpo; en occidente la imposición de las manos pasa a ser una imposición general sobre todos los confirmandos, mientras que cada uno recibe la unción en la frente.

2. Significación litúrgica y efectos sacramentales

El *crisma*, compuesto de aceite de oliva y bálsamo, es consagrado por el obispo o patriarca, y sólo por él, durante la misa crismal. La unción del confirmando con el santo crisma es signo de su consagración. «Por la Confirmación, los cristianos, es decir, los que son ungidos, participan más plenamente en la misión de Jesucristo y en la plenitud del Espíritu Santo que éste posee, a fin de que toda su vida desprenda "el buen olor de Cristo" (cfr. 2 *Co* 2, 15). Por medio de esta unción, el confirmando recibe "la marca", *el sello* del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 1294-1295).

Esta unción es litúrgicamente precedida, cuando se realiza separadamente del bautismo, con la renovación de las promesas del bautismo y la profesión de fe de los confirmandos. «Así aparece claramente que la Confirmación constituye una prolongación del Bautismo» (*Catecismo*, 1298). Sigue a continuación, en la liturgia romana, la *extensio manuum* para todos los confirmandosdel obispo, mientras pronuncia una oración de alto contenido epiclético (es decir, de invocación y súplica). Se llega así al rito específicamente sacramental, que se realiza «por la unción del santo crisma en la frente, hecha imponiendo la mano, y con estas palabras: "Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo"». En las Iglesias orientales, la unción se hace sobre las partes más significativas del cuerpo, acompañando cada una por la fórmula: «Sello del don que es el Espíritu Santo» (*Catecismo*, 1300). El rito se concluye con el beso de paz, como manifestación de comunión eclesial con el obispo (cfr. *Catecismo*, 1301).

Así pues, la confirmación posee una unidad intrínseca con el bautismo, aunque no se exprese necesariamente en el mismo rito. Con ella el patrimonio bautismal del candidato se completa con los dones sobrenaturales característicos de la madurez cristiana. La Confirmación se confiere una única vez, pues «imprime en el alma *una marca espiritual indeleble*, el "carácter", que es el signo de que Jesucristo ha marcado al cristiano con el sello de su Espíritu revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo» (*Catecismo*, 1304). Por ella, los cristianos reciben con particular abundancia los dones del Espíritu Santo, quedan más estrechamente vínculados a la Iglesia, «y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con su palabra y sus

obras» [3].

3. Ministro y sujeto

En cuanto sucesores de los apóstoles, solo los obispos son «los ministros originarios de la confirmación» [4]. En el rito latino, el ministro ordinario es esclusivamente el obispo; un presbítero puede confirmar válidamente sólo en los casos previstos por la legislación general (bautismo de adultos, acogida en la comunión católica, equiparación episcopal, peligro de muerte), o cuando recibe la facultad específica, o cuando es asociado momentáneamente a estos efectos por el obispo. En las Iglesias orientales es ministro ordinario también el presbítero, el cual debe usar siempre el crisma consagrado por el patriarca u obispo.

Como sacramento de iniciación, la confirmación está destinada a todos los cristianos, no solo a algunos escogidos. En el rito latino es conferida una vez que el candidato ha llegado al uso de razón: la edad concreta depende de las praxis locales, las cuales deben respetar su carácter de iniciación. Se requiere la previa instrucción, una verdadera intención y el estado de gracia.

PHILIP GOYRET

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1212-1321.
— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 251-270.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Santo Tomás, *In IV Sent.*, d.3, q.1, a.5, sol.2.

2 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 78.

3 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 11.

4 Ibidem, 26.

TEMA 19

La Eucaristía (I)

1. Naturaleza sacramental de la Santísima Eucaristía

1.1. ¿Qué es la Eucaristía?

La Eucaristía es el sacramento que hace presente, en la celebración litúrgica de la Iglesia, la Persona de Jesucristo (todo Cristo: Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad) y su sacrificio redentor, en la plenitud del Misterio Pascual de su pasión, muerte y resurrección. Esta presencia no es estática o pasiva (como la de un objeto en un lugar) sino activa, porque el Señor se hace presente con el dinamismo de su amor salvador: en la Eucaristía Él nos invita a acoger la salvación que nos ofrece y a recibir el don de su Cuerpo y de su Sangre como alimento de vida eterna, permitiéndonos entrar en comunión con Él — con su Persona y su sacrificio — y en comunión con todos los miembros de su Cuerpo Místico que es la Iglesia.

En efecto, como afirma el Concilio Vaticano II, «Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche en que fue entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y su Sangre, para perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar así a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de amor, banquete pascual "en el que se recibe a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura"» [1].

1.2. Los nombres con los que se designa este sacramento

La Eucaristía es denominada, tanto por la Sagrada Escritura como por la Tradición de la Iglesia, con diversos nombres, que reflejan los múltiples aspectos de este sacramento y expresan su inconmensurable riqueza, pero ninguno agota su sentido. Veamos los más significativos:

a) unos nombres recuerdan el origen del rito: Eucaristía [2], Fracción del Pan, Memorial de la pasión, muerte y resurrección del Señor, Cena del Señor;

b) otros subrayan el carácter sacrificial de la Eucaristía: *Santo Sacrificio*, *Santo Sacrificio de la Misa*, *Sacramento del Altar*, *Hostia* (= *Víctima inmolada*);

c) otros intentan expresar la realidad de la presencia de Cristo bajo las especies consagradas: *Sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo*, *Pan*

del Cielo (cfr. *Jn* 6, 32-35; *Jn* 6, 51-58), *Santísimo Sacramento* (porque contiene al Santo de los Santos, la misma santidad de Dios encarnado);

d) otros hacen referencia a los efectos causados por la Eucaristía en cada fiel y en toda la Iglesia: *Pan de Vida*, Pan de los hijos, *Cáliz de salvación*, *Viático* (para que no desfallezcamos en el camino a Casa), *Comunión*. Este último nombre indica que mediante la Eucaristía nos unimos a Cristo (*comunión personal con Jesucristo*) y a todos los miembros de su Cuerpo Místico (*comunión eclesial, en Jesucristo*);

e) otros designan toda la celebración eucarística con el término que indica, en el rito latino, la despedida de los fieles después de la comunión: *Misa*, *Santa Misa*;

Entre todos estos nombres el término *Eucaristía* es el que ha ido prevaleciendo cada vez más en la Iglesia de Occidente, hasta ser la expresión común con la que se designa tanto la acción litúrgica de la Iglesia, que celebra el memorial del Señor, como el sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo.

En Oriente la celebración eucarística, sobre todo a partir del siglo X, es designada habitualmente con la expresión *Santa y Divina Liturgia*.

1.3. La Eucaristía en el orden sacramental de la Iglesia

«El amor de la Trinidad a los hombres hace que, de la presencia de Cristo en la Eucaristía, nazcan para la Iglesia y para la humanidad todas las gracias» [3]. La Eucaristía es el sacramento más excelso, porque en él «se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua y pan vivo, que por su carne vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da la vida a los hombres» [4]. Los otros sacramentos, si bien poseen una virtud santificadora que proviene de Cristo, no son como la Eucaristía, que hace presente verdaderamente, realmente y sustancialmente la misma Persona de Cristo — el Hijo encarnado y glorificado del Padre Eterno —, con la potencia salvífica de su amor redentor, para que los hombres puedan entrar en comunión con Él y vivan por Él y en Él (cfr. *Jn* 6, 56-57).

Además, la Eucaristía constituye la cumbre hacia la que convergen todos los demás sacramentos en orden al crecimiento espiritual de cada uno de los creyentes y de toda la Iglesia. En este sentido el Concilio Vaticano II afirma que la Eucaristía es fuente y cima de la vida cristiana, el centro de toda la vida de la Iglesia [5]. Todos los demás sacramentos y todas las obras de la Iglesia se ordenan a la Eucaristía porque su fin es llevar a los fieles a la unión con Cristo, presente en este sacramento (cfr. *Catecismo*, 1324).

No obstante contenga a Cristo, fuente a través de la cual la vida divina llega a la humanidad, y aun siendo el fin hacia el que todos los demás

sacramentos se ordenan, la Eucaristía no sustituye a ninguno de ellos (ni al bautismo, ni a la confirmación, ni a la penitencia, ni a la unción de los enfermos), y puede ser consagrada sólo por un ministro válidamente ordenado. Cada sacramento tiene su papel en el conjunto sacramental y en la vida misma de la Iglesia. En este sentido la Eucaristía se considera el tercer sacramento de la iniciación cristiana. Desde los primeros siglos del cristianismo el bautismo y la confirmación han sido considerados como preparación a la participación en la Eucaristía, como disposiciones para entrar en comunión sacramental con el Cuerpo de Cristo y con su sacrificio, y para insertarse más vitalmente en el misterio de Cristo y de su Iglesia.

2. La promesa de la Eucaristía y su institución por Jesucristo

2.1. La promesa

El Señor anunció la Eucaristía durante su vida pública, en la Sinagoga de Cafarnaún, ante quienes le habían seguido después de ser testigos del milagro de la multiplicación de los panes, con el que sació a la multitud (cfr. *Jn* 6, 1-13). Jesús aprovechó aquél signo para revelar su identidad y su misión, y para prometer la Eucaristía: «En verdad, en verdad os digo que Moisés no os dio el pan del cielo, sino que mi Padre os da el verdadero pan del cielo. Porque el pan de Dios es el que ha bajado del cielo y da la vida al mundo. — Señor, danos siempre de este pan —, le dijeron ellos. Jesús les respondió: — Yo soy el pan de vida... Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo. Si alguno come este pan vivirá eternamente; y *el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo*... El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él. Igual que el Padre que me envió vive y yo vivo por el Padre, así, aquel que me come vivirá por mí» (cfr. *Jn* 6, 32-35.51.54-57).

2.2. La institución y su contexto pascual

Jesucristo instituyó este sacramento en la Última Cena. Los tres evangelios sinópticos (cfr. *Mt* 26, 17-30; *Mc* 14, 12-26; *Lc* 22, 7-20) y san Pablo (cfr. 1 *Co* 11, 23-26) nos han transmitido el relato de la institución. He aquí la síntesis de la narración que ofrece el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Llegó el día de los Azimos, en el que se había de inmolar el cordero de Pascua; (Jesús) envió a Pedro y a Juan, diciendo: "Id y preparadnos la Pascua para que la comamos"... fueron... y prepararon la Pascua. Llegada la

hora, se puso a la mesa con los Apóstoles; y les dijo: "Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios"... Y tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: "Esto es mi Cuerpo que va a ser entregado por vosotros. *Haced esto en recuerdo mío [en conmemoración mía; como memorial mío]*". De igual modo, después de cenar, el cáliz, diciendo: "Este cáliz es la Nueva Alianza en mi Sangre, que va a ser derramada por vosotros"» (*Catecismo*, 1339).

Jesús celebró pues la Última Cena en el contexto de la Pascua judía, pero la Cena del Señor posee una novedad absoluta: en el centro no se encuentra el cordero de la Antigua Pascua, sino Cristo mismo, su Cuerpo *entregado* (ofrecido en sacrificio al Padre, en favor de los hombres)... y su Sangre *derramada por muchos para remisión de los pecados* (cfr. *Catecismo*, 1339). Podemos pues decir que Jesús, más que celebrar la Antigua Pascua, anunció y realizó — anticipándola sacramentalmente — la Nueva Pascua.

2.3. Significado y contenido del mandato del Señor

El precepto explícito de Jesús: «Haced esto en conmemoración mía [como memorial mío]» (*Lc* 22, 19; 1 *Co* 11, 24-25), evidencia el carácter propiamente institucional de la Última Cena. Con dicho mandato nos pide que correspondamos a su don y que lo representemos sacramentalmente (que lo volvamos a realizar, que reiteremos su presencia: la presencia de su Cuerpo entregado y de su Sangre derramada, es decir, de su sacrificio en remisión de nuestros pecados).

— «Haced esto». De este modo designó quienes pueden celebrar la Eucaristía (los Apóstoles y sus sucesores en el sacerdocio), les confió la potestad de celebrarla y determinó los elementos fundamentales del rito: los mismos que Él empleó (por tanto en la celebración de la Eucaristía es necesaria la presencia del pan y del vino, la plegaría de acción de gracias y de bendición, la consagración de los dones en el Cuerpo y la Sangre del Señor, la distribución y la comunión con este Santísimo Sacramento.

— «En conmemoración mía [como memorial mío]». De este modo Cristo ordenó a los Apóstoles (y en ellos a sus sucesores en el sacerdocio), que celebraran un nuevo "memorial", que sustituía al de la Antigua Pascua. Este rito memorial tiene una particular eficacia: no sólo ayuda a "recordar" a la comunidad creyente el amor redentor de Cristo, sus palabras y gestos durante la Última Cena, sino que, además, como sacramento de la Nueva Ley, hace objetivamente presente la realidad significada: a Cristo, "nuestra Pascua" (1 *Co* 5, 7), y a su sacrificio redentor.

3. La celebración litúrgica de la Eucaristía

La Iglesia, obediente al mandato del Señor, celebró enseguida la Eucaristía en Jerusalén (cfr. *Hch* 2, 42-48), en Tróade (cfr. *Hch* 20, 7-11) en Corinto (cfr. 1 *Co* 10, 14, 21; 1 *Co* 11, 20-34), y en todos los lugares a donde llegaba el cristianismo. «Era sobre todo "el primer día de la semana", es decir, el domingo, el día de la resurrección de Jesús, cuando los cristianos se reunían para "partir el pan" (*Hch* 20, 7). Desde entonces hasta nuestros días la celebración de la Eucaristía se ha perpetuado, de suerte que hoy la encontramos por todas partes en la Iglesia, con la misma estructura fundamental» (*Catecismo*, 1343).

3.1. La estructura fundamental de la celebración

Fiel al mandato de Jesús, la Iglesia, guiada por el "Espíritu de verdad" (*Jn* 16, 13), que es el Espíritu Santo, cuando celebra la Eucaristía no hace otra cosa que conformarse al rito eucarístico realizado por el Señor en la Última Cena. Los elementos esenciales de las sucesivas celebraciones eucarísticas no pueden ser otros que aquellos de la Eucaristía originaria, es decir: a) La asamblea de los discípulos de Cristo, por Él convocada y reunida en torno a Él; y b) La actuación del nuevo rito memorial.

La asamblea eucarística

Desde los comienzos de la vida de la Iglesia, la asamblea cristiana que celebra la Eucaristía se manifiesta jerárquicamente estructurada: habitualmente está constituida por el obispo o por un presbítero (que preside sacerdotalmente la celebración eucarística y actúa *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), por el diácono, por otros ministros y por los fieles, unidos por el vínculo de la fe y del bautismo. Todos los miembros de esta asamblea están llamados a participar conscientemente, devotamente y activamente en la liturgia eucarística, cada uno según su modo propio: el sacerdote celebrante, el diácono, los lectores, los que presentan las ofrendas, el ministro de la comunión y el pueblo entero, cuyo "Amén" manifiesta su real participación (cfr. *Catecismo*, 1348). Por tanto, cada uno deberá cumplir el propio ministerio, sin que haya confusión entre el sacerdocio ministerial, el sacerdocio común de los fieles y el ministerio del diácono y de otros posibles ministros.

El papel del sacerdocio ministerial en la celebración de la Eucaristía es esencial. Sólo el sacerdote válidamente ordenado puede consagrar la Santísima Eucaristía, pronunciando *in persona Christi* (es decir, en la identificación específica sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote,

Jesucristo), las palabras de la consagración (cfr. *Catecismo*, 1369). Por otra parte, ninguna comunidad cristiana está capacitada para darse por sí sola el ministerio ordenado. «Éste es un don que *se recibe a través de la sucesión episcopal que se remonta a los Apóstoles*. Es el obispo quien establece un nuevo presbítero mediante el sacramento del Orden, otorgándole el poder de consagrar la Eucaristía» [6].

El desarrollo de la celebración

La actuación del rito memorial se desarrolla, desde los orígenes de la Iglesia, en dos grandes momentos, que forman un solo acto de culto: la "Liturgia de la Palabra" (que comprende la proclamación y la escucha-acogida de la Palabra de Dios), y la "Liturgia Eucarística" (que comprende la presentación del pan y del vino, la anáfora o plegaria eucarística — con las palabras de la consagración — y la comunión. Estas dos partes principales están delimitadas por los ritos de introducción y de conclusión (cfr. *Catecismo*, 1349-1355). Nadie puede quitar o añadir a su antojo nada de lo que ha sido establecido por la Iglesia en la Liturgia de la Santa Misa [7].

La constitución del signo sacramental

Los elementos esenciales y necesarios para constituir el signo sacramental de la Eucaristía son: por una parte, el pan de harina de trigo [8] y el vino de uvas [9]; y, por otra, las palabras consagratorias, que el sacerdote celebrante pronuncia *in persona Christi*, en el contexto de la «Plegaria Eucarística». Gracias a la virtud de las palabras del Señor y a la potencia del Espíritu Santo, el pan y el vino se convierten en signos eficaces, con plenitud ontológica y no solo de significado, de la presencia del "Cuerpo entregado" y de la "Sangre derramada" de Cristo, es decir, de su Persona y de su sacrificio redentor (cfr. *Catecismo*, 1333 y 1375).

Ángel García Ibáñez

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1322-1355.

— Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 11-20; 47-52.

— Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 6-13; 16-29; 34-65.

— Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 48-79.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, en *Es Cristo que pasa*, 83-94.

— J. Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de*

nosotros, Edicep, Valencia 2003, pp. 29-44; 61-80; 135-144.

— J. Echevarría, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, pp. 17-48.

— J.R. Villar - F.M. Arocena - L. Touze, *Eucaristía*, en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 355-356; 362-366.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 47.

2 El término *eucaristía* significa *acción de gracias*, y remite a las palabras de Jesús en la Última Cena: «Y tomando pan, *dio gracias* [es decir, pronunció una plegaria eucarística y de alabanza a Dios Padre], lo partió y se lo dio diciendo...» (*Lc* 22, 19; cfr. 1 *Co* 11, 24).

3 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 86.

4 Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 5.

5 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 11.

6 Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29.

7 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 22; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 14-18.

8 Cfr. Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 320. En el rito latino el pan debe ser ácimo, es decir, no fermentado; cfr. *Ibidem*.

9 Cfr. Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 319. En la Iglesia latina al vino se añade un poco de agua; cfr. *Ibidem*. Las palabras que dice el sacerdote al añadir agua al vino, manifiestan el sentido de este rito: «Que por el misterio de este agua y de este vino, participemos de la divinidad del que se dignó hacerse partícipe de nuestra humanidad» (Misal Romano, *Ofertorio*). Para los Padres de la Iglesia este rito significa también la unión de la Iglesia con Cristo en el sacrificio eucarístico; cfr. San Cipriano, *Ep*. 63, 13: CSEL 3, 711.

TEMA 20

La Eucaristía (II)

1. La dimensión sacrificial de la Santa Misa

1.1. ¿En qué sentido la Santa Misa es sacrificio?

La Santa Misa es *sacrificio* en un sentido propio y singular, "nuevo" respecto a los sacrificios de las religiones naturales y a los sacrificios rituales del Antiguo Testamento: es *sacrificio* porque la Santa Misa re-presenta (= hace presente), en el hoy de la celebración litúrgica de la Iglesia, el único sacrificio de nuestra redención, porque es su memorial y aplica su fruto (cfr. *Catecismo*, 1362-1367).

La Iglesia cada vez que celebra la Eucaristía está llamada a acoger el don que Cristo le ofrece y, por tanto, a participar en el sacrificio de su Señor, ofreciéndose con Él al Padre por la salvación del mundo. Se puede, por tanto, afirmar que la Santa Misa es sacrificio de Cristo y de la Iglesia.

Veamos con más detenimiento estos dos aspectos del Misterio Eucarístico.

1.2. La Eucaristía, presencia sacramental del sacrificio redentor de Jesucristo

Como apenas hemos dicho, la Santa Misa es verdadero y propio sacrificio por su relación directa — de identidad sacramental — con el sacrificio único, perfecto y definitivo de la Cruz [1]. Esta relación fue instituida por Jesucristo en la Última Cena, cuando entregó a los Apóstoles, bajo las especies del pan y del vino, *su Cuerpo ofrecido en sacrificio y su Sangre derramada en remisión de los pecados*, anticipando en el rito memorial lo que aconteció históricamente, poco tiempo después, sobre el Gólgota. Desde entonces la Iglesia, bajo la guía y la virtud del Espíritu Santo, no cesa de cumplir el mandato de reiteración que Jesucristo dio a sus discípulos: «Haced esto en memoria mía [como memorial mío]» (*Lc* 22, 19; 1 *Co* 11, 24-25). De este modo "anuncia" (hace presente con la palabra y el sacramento) "la muerte del Señor" (es decir, su sacrificio: cfr. *Ef* 5, 2; *Hb* 9, 26), "hasta que El vuelva" (por tanto, su resurrección y ascensión gloriosa) (cfr. 1 *Co* 11, 26).

Este anuncio, esta proclamación sacramental del Misterio Pascual del Señor, es de una particular eficacia, pues no sólo se representa *in signo*, o *in*

figura, el sacrificio redentor de Cristo, sino también se hace verdaderamente presente: se presencializa su Persona y el evento salvífico conmemorado. El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo expresa del siguiente modo: «La Eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo, la actualización y la ofrenda sacramental de su único sacrificio, en la liturgia de la Iglesia que es su Cuerpo» (*Catecismo*, 1362).

Por tanto, cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, por la consagración del pan y del vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, se hace presente la misma Víctima del Gólgota, ahora gloriosa; el mismo Sacerdote, Jesucristo; el mismo acto de oferta sacrificial (la oferta primordial de la Cruz) inseparablemente unido a la presencia sacramental de Cristo; oferta siempre actual en Cristo resucitado y glorioso [2]. Sólo cambia la manifestación externa de esta entrega: en el Calvario, mediante la pasión y muerte de Cruz; en la Misa, a través del memorial-sacramento: la doble consagración del pan y del vino en el contexto de la Plegaria Eucarística (imagen sacramental de la inmolación de la Cruz) [3].

En conclusión: la Última Cena, el sacrificio del Calvario y la Eucaristía están estrechamente relacionados: la Última Cena fue la anticipación sacramental del sacrificio de la Cruz; la Eucaristía, que entonces instituyó Jesucristo, perpetúa (hace presente) a lo largo de los tiempos, allí donde se celebra sacramentalmente, el único sacrificio redentor del Señor, para que todas las generaciones puedan entrar en contacto con Cristo y acoger la salvación que Él ofrece a la entera humanidad [4].

1.3. La Eucaristía, sacrificio de Cristo y de la Iglesia

La Santa Misa es sacrificio de Cristo y de la Iglesia, porque cada vez que se celebra el Misterio Eucarístico, ella, la Iglesia, participa en el sacrificio de su Señor, entrando en comunión con Él — con su oferta sacrificial al Padre — y con los bienes de la redención que Él nos ha obtenido. Toda la Iglesia ofrece y es ofrecida en Cristo al Padre por el Espíritu Santo. Así lo afirma la tradición viva de la Iglesia, tanto en los textos de la liturgia como en las enseñanzas de los Padres y del Magisterio [5]. El fundamento de esta doctrina se encuentra en el principio de unión y cooperación entre Cristo y los miembros de su Cuerpo, claramente expuesto por el Concilio Vaticano II: «En esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa la Iglesia» [6].

La Iglesia ofrece con Cristo

La participación de la Iglesia — el Pueblo de Dios, jerárquicamente estructurado — en la oferta del sacrificio eucarístico está legitimada por el

mandato de Jesús: «haced esto en conmemoración mía [como memorial mío]», y se refleja en la fórmula litúrgica *«memores... offerimus ... [tibi Pater] ... gratias agentes ... hoc sacrificium»*, frecuentemente utilizada en las Plegarias Eucarísticas de la Iglesia Antigua [7], e igualmente presente en las actuales Plegarias Eucarísticas [8].

Como testimonian los textos de la liturgia eucarística, los fieles no son simples espectadores de un acto de culto realizado por el sacerdote celebrante; todos ellos pueden y deben participar en la oferta del sacrificio eucarístico, porque en virtud del bautismo han sido incorporados a Cristo y forman parte de la «estirpe elegida, del sacerdocio real, de la nación santa, del Pueblo que Dios ha adquirido» (1 *P* 2, 9); es decir, del nuevo Pueblo de Dios en Cristo, que Él mismo sigue reuniendo en torno a sí, para que de un confín al otro de la tierra ofrezca a su nombre un sacrificio perfecto (cfr. *Mal* 1, 10-11). Ofrecen no sólo el culto espiritual del sacrificio de las propias obras y de su entera existencia, sino también — en Cristo y con Cristo — la Víctima pura, santa e inmaculada. Todo esto comporta el ejercicio del sacerdocio común de los fieles en la Eucaristía.

Entre la oferta de la Iglesia y la de Cristo no hay yuxtaposición sino identificación. Los fieles no ofrecen un sacrificio diverso del de Cristo, pues al unirse a Él hacen posible que incorpore la oblación de la Iglesia a la suya, de modo tal que la oferta de la Iglesia llegue a ser la oferta misma de Cristo. Y es Él, Jesucristo, quien ofrece el sacrificio espiritual de los fieles incorporado al suyo. La relación entre estos dos aspectos no puede caracterizarse como yuxtaposición ni como sucesión, sino como presencia de uno en el otro.

La Iglesia es ofrecida con Cristo

La Iglesia, en unión con Cristo, no sólo ofrece el sacrificio eucarístico, sino también es ofrecida en Él, pues como Cuerpo y Esposa está inseparablemente unida a su Cabeza y a su Esposo.

La enseñanza de los Padres es muy clara a este respecto. Para san Cipriano la *Iglesia ofrecida* (la oblación invisible de los fieles) está simbolizada en la oferta litúrgica de los dones del pan y del vino mezclado con unas gotas de agua, como materia del Sacrificio del Altar [9]. Para san Agustín es claro que en el Sacrifico del Altar toda la Iglesia es ofrecida con su Señor, y que esto se manifiesta en la misma celebración sacramental: «Esta ciudad plenamente redimida, es decir, la asamblea y la sociedad de los santos, es ofrecida a Dios como un sacrificio universal por el Sumo Sacerdote que, bajo la forma de esclavo, se ofreció por nosotros en su pasión, para hacer de nosotros el cuerpo de una tan gran Cabeza... Tal es el sacrificio de los cristianos: “siendo muchos, no formamos más que un solo

Cuerpo en Cristo" (*Rm* 12, 5). La Iglesia celebra este misterio en el sacramento del altar, bien conocido de los fieles, donde se muestra que en lo que ella ofrece se ofrece a sí misma» [10]. Para san Gregorio Magno la celebración de la Eucaristía es un estímulo para que imitemos el ejemplo del Señor, ofreciendo nuestra vida al Padre como hizo Jesús; de este modo llegará a nosotros la salvación que proviene de la Cruz del Señor: «Es necesario que cuando celebramos este sacrificio eucarístico nos ofrezcamos a Dios con contrición de corazón, porque quienes celebramos los misterios de la pasión del Señor debemos imitar aquello que hacemos. Y entonces la hostia ocupará nuestro lugar ante Dios, si nos hacemos hostias a nosotros mismos» [11].

La misma liturgia eucarística no deja de expresar la participación de la Iglesia, bajo el influjo del Espíritu Santo, en el sacrificio de Cristo: «Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad, para que, fortalecidos con el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo Cuerpo y un solo Espíritu. Que Él nos transforme en ofrenda permanente...» [12]. De modo semejante se pide en la Plegaria Eucarística IV: «Dirige tu mirada sobre esta Víctima que Tú mismo has preparado a tu Iglesia, y concede a cuantos compartimos este Pan y este Cáliz, que, congregados en un solo Cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo Víctima viva para alabanza de tu gloria».

La participación de los fieles consiste ante todo en unirse interiormente al sacrificio de Cristo, hecho presente sobre el altar gracias al ministerio del sacerdote celebrante. No puede decirse en modo alguno que los fieles "concelebren" con el sacerdote [13], ya que sólo él actúa *in persona Christi Capitis*. Pero si que concurren a la celebración del sacrificio, por el sacerdocio común recibido en el bautismo. Esta participación interior se ha de manifestar en la participación exterior: en la comunión (en estado de gracia), en las respuestas y en las oraciones que los fieles rezan con el sacerdote; en las posturas; y también, a veces, en la realización de algunos ritos, como la proclamación de las lecturas o la oración de los fieles.

Por lo que respecta al Magisterio contemporáneo, baste citar ahora este texto del *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La Eucaristía es igualmente el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, participa en la ofrenda de su Cabeza. Con Él, ella se ofrece totalmente. Se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. En la Eucaristía, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de los miembros de su Cuerpo. La vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo. El

sacrificio de Cristo presente sobre el altar da a todas las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a su ofrenda» (*Catecismo*, 1368).

La doctrina apenas enunciada tiene una importancia fundamental para la vida cristiana. Todos los fieles están llamados a participar en la Santa Misa poniendo en ejercicio su sacerdocio real, es decir, con la intención de ofrecer la propia vida sin mancha de pecado al Padre, con Cristo, Víctima inmaculada, en sacrificio espiritual-existencial, restituyéndole con amor filial y en acción de gracias todo lo que de Él han recibido. De este modo la caridad divina — la corriente de amor trinitario, operante en la celebración de la Eucaristía — transformará su entera existencia.

Los fieles deben procurar que la Santa Misa sea realmente *centro y raíz de su vida interior*[14], ordenando hacia ella todo su día, el trabajo y todas sus acciones. Esta es una manifestación capital del "alma sacerdotal". En esta línea san Josemaría nos exhorta: «Lucha por conseguir que el Santo Sacrificio del Altar sea el centro y la raíz de tu vida interior, de modo que toda la jornada se convierta en un acto de culto — prolongación de la Misa que has oído y preparación para la siguiente —, que se va desbordando en jaculatorias, en visitas al Santísimo, en ofrecimiento de tu trabajo profesional y de tu vida familiar...» [15].

Las Misas sin participación de pueblo, tienen también carácter público y social. Sus efectos se extienden a todo lugar y tiempo. De ahí la gran conveniencia de que los sacerdotes celebren todos los días, aun cuando no pueda haber participación de fieles [16].

2. Fines y frutos de la Santa Misa

La Santa Misa, en cuanto es re-presentación sacramental del sacrificio de Cristo, tiene los mismos fines que el sacrificio de la Cruz [17]. Estos fines son: el fin latréutico (alabar y adorar a Dios Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo); el fin eucarístico (dar gracias a Dios por la creación y la redención); el propiciatorio (desagraviar a Dios por nuestros pecados); y el impetratorio (pedir a Dios sus dones y sus gracias). Esto se expresa en las diversas oraciones que forman parte de la celebración litúrgica de la Eucaristía, especialmente en el Gloria, en el Credo, en las diversas partes de la Anáfora o Plegaria Eucarística (Prefacio, Sanctus, Epíclesis, Anámnesis, Intercesiones, Doxología final), en el Padre Nuestro, y en las oraciones propias de cada Misa: Oración Colecta, Oración sobre las ofrendas, Oración después de la Comunión.

Por frutos de la Misa se entienden los efectos que la virtud salvífica de la Cruz, hecha presente en el sacrificio eucarístico, genera en los hombres cuando la acogen libremente, con fe, esperanza y amor al Redentor. Estos

frutos comportan esencialmente un crecimiento en la gracia santificante y una más intensa conformación existencial con Cristo, según el modo específico que la Eucaristía nos ofrece.

Tales frutos de santidad no se determinan idénticamente en todos los que participan en el sacrificio eucarístico; serán mayores o menores según la inserción de cada uno en la celebración litúrgica y en la medida de su fe y devoción. Por tanto, participan de manera diversa de los frutos de la Santa Misa: toda la Iglesia; el sacerdote que celebra y los que, unidos con él, concurren a la celebración eucarística; los que, sin participar a la Misa, se unen espiritualmente al sacerdote que celebra; y aquellos por quienes la Misa se aplica, que pueden ser vivos o difuntos [18].

Cuando un sacerdote recibe una oferta para que aplique los frutos de la Misa por una intención, queda gravemente obligado a hacerlo [19].

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1356-1372.

— Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 11-20.

— Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 6-15; 34-65.

— Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 36-47; 48-79.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, en *Es Cristo que pasa*, 83-94.

— J. Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros*, Edicep, Valencia 2003, pp. 29-44; 45-60; 61-80.

— J. Echevarría, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, pp. 49-80;153-240.

— A. García Ibáñez, *La Santa Misa, centro y raíz de la vida del cristiano*, «Romana» 28 (1999), pp. 148-165.

— J.R. Villar - F.M. Arocena - L. Touze, *Eucaristía*, en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 358-360.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo expresa así: «El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son, pues, *un único sacrificio*» (*Catecismo*, 1367).

[2] En esta línea el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma: «En la liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su Misterio Pascual. Durante su vida terrestre Jesús anunciaba con su enseñanza y anticipaba con sus actos el Misterio Pascual. Cuando llegó su hora (cfr. *Jn* 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre "una vez por todas" (*Rm* 6, 10; *Hb* 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El Misterio Pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempo y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la cruz y de la resurrección permanece y atrae todo hacia la Vida» (*Catecismo*, 1085).

[3] El signo sacramental de la Eucaristía no causa de nuevo, no produce ni reproduce la realidad hecha presente (no vuelve a renovar el sacrificio cruento de la cruz, pues Cristo ha resucitado y «la muerte no tiene ya dominio sobre Él» (*Rm* 6, 9), ni causa en Cristo nada que no posea ya plena y definitivamente: no exige nuevos actos de inmolación y de oferta sacrificial en Cristo glorioso). La Eucaristía simplemente hace presente una realidad preexistente: la Persona de Cristo — el Verbo encarnado, que fue crucificado y ha resucitado — y, en Él, del acto sacrificial de nuestra redención. El signo sólo le ofrece un nuevo modo de presencia, sacramental, permitiendo, como veremos a continuación, la participación de la Iglesia en el sacrificio del Señor.

[4] En este sentido afirma il Concilio Vaticano II: «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual Cristo, "que es nuestra Pascua, ha sido inmmolado" (1 *Co* 5, 7)» (Const. *Lumen gentium*, 3).

[5] Cfr. *Catecismo*, 1368-1370.

[6] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

[7] Cfr. Plegaria Eucarística de la *Tradición Apostólica* de san Hipólito; *Anáfora de Addai y Mari*; *Anáfora de san Marcos*.

[8] Cfr. Misal Romano, Plegaria Eucarística I (*Unde et memores* y *Supra quae*); Plegaria Eucarística III (*Memores igitur; Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi*); expresiones semejantes se encuentran en las Plegarias II y IV.

[9] Cfr. San Cipriano, *Ep*. 63, 13: CSEL 3, 71.

[10] San Agustín, *De civ. Dei*, 10, 6: CCL 47, 279.

[11] San Gregorio Magno, *Dialog*., 4, 61, 1: S*Chr* 265, 202.

[12] Misal Romano, Plegaria Eucarística III: *Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi.*

[13] Cfr. Pío XII, Carta Encíclica *Mediator Dei*: DS 3850; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 42.

[14] Cfr. San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 87.

[15] San Josemaría, *Forja*, 69.

[16] Cfr. Concilio de Trento, *Doctrina sobre el Santísimo Sacrificio de la Misa*, cap. 6: DS 1747; Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 13; Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 31; Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 80.

[17] Esta identidad de fines se basa no sólo en la intención de la Iglesia celebrante, sino sobre todo en la presencia sacramental del mismo Jesucristo: en Él aún son actuales y operativos los fines por los que ofreció su vida al Padre (cfr. *Rm* 8, 34; *Hb* 7, 25).

[18] La aplicación de la que hablamos — se trata de una especial oración de intercesión — no comporta ningún automatismo en la salvación; a dichos fieles la gracia no llega de modo mecánico, sino en la medida de su unión con Dios por la fe, la esperanza y el amor.

[19] Cfr. CIC, 945-958. Con esta aplicación particular, el sacerdote celebrante no excluye de las bendiciones del sacrificio eucarístico a los otros miembros de la Iglesia, ni a la entera humanidad; simplemente incluye a algunos fieles de un modo especial.

TEMA 21

La Eucaristía (III)

1. La presencia real eucarística

En la celebración de la Eucaristía se hace presente la Persona de Cristo — el Verbo encarnado, que fue crucificado, murió y ha resucitado por la salvación del mundo —, con una modalidad de presencia mistérica, sobrenatural, única. El fundamento de esta doctrina lo encontramos en la misma institución de la Eucaristía, cuando Jesús identificó los dones que ofrecía, con su Cuerpo y con su Sangre («esto es mi Cuerpo... esta es mi Sangre...»), es decir, con su corporeidad inseparablemente unida al Verbo y, por tanto, con su entera Persona.

Ciertamente, Cristo Jesús está presente de múltiples maneras en su Iglesia: en su Palabra, en la oración de los fieles (cfr. *Mt* 18, 20), en los pobres, los enfermos, los encarcelados (cfr. *Mt* 25, 31-46), en los sacramentos y especialmente en la persona del ministro sacerdote. Pero, *sobre todo*, está presente bajo las especies eucarísticas (cfr. *Catecismo*, 1373).

La singularidad de la presencia eucarística de Cristo está en el hecho de que el Santísimo Sacramento contiene verdadera, real y substancialmente el Cuerpo y la Sangre junto con el Alma y la Divinidad de nuestro Señor Jesucristo, Dios verdadero y Hombre perfecto, el mismo que nació de la Virgen, murió en la Cruz y ahora está sentado en los cielos a la diestra del Padre. «Esta presencia se denomina "real", no a título exclusivo, como si los otras presencias no fuesen "reales", sino por excelencia, porque es *substancial*, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente» (*Catecismo*, 1374).

El término *substancial* trata de indicar la consistencia de la presencia personal de Cristo en la Eucaristía: ésta no es simplemente una "figura", capaz de "significar" y de estimular a la mente a pensar en Cristo, presente en realidad en otro lugar, en el Cielo; ni es un simple "signo", a través del cual se nos ofrece la "virtud salvadora" — la gracia —, que proviene de Cristo. La Eucaristía es, en cambio, presencia objetiva, del ser-en-sí (la substancia) del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, es decir, de su entera Humanidad — inseparablemente unida a la Divinidad por la unión hipostática —, aunque velada por las "especies" o apariencias del pan y del vino.

Por tanto, la presencia del verdadero Cuerpo y de la verdadera Sangre de

Cristo en este sacramento «no se conoce por los sentidos, sino sólo *por la fe*, la cual se apoya en la autoridad de Dios» (*Catecismo*, 1381). Esto lo expresa muy bien la siguiente estrofa del *Adoro te devote: Visus, tactus, gustus, in te fallitur / Sed auditu solo tuto creditur / Credo quidquid dixit Dei Filius: / Nil hoc verbo Veritatis verius (Al juzgar de ti se equivocan la vista, el tacto, el gusto / pero basta con el oído para creer con firmeza / creo todo lo que ha dicho el Hijo de Dios / nada es más verdadero que esta palabra de verdad).*

2. La transubstanciación

La presencia verdadera, real y substancial de Cristo en la Eucaristía supone una conversión extraordinaria, sobrenatural, única. Tal conversión tiene su fundamento en las mismas palabras del Señor: «Tomad y comed: esto es mi Cuerpo... bebed todos de él, porque ésta es mi Sangre de la nueva alianza...» (*Mt* 26, 26-28). En efecto, estas palabras se hacen realidad sólo si el pan y el vino cesan de ser pan y vino y se convierten en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, porque es imposible que una misma cosa pueda ser simultáneamente dos seres diversos: pan y Cuerpo de Cristo; vino y Sangre de Cristo.

Sobre este punto el *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda: «El Concilio de Trento resume la fe católica cuando afirma: "Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera el cambio de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su Sangre; la Iglesia Católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transubstanciación*"» (*Catecismo*, 1376). Sin embargo permanecen inalteradas las apariencias del pan y del vino, es decir, las "especies eucarísticas".

Aunque los sentidos capten verdaderamente las apariencias del pan y del vino, la luz de la fe nos da a conocer que lo que realmente se contiene bajo el velo de las especies eucarísticas es la substancia del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Gracias a la permanencia de las especies sacramentales del pan, podemos afirmar que el Cuerpo de Cristo — su entera Persona — está realmente presente en el altar, o en el copón, o en el Sagrario.

3. Propiedades de la presencia eucarística

El modo de la presencia de Cristo en la Eucaristía es un misterio admirable. Según la fe católica Jesucristo está presente todo entero, con su corporeidad glorificada, bajo cada una de las especies eucarísticas, y todo entero en cada una de las partes resultantes de la división de las especies, de modo que la fracción del pan no divide a Cristo (cfr. *Catecismo*, 1377) [1]. Se trata de una modalidad de presencia singular, porque es invisible e intangible, y, además, es permanente, en el sentido de que, una vez realizada la consagración, dura todo el tiempo que subsistan las especies eucarísticas.

4. El culto a la Eucaristía

La fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía ha llevado a la Iglesia a tributar culto de latría (es decir, de adoración), al Santísimo Sacramento, tanto durante la liturgia de la Misa (por esto ha indicado que nos arrodillemos o nos inclinemos profundamente ante las especies consagradas), como fuera de su celebración: conservando con el mayor cuidado las hostias consagradas en el Sagrario (o Tabernáculo), presentándolas a los fieles para que las veneren con solemnidad, llevándolas en procesión, etc. (cfr. *Catecismo*, 1378).

Se conserva la Sagrada Eucaristía en el Sagrario [2]:

— principalmente para poder dar la Sagrada Comunión a los enfermos y a otros fieles imposibilitados de participar en la Santa Misa;

— además, para que la Iglesia pueda dar culto de adoración a Dios Nuestro Señor en el Santísimo Sacramento (de modo especial durante Exposición de la Santísima Eucaristía, en la Bendición con el Santísimo; en la Procesión con el Santísimo Sacramento en la Solemnidad de Cuerpo y Sangre de Cristo, etc.);

— y para que los fieles puedan siempre adorar al Señor Sacramentado con frecuentes visitas. En este sentido afirma Juan Pablo II: «La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este Sacramento del Amor. No ahorremos nuestro tiempo para ir a encontrarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y pronta a reparar las grandes culpas y delitos del mundo. No cese jamás nuestra adoración» [3];

Hay dos grandes fiestas (solemnidades) litúrgicas en las que se celebra de modo especial este Sagrado Misterio: el Jueves Santo (se conmemora la institución de la Eucaristía y del Orden Sagrado) y la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo (destinada especialmente a la adoración y a la contemplación del Señor en la Eucaristía).

5. La Eucaristía, Banquete Pascual de la Iglesia

5.1. ¿Por qué la Eucaristía es el Banquete Pascual de la Iglesia?

«La Eucaristía es el Banquete Pascual porque Cristo, realizando sacramentalmente su Pascua [el *paso* de este mundo al Padre a través de su pasión, muerte, resurrección y ascensión gloriosa [4]], nos entrega su Cuerpo y su Sangre, ofrecidos como comida y bebida, y nos une con Él y entre nosotros en su sacrificio» (*Compendio*, 287).

5.2. Celebración de la Eucaristía y Comunión con Cristo

«La Misa es, a la vez e inseparablemente, el memorial sacrificial en que se perpetúa el sacrificio de la cruz, y el banquete sagrado de la comunión en el Cuerpo y la Sangre del Señor. Pero la celebración del sacrificio eucarístico está totalmente orientada hacia la unión íntima de los fieles con Cristo por medio de la comunión. Comulgar es recibir a Cristo mismo que se ofrece por nosotros» (*Catecismo*, 1382).

La Santa Comunión, ordenada por Cristo («tomad y comed... bebed todos de él...»: *Mt* 26, 26-28; cfr. *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 14-20; 1 *Co* 11, 23-26), forma parte de la estructura fundamental de la celebración de la Eucaristía. Sólo cuando Cristo es recibido por los fieles como alimento de vida eterna alcanza plenitud de sentido su hacerse alimento para los hombres, y se cumple el memorial por Él instituido [5]. Por esto la Iglesia recomienda vivamente la comunión sacramental a todos aquellos que participen en la celebración eucarística y posean las debidas disposiciones para recibir dignamente el Santísimo Sacramento [6].

5.3. Necesidad de la Sagrada Comunión

Cuando Jesús prometió la Eucaristía afirmó que este alimento no es sólo útil, sino necesario: es una condición de vida para sus discípulos. «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (*Jn* 6, 53).

Comer es una necesidad para el hombre. Y, como el alimento natural mantiene al hombre en vida y le da fuerzas para caminar en este mundo, de modo semejante la Eucaristía mantiene en el cristiano la vida *en Cristo*, recibida con el bautismo, y le da fuerzas para ser fiel al Señor en esta tierra, hasta la llegada a la Casa del Padre. Los Padres de la Iglesia han entendido el pan y el agua que el Ángel ofreció al profeta Elías como tipo de la

Eucaristía (cfr. 1 *Re* 19, 1-8): después de recibir el don, el que estaba agotado recupera su vigor y es capaz de cumplir la misión de Dios.

La Comunión, por tanto, no es un elemento que puede ser añadido arbitrariamente a la vida cristiana; no es necesaria sólo para algunos fieles especialmente comprometidos en la misión de la Iglesia, sino que es una necesidad vital para todos: puede vivir *en Cristo* y difundir su Evangelio sólo quien se nutre de la vida misma de Cristo.

El deseo de recibir la Santa Comunión debería estar siempre presente en los cristianos, como permanente debe ser la voluntad de alcanzar el fin último de nuestra vida. Este *deseo* de recibir la Comunión, explícito o al menos implícito, es necesario para alcanzar la salvación.

Además, la recepción *de hecho* de la Comunión es necesaria, con necesidad de *precepto* eclesiástico, para todos los cristianos que tienen uso de razón: «La Iglesia obliga a los fieles (...) a recibir al menos una vez al año la Eucaristía, si es posible en tiempo pascual preparados por el sacramento de la Reconciliación» (*Catecismo*, 1389). Este precepto eclesiástico no es más que un mínimo, que no siempre será suficiente para desarrollar una auténtica vida cristiana. Por eso la misma Iglesia «recomienda vivamente a los fieles recibir la santa Eucaristía los domingos y los días de fiesta, o con más frecuencia aún, incluso todos los días» (*Catecismo*, 1389).

5.4. Ministro de la Sagrada Comunión

El ministro ordinario de la Santa Comunión es el obispo, el presbítero y el diacono [7]. Ministro extraordinario permanente es el acólito [8]. Pueden ser ministros extraordinarios de la comunión otros fieles a los que el Ordinario del lugar haya dado la facultad de distribuir la Eucaristía, cuando se juzgue necesario para la utilidad pastoral de los fieles y no estén presentes un sacerdote, un diácono o un acólito disponibles [9].

«No está permitido que los fieles tomen la hostia consagrada ni el cáliz sagrado "por sí mismos, ni mucho menos que se lo pasen entre sí de mano en mano"» [10]. A propósito de esta norma es oportuno considerar que la Comunión tiene valor de signo sagrado; este signo debe manifestar que la Eucaristía es un don de Dios al hombre; por esto, en condiciones normales, se deberá distinguir, en la distribución de la Eucaristía, entre el ministro que dispensa el Don, ofrecido por el mismo Cristo, y el sujeto que lo acoge con gratitud, en la fe y en el amor.

5.5. Disposiciones para recibir la Sagrada Comunión

Disposiciones del alma

Para comulgar dignamente es necesario estar en gracia de Dios. «Quien come el Pan y bebe el Cáliz del Señor indignamente — proclama san Pablo —, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues el hombre a sí mismo; y entonces coma del Pan y beba del Cáliz; pues el que sin discernir come y bebe el Cuerpo del Señor, se come y bebe su propia condenación» (1 *Co* 11, 27-29). Por tanto, nadie debe acercarse a la Sagrada Eucaristía con conciencia de pecado mortal por muy contrito que le parezca estar, sin preceder la confesión sacramental (cfr. *Catecismo*, 1385).

Para comulgar fructuosamente se requiere, además de estar en gracia de Dios, un serio empeño por recibir al Señor con la mayor devoción actual posible: preparación (remota y próxima); recogimiento; actos de amor y de reparación, de adoración, de humildad, de acción de gracias, etc.

Disposiciones del cuerpo

La reverencia interior ante la Sagrada Eucaristía se debe reflejar también en las disposiciones del cuerpo. La Iglesia prescribe el ayuno. Para los fieles de rito latino el ayuno consiste en abstenerse de todo alimento o bebida (excepto el agua o medicinas) una hora antes de comulgar [11]. También se debe procurar la limpieza del cuerpo, el modo de vestir adecuado, los gestos de veneración que manifiestan el respeto y el amor al Señor, presente en el Santísimo Sacramento, etc. (cfr. *Catecismo*, 1387).

El modo tradicional de recibir la Sagrada Comunión en el rito latino — fruto de la fe, del amor y de la piedad plurisecular de la Iglesia — es de rodillas y en la boca. Los motivos que dieron lugar a esta piadosa y antiquísima costumbre, siguen siendo plenamente válidos. También se puede comulgar de pie y, en algunas diócesis del mundo, está permitido — nunca impuesto — recibir la comunión en la mano [12].

5.6. Edad y preparación para recibir la primera Comunión

El precepto de la comunión sacramental obliga a partir del uso de razón. Conviene preparar muy bien y no retrasar la Primera Comunión de los niños: «Dejad que los niños se acerquen a Mí y no se lo impidáis, porque de éstos es el Reino de Dios» (*Mc* 10, 14) [13].

Para poder recibir la primera Comunión, se requiere que el niño tenga conocimiento, según su capacidad, de los principales misterios de la fe, y que sepa distinguir el Pan eucarístico del pan común. «Los padres en primer lugar, y quienes hacen sus veces, así como también el párroco, tienen obligación de procurar que los niños que han llegado al uso de razón se preparen convenientemente y se nutran cuanto antes, *previa confesión sacramental*, con este alimento divino» [14].

5.7. Efectos de la Sagrada Comunión

Lo que el alimento produce en el cuerpo para el bien de la vida física, lo produce en el alma la Eucaristía, de un modo infinitamente más sublime, en bien de la vida espiritual. Pero mientras el alimento se convierte en nuestra substancia corporal, al recibir la Sagrada Comunión, somos nosotros los que nos *convertimos* en Cristo: «No me convertirás tú en ti, como la comida en tu carne, sino que tú te cambiarás en Mí» [15]. Mediante la Eucaristía la nueva vida *en Cristo*, iniciada en el creyente con el bautismo (cfr. *Rm* 6, 3-4; *Gal* 3, 27-28), puede consolidarse y desarrollarse hasta alcanzar su plenitud (cfr. *Ef* 4, 13), permitiendo al cristiano llevar a término el ideal enunciado por san Pablo: «Vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (*Gal* 2, 20) [16].

Por tanto, la Eucaristía nos configura con Cristo, nos hace partícipes del ser y de la misión del Hijo, nos identifica con sus intenciones y sentimientos, nos da la fuerza para amar como Cristo nos pide (cfr. *Jn* 13, 34-35), para encender a todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo con el fuego del amor divino que Él vino a traer a la tierra (cfr. *Lc* 12, 49). Todo esto debe manifestarse efectivamente en nuestra vida: «Si hemos sido renovados con la recepción del cuerpo del Señor, hemos de manifestarlo con obras. Que nuestras palabras sean verdaderas, claras, oportunas; que sepan consolar y ayudar, que sepan, sobre todo, llevar a otros la luz de Dios. Que nuestras acciones sean coherentes, eficaces, acertadas: que tengan ese *bonus odor Christi* (2 *Co* 2, 15), el buen olor de Cristo, porque recuerden su modo de comportarse y de vivir» [17].

Dios, por la Sagrada Comunión, acrecienta la gracia y las virtudes, perdona los pecados veniales y la pena temporal, preserva de los pecados mortales y concede perseverancia en el bien: en una palabra, estrecha los lazos de unión con Él (cfr. *Catecismo*, 1394-1395). Pero la Eucaristía no ha sido instituida para el perdón de los pecados mortales; esto es lo propio del sacramento de la Confesión (cfr. *Catecismo*, 1395).

La Eucaristía causa la unidad de todos los fieles cristianos en el Señor, es decir, la unidad de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo (cfr. *Catecismo*, 1396).

La Eucaristía es *prenda o garantía de la gloria futura*, es decir, de la resurrección y de la vida eterna y feliz junto a Dios, Uno y Trino, a los Ángeles y a todos los santos: «Cristo, que pasó de este mundo al Padre, nos da en la Eucaristía la prenda de la gloria que tendremos junto a Él: la participación en el Santo Sacrificio nos identifica con su Corazón, sostiene nuestras fuerzas a lo largo del peregrinar de esta vida, nos hace desear la Vida eterna y nos une ya desde ahora a la Iglesia del cielo, a la Santísima

Virgen María y a todos los santos» (*Catecismo*, 1419).

Ángel García Ibáñez

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1373-1405.

— Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 15; 21-25; 34-46.

— Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 14-15; 30-32; 66-69.

— Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 80-107; 129-145; 146-160.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *En la fiesta del Corpus Christi*, en *Es Cristo que pasa*, 150-161.

— J. Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros*, Edicep, Valencia 2003, pp. 11-27; 81-102; 103-128.

— J. Echevarría, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, pp. 17-47; 81-116; 117-151.

— J.R. Villar - F.M. Arocena - L. Touze, *Eucaristía*, en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 360-361; 366-370.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Por esto, «la Comunión con la sola especie de pan permite recibir todo el fruto de gracia de la Eucaristía» (*Catecismo*, 1390).

2 Cfr. Pablo VI, Carta Encíclica *Mysterium fidei*, 56; Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29; Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 66-69; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 129-145.

3 Juan Pablo II, Carta *Dominicae Cenae*, 3.

4 El término *pascua* proviene del hebreo y originalmente significa *paso*, *tránsito*. En el libro del Éxodo, donde se narra la primera Pascua hebraica (cfr. *Ex* 12, 1-14 y *Ex* 12, 21-27), dicho término está vinculado al verbo "sobrepasar", al *paso* del Señor y de su ángel en la noche de la liberación (cuando el Pueblo elegido celebró la Cena Pascual), y al *tránsito* del Pueblo de Dios de la esclavitud de Egipto a la libertad de la tierra prometida.

[5] Esto no quiere decir que sin la Comunión de todos los presentes la celebración de la Eucaristía sea inválida; o que todos deban comulgar bajo las dos especies; dicha Comunión es necesaria sólo para el sacerdote celebrante.

[6] Cfr. Misal Romano, *Institutio generalis*, 80; Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 16; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 81-83; 88-89.

[7] Cfr. CIC, 910; Misal Romano, *Institutio generalis*, 92-94.

[8] Cfr. CIC, 910 § 2; Misal Romano, *Institutio generalis*, 98; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 154-160.

[9] Cfr. CIC, 910 § 2, y 230 § 3; Misal Romano, *Institutio generalis*, 100 y 162; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 88.

[10] Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 94; cfr. Misal Romano, *Institutio generalis*, 160.

[11] Cfr. CIC, 919 § 1.

[12] Cfr. Juan Pablo II, Carta *Dominicae Cenae*, 11; Misal Romano, *Institutio generalis*, 161; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 92.

[13] Cfr. San Pío X, Decreto *Quam singulari*, I: DS 3530; CIC, 913-914; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 87.

[14] CIC, 914; cfr. *Catecismo*, 1457.

[15] San Agustín, *Confesiones*, 7, 10: CSEL 38/1, 157.

[16] Está claro que si los efectos salvíficos de la Eucaristía no se alcanzan de una vez en su plenitud «no es por defecto de la potencia de Cristo, sino por defecto de la devoción del hombre» (S. Tomás de Aquino, *S.Th.*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[17] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 156.

TEMA 22

La penitencia (I)

1. La lucha contra el pecado después del Bautismo

1.1. Necesidad de la conversión

A pesar de que el Bautismo borra todo pecado, nos hace hijos de Dios y dispone a la persona para recibir el regalo divino de la gloria del Cielo, sin embargo en esta vida quedamos aún expuestos a caer en el pecado; nadie está eximido de tener que luchar contra él, y las caídas son frecuentes. Jesús nos ha enseñado a rezar en el Padrenuestro: «Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden», y esto no de vez en cuando, sino todos los días, muy a menudo. El apóstol S. Juan dice también: «Si decimos: 'no tenemos pecado', nos engañamos y la verdad no está en nosotros» (1 *Jn* 1, 8). Y a los cristianos de primera hora en Corinto, san Pablo exhortaba: «En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios» (2 *Co* 5, 20).

Así pues, la llamada de Jesús a la conversión: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (*Mc* 1, 15), no se dirige sólo a los que aún no le conocen, sino a todos los fieles cristianos que también deben convertirse y avivar su fe. «Esta segunda conversión es una tarea ininterrumpida para toda la Iglesia» (*Catecismo*, 1428).

1.2. La penitencia interior

La conversión comienza en nuestro interior: la que se limita a apariencias externas no es verdadera conversión. Uno no se puede oponer al pecado, en cuanto ofensa a Dios, sino con un acto verdaderamente bueno, acto de virtud, con el que se arrepiente de aquello con lo que ha contrariado la voluntad de Dios y busca activamente eliminar ese desarreglo con todas sus consecuencias. En eso consiste la virtud de la penitencia.

«La penitencia interior es una reorientación radical de toda la vida, un retorno, una conversión a Dios con todo nuestro corazón, una ruptura con el pecado, una aversión del mal, con repugnancia hacia las malas acciones que hemos cometido. Al mismo tiempo, comprende el deseo y la resolución de cambiar de vida con la esperanza de la misericordia divina y la confianza en la ayuda de su gracia» (*Catecismo*, 1431).

La penitencia no es una obra exclusivamente humana, un reajuste interior fruto de un fuerte dominio de sí mismo, que pone en juego todos los resortes del conocimiento propio y una serie de decisiones enérgicas. «La conversión es primeramente una obra de la gracia de Dios que hace volver a él nuestros corazones: "Conviértenos, Señor, y nos convertiremos" (*Lam* 5, 21). Dios es quien nos da la fuerza para comenzar de nuevo» (*Catecismo*, 1432).

1.3. Diversas formas de penitencia en la vida cristiana

La conversión nace del corazón, pero no se queda encerrada en el interior del hombre, sino que fructifica en obras externas, poniendo en juego a la persona entera, cuerpo y alma. Entre ellas destacan, en primer lugar, las que están incluidas en la celebración de la Eucaristía y las del sacramento de la Penitencia, que Jesucristo instituyó para que saliéramos victoriosos en la lucha contra el pecado.

Además, el cristiano tiene otras muchas formas de poner en práctica su deseo de conversión. «La Escritura y los Padres insisten sobre todo en tres formas: el ayuno, la oración, la limosna (cfr. *Tb* 12, 8; *Mt* 6, 1-18), que expresan la conversión con relación a sí mismo, con relación a Dios y con relación a los demás» (*Catecismo*, 1434). A esas tres formas se reconducen, de un modo u otro, todas las obras que nos permiten rectificar el desorden del pecado.

Con el ayuno se entiende no sólo la renuncia moderada al gusto en los alimentos, sino también todo lo que supone exigir al cuerpo y no darle gusto con el fin de dedicarnos a lo que Dios nos pide para el bien de los demás y el propio. Como oración podemos entender toda aplicación de nuestras facultades espirituales — inteligencia, voluntad, memoria — a unirnos a Dios Padre nuestro en conversación familiar e íntima. Con relación a los demás, la limosna no es sólo dar dinero u otros bienes materiales a los necesitados, sino también otros tipos de donación: compartir el propio tiempo, cuidar a los enfermos, perdonar a los que nos han ofendido, corregir al que lo necesita para rectificar, dar consuelo a quien sufre, y otras muchas manifestaciones de entrega a los demás.

La Iglesia nos impulsa a las obras de penitencia especialmente en algunos momentos, que nos sirven además para ser más solidarios con los hermanos en la fe. «Los tiempos y los días de penitencia a lo largo del año litúrgico (el tiempo de Cuaresma, cada viernes en memoria de la muerte del Señor) son momentos fuertes de la práctica penitencial de la Iglesia» (*Catecismo*, 1438).

2. El sacramento de la Penitencia y Reconciliación

2.1. Cristo instituyó este sacramento

«Cristo instituyó el sacramento de la Penitencia en favor de todos los miembros pecadores de su Iglesia, ante todo para los que, después del Bautismo, hayan caído en el pecado grave y así hayan perdido la gracia bautismal y lesionado la comunión eclesial. El sacramento de la Penitencia ofrece a éstos una nueva posibilidad de convertirse y de recuperar la gracia de la justificación» (*Catecismo*, 1446).

Jesús, durante su vida pública, no sólo exhortó a los hombres a penitencia, sino que acogiendo a los pecadores los reconciliaba con el Padre [1]. «Al dar el Espíritu Santo a sus apóstoles, Cristo resucitado les confirió su propio poder divino de perdonar los pecados: "Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos" (*Jn* 20, 22-23)» (*Catecismo*, 976). Es un poder que se transmite a los obispos, sucesores de los apóstoles como pastores de la Iglesia, y a los presbíteros, que son también sacerdotes del Nuevo Testamento, colaboradores de los obispos, en virtud del sacramento del Orden. «Cristo quiso que toda su Iglesia, tanto en su oración como en su vida y su obra, fuera el signo y el instrumento del perdón y de la reconciliación que nos adquirió al precio de su sangre. Sin embargo, confió el ejercicio del poder de absolución al ministerio apostólico» (*Catecismo*, 1442).

2.2. Nombres de este sacramento

Recibe diversos nombres según se ponga de relieve un aspecto u otro. «Se denomina *sacramento de la Penitencia* porque consagra un proceso personal y eclesial de conversión, de arrepentimiento y de reparación por parte del cristiano pecador» (*Catecismo*, 1423); «*de reconciliación* porque otorga al pecador el amor de Dios que reconcilia» (*Catecismo*, 1424); «*de la confesión* porque (...) la confesión de los pecados ante el sacerdote, es un elemento esencial de este sacramento» (*ibidem*); «*del perdón* porque, por la absolución sacramental del sacerdote, Dios concede al penitente el perdón y la paz» (*ibidem*); «*de conversión* porque realiza sacramentalmente la llamada de Jesús a la conversión» (*Catecismo*, 1423).

2.3. Sacramento de la Reconciliación con Dios y con la Iglesia

«Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la

misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones» (*Lumen gentium*, 11).

«Porque el pecado es una ofensa hecha o Dios, que rompe nuestra amistad con él, la penitencia "tiene como término el amor y el abandono en el Señor". El pecador, por tanto, movido por la gracia del Dios misericordioso, se pone en camino de conversión, retorna al Padre, que: «nos amó primero», y a Cristo, que se entregó por nosotros, y al Espíritu Santo, que ha sido derramado copiosamente en nosotros» [2].

«"Por arcanos y misteriosos designios de Dios, los hombres están vinculados entre sí por lazos sobrenaturales, de suerte que el pecado de uno daña a los demás, de la misma forma que la santidad de uno beneficia a los otros", por ello la penitencia lleva consigo siempre una reconciliación a los demás, de la misma forma que la santidad de uno beneficia a quienes el propio pecado perjudica» [3].

2.4. La estructura fundamental de la Penitencia

«Los elementos esenciales del sacramento de la Reconciliación son dos: los actos que lleva a cabo el hombre, que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, y la absolución del sacerdote, que concede el perdón en nombre de Cristo y establece el modo de la satisfacción» (*Compendio*, 302).

3. Los actos del penitente

Son «los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, a saber, la contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción» (*Catecismo*, 1448).

3.1. La contrición

«Entre los actos del penitente, la contrición aparece en primer lugar. Es "un dolor del alma y una detestación del pecado cometido con la resolución de no volver a pecar"» (*Catecismo*, 1451 [4]).

«Cuando brota del amor de Dios amado sobre todas las cosas, la contrición se llama "contrición perfecta"(contrición de caridad). Semejante contrición perdona las faltas veniales; obtiene también el perdón de los pecados mortales si comprende la firme resolución de recurrir tan pronto sea posible a la confesión sacramental» (*Catecismo*, 1452).

«La contrición llamada "imperfecta" (o "atrición") es también un don de Dios, un impulso del Espíritu Santo. Nace de la consideración de la fealdad

del pecado o del temor de la condenación eterna y de las demás penas con que es amenazado el pecador. Tal conmoción de la conciencia puede ser el comienzo de una evolución interior que culmina, bajo la acción de la gracia, en la absolución sacramental. Sin embargo, por sí misma la contrición imperfecta no alcanza el perdón de los pecados graves, pero dispone a obtenerlo en el sacramento de la Penitencia» (*Catecismo*, 1453).

«Conviene preparar la recepción de este sacramento mediante un *examen de conciencia* hecho a la luz de la Palabra de Dios. Para esto, los textos más aptos a este respecto se encuentran en el Decálogo y en la catequesis moral de los evangelios y de las cartas de los apóstoles: Sermón de la montaña y enseñanzas apostólicas» (*Catecismo*, 1454).

3.2. La confesión de los pecados

«La confesión de los pecados hecha al sacerdote constituye una parte esencial del sacramento de la penitencia: "En la confesión, los penitentes deben enumerar todos los pecados mortales de que tienen conciencia tras haberse examinado seriamente, incluso si estos pecados son muy secretos y si han sido cometidos solamente contra los dos últimos mandamientos del Decálogo (cfr. *Ex* 20, 17; *Mt* 5, 28), pues, a veces, estos pecados hieren más gravemente el alma y son más peligrosos que los que han sido cometidos a la vista de todos"» (*Catecismo*, 1456 [5]).

«La confesión individual e íntegra y la absolución continúan siendo el único modo ordinario para que los fieles se reconcilien con Dios y la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral excuse de este modo de confesión» [6]. La confesión de las culpas nace del verdadero conocimiento de sí mismo ante Dios, fruto del examen de conciencia, y de la contrición de los propios pecados. Es mucho más que un desahogo humano: «La confesión sacramental no es un diálogo humano, sino un coloquio divino» [7].

Al confesar los pecados el cristiano penitente se somete al juicio de Jesucristo, que lo ejercita por medio del sacerdote, el cual prescribe al penitente las obras de penitencia y lo absuelve de los pecados. El penitente combate el pecado con las armas de la humildad y la obediencia.

3.3. La satisfacción

«La absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó. Liberado del pecado, el pecador debe todavía recobrar la plena salud espiritual. Por tanto, debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe *satisfacer* de manera apropiada o *expiar* sus pecados. Esta

satisfacción se llama también *penitencia*» (*Catecismo*, 1459).

El confesor, antes de dar la absolución, impone la penitencia, que el penitente debe aceptar y cumplir luego. Esa penitencia le sirve como satisfacción por los pecados y su valor proviene sobre todo del sacramento: el penitente ha obedecido a Cristo cumpliendo lo que Él ha establecido sobre este sacramento, y Cristo ofrece al Padre esa satisfacción de un miembro suyo.

ANTONIO MIRALLES

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1422-1484.

Lecturas recomendadas

— *Ordo Paenitentiae*, *Praenotanda*, 1-30.

— Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et Pænitentia*, 2-XII-1984, 28-34.

— Pablo VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 «Al ver Jesús la fe de ellos, dijo: "Hombre, tus pecados te son perdonados"» (*Lc* 5, 20); «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a la penitencia» (*Lc* 5, 31-32); «Entonces le dijo a ella: Tus pecados quedan perdonados» (*Lc* 7, 48).

2 *Ordo Paenitentiae*, *Praenotanda*, 5 (las citas textuales en castellano están tomadas de la traducción de la Conferencia Episcopal Española). La última frase de la cita está tomada de la constitución *Pænitemini*, 17-II-1966, de Pablo VI.

3 *Ibidem*. La cita dentro de este texto es de Pablo VI, const. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967, 4.

4 La cita que recoge el Catecismo es del Concilio de Trento (DS 1676).

5 La cita que recoge el Catecismo es del Concilio de Trento (DS 1680).

6 *Ordo Paenitentiae*, *Praenotanda*, 31.

7 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 78.

TEMA 23

La penitencia (II)

1. Los actos del ministro del sacramento

1.1. Quién es el ministro y cuál es su tarea

«Cristo confió el ministerio de la reconciliación a sus Apóstoles, a los obispos, sucesores de los Apóstoles, y a los presbíteros, colaboradores de los obispos, los cuales se convierten, por tanto, en instrumentos de la misericordia y de la justicia de Dios. Ellos ejercen el poder de perdonar los pecados *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*» (*Compendio*, 307).

El confesor realiza el ministerio de la reconciliación en virtud del poder sacerdotal recibido con el sacramento del Orden. El ejercicio de este poder está regulado por las leyes de la Iglesia de tal modo que es necesario al sacerdote tener la facultad de ejercerlo sobre determinados fieles o sobre todos.

«Cuando celebra el sacramento de la Penitencia, el sacerdote ejerce el ministerio del Buen Pastor que busca la oveja perdida, el del Buen Samaritano que cura las heridas, del Padre que espera al Hijo pródigo y lo acoge a su vuelta, del justo Juez que no hace acepción de personas y cuyo juicio es a la vez justo y misericordioso. En una palabra, el sacerdote es el signo y el instrumento del amor misericordioso de Dios con el pecador» (*Catecismo*, 1465).

«Dada la delicadeza y la grandeza de este ministerio y el respeto debido a las personas, todo confesor está obligado, sin ninguna excepción y bajo penas muy severas, a mantener el sigilo sacramental, esto es, el absoluto secreto sobre los pecados conocidos en confesión» (*Compendio*, 309).

1.2. La absolución sacramental

Entre los actos del confesor, algunos son necesarios para que el penitente realice los que le corresponden, en concreto, escuchar su confesión e imponerle la penitencia. Además, con el poder sacerdotal del sacramento del Orden, le da la absolución recitando la fórmula prescrita en el Ritual, «cuya parte esencial son las palabras: "Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo"» [1].

«Así, por medio del sacramento de la penitencia, el Padre acoge al hijo

que retorna a él, Cristo toma sobre sus hombros a la oveja perdida y la conduce nuevamente al redil y el Espíritu Santo vuelve a santificar su templo o habita en él con mayor plenitud» [2].

2. Los efectos del sacramento de la Penitencia

«Los efectos del sacramento de la Penitencia son: la reconciliación con Dios y, por tanto, el perdón de los pecados; la reconciliación con la Iglesia; la recuperación del estado de gracia, si se había perdido; la remisión de la pena eterna merecida a causa de los pecados mortales y, al menos en parte, de las penas temporales que son consecuencia del pecado; la paz y la serenidad de conciencia y el consuelo del espíritu; el aumento de la fuerza espiritual para el combate cristiano» (*Compendio*, 310).

San Josemaría Escrivá de Balaguer resume sus efectos de modo vivo: «en este Sacramento maravilloso, el Señor limpia tu alma y te inunda de alegría y de fuerza para no desmayar en tu pelea, y para retornar sin cansancio a Dios, aun cuando todo te parezca oscuro» [3].

«En este sacramento, el pecador, confiándose al juicio misericordioso de Dios, anticipa en cierta manera el juicio al que será sometido al fin de esta vida terrena» (*Catecismo*, 1470).

3. Necesidad y utilidad de la Penitencia

3.1. Necesidad para el perdón de los pecados graves

«Para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la Penitencia tan necesario, como el mismo Bautismo para los aún no regenerados» [4].

«Según el mandamiento de la Iglesia "todo fiel llegado a la edad del uso de razón debe confesar al menos una vez la año, los pecados graves de que tiene conciencia" (CIC can. 989)» (*Catecismo*, 1457).

«"Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave que no (...) comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental a no ser que concurra un motivo grave y no haya posibilidad de confesarse; y, en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes" (CIC, can. 916)» (*Catecismo*, 1457).

3.2. Utilidad de la Confesión frecuente

«Sin ser estrictamente necesaria, la confesión de los pecados veniales, sin embargo, se recomienda vivamente por la Iglesia. En efecto, la confesión

habitual de los pecados veniales ayuda a formar la conciencia, a luchar contra las malas inclinaciones, a dejarse curar por Cristo, a progresar en la vida del Espíritu» (*Catecismo*, 1458).

«El uso frecuente y cuidadoso de este sacramento es también muy útil en relación con los pecados veniales. En efecto, no se trata de una mera repetición ritual ni de un cierto ejercicio psicológico, sino de un constante empeño en perfeccionar la gracia del Bautismo, que hace que de tal forma nos vayamos conformando continuamente a la muerte de Cristo, que llegue a manifestarse también en nosotros la vida de Jesús» [5].

4. La celebración del sacramento de la Penitencia

«La confesión individual e íntegra y la absolución continúan siendo el único modo ordinario para que los fieles se reconcilien con Dios y la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral excuse de este modo de confesión» [6].

«El sacerdote acoge al penitente con caridad fraternal (...) Después el penitente hace el signo de la cruz, diciendo: "En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén". El sacerdote puede hacerlo al mismo tiempo. Después el sacerdote le invita con una breve fórmula a la confianza en Dios» [7].

«Entonces el sacerdote, o el mismo penitente, lee, si parece oportuno, un texto de la Sagrada Escritura; esta lectura puede hacerse también en la preparación del sacramento. Por la palabra de Dios el cristiano es iluminado en el conocimiento de sus pecados y es llamado a la conversión y a la confianza en la misericordia de Dios» [8].

«Después el penitente confiesa sus pecados» [9]. El sacerdote le exhorta al arrepentimiento, le ofrece los oportunos consejos para empezar una nueva vida y le impone la penitencia. «Después el penitente manifiesta su contrición y el propósito de una vida nueva por medio de alguna fórmula de oración, con la que implora el perdón de Dios Padre» [10]. Seguidamente el sacerdote le da la absolución.

Una vez recibida la absolución, el penitente puede proclamar la misericordia de Dios y darle gracias con una breve aclamación tomada de la Sagrada Escritura, o bien el sacerdote recita un fórmula de alabanza de Dios y de despedida del penitente.

«El sacramento de la penitencia puede también celebrarse en el marco de una celebración comunitaria, en la que los penitentes se preparan a la confesión y juntos dan gracias por el perdón recibido. Así la confesión personal de los pecados y la absolución individual están insertadas en una liturgia de la Palabra de Dios, con lecturas y homilía, examen de conciencia

dirigido en común, petición comunitaria del perdón, rezo del Padrenuestro y acción de gracias en común» (*Catecismo*, 1482).

«Las normas sobre la sede para la confesión son dadas por las respectivas Conferencias Episcopales, las cuales han de garantizar que esté situada en "lugar patente" y esté "provista de rejillas" de modo que puedan utilizarlas los fieles y los confesores mismos que lo deseen» [11]. «No se deben oír confesiones fuera del confesionario, si no es por justa causa» [12].

5. Las indulgencias

La persona que ha pecado necesita no sólo el perdón de la culpa por haber ofendido a Dios, sino también de las penas que ha merecido por tal desorden. Con el perdón de las culpas graves el pecador obtiene también la liberación de la pena de la separación eterna de Dios, pero normalmente permanece aún como merecedor de penas temporales, es decir, no eternas. También las culpas veniales merecen penas temporales. «Estas penas se imponen por justo y misericordioso juicio de Dios para purificar las almas y defender la santidad del orden moral, y restituir la gloria de Dios en su plena majestad. Pues todo pecado lleva consigo la perturbación del orden universal, que Dios ha dispuesto con inefable sabiduría e infinita caridad, y la destrucción de ingentes bienes tanto en relación con el pecador como de toda la comunidad humana» [13].

«La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos» (*Catecismo*, 1471).

Los «bienes espirituales de la comunión de los santos, los llamamos también el tesoro de la Iglesia, "que no es suma de bienes, como lo son las riquezas materiales acumuladas en el transcurso de los siglos, sino que es el valor infinito e inagotable que tienen ante Dios las expiaciones y los méritos de Cristo nuestro Señor, ofrecidos para que la humanidad quedara libre del pecado y llegase a la comunión con el Padre. Sólo en Cristo, Redentor nuestro, se encuentran en abundancia las satisfacciones y los méritos de su redención. Pertenece igualmente a este tesoro el precio verdaderamente inmenso, inconmensurable y siempre nuevo que tienen ante Dios las oraciones y las buenas obras de la Bienaventurada Virgen María y de todos los santos que se santificaron por la gracia de Cristo, siguiendo sus pasos, y realizaron una obra agradable al Padre, de manera que, trabajando en su propia salvación, cooperaron igualmente a la salvación de sus hermanos en

la unidad del Cuerpo místico [14]» (*Catecismo*, 1476-1477).

«La indulgencia es parcial o plenaria según libere de la pena temporal debida por los pecados en parte o totalmente (...) Todo fiel puede lucrar para sí mismo o aplicar por los difuntos, a manera de sufragio, las indulgencias tanto parciales como plenarias» (*Catecismo*, 1471).

«Al fiel que, al menos con corazón contrito, lleva a cabo una obra enriquecida con indulgencia parcial, se le concede por obra de la Iglesia una remisión tal de la pena temporal cual la que ya recibe por su acción» [15].

«Para ganar la indulgencia plenaria se requiere la ejecución de la obra enriquecida con la indulgencia y el cumplimiento de las tres condiciones siguientes: la confesión sacramental, la comunión eucarística y la oración por las intenciones del Romano Pontífice. Se requiere además, que se excluya todo afecto al pecado, incluso venial. Si falta esta completa disposición, y no se cumplen las condiciones arriba indicadas, (...) la indulgencia será solamente parcial» [16].

ANTONIO MIRALLES

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1422-1484.

Lecturas recomendadas

— *Ordo Paenitentiae*, *Praenotanda*, 1-30.

— Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et Pænitentia*, 2-XII.1984, 28-34.

— Pablo VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 *Ordo Paenitentiae*, *Praenotanda*, 19.

2 *Ibidem*, 6, d.

3 San Josemaría, *Amigos de Dios*, 214.

4 Concilio de Trento, sesión XIV, Doctrina sobre el sacramento de la Penitencia, cap. 2 (DS 1672).

5 *Ordo Paenitentiae*, *Praenotanda*, 7, b.

6 *Ibidem*, 31.

7 *Ibidem*, 16.

[8] *Ibidem*, 17.

[9] *Ibidem*, 18.

[10] *Ibidem*, 19.

[11] Juan Pablo II, Motu proprio *Misericordia Dei*, 7-IV-2002, 9, b.

[12] CIC, can. 964, § 3.

[13] Pablo VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967, 2.

[14] *Ibidem*, 5.

[15] *Ibidem*, Norma 5.

[16] *Ibidem*, Norma 7.

TEMA 24

La unción de los enfermos

1. La Unción de los enfermos, sacramento de salvación y de curación

Naturaleza de este sacramento

La Unción de los enfermos es un sacramento instituido por Jesucristo, insinuado como tal en el Evangelio de san Marcos (cfr. *Mc* 6, 13), y recomendado a los fieles y promulgado por el Apóstol Santiago: «Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados» (*St* 5, 14-15). La Tradición viva de la Iglesia, reflejada en los textos del Magisterio eclesiástico, ha reconocido en este rito, especialmente destinado a reconfortar a los enfermos y a purificarlos del pecado y de sus secuelas, uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley [1].

Sentido cristiano del dolor, de la muerte y de la preparación al bien morir

En el Ritual de la Unción de los enfermos el sentido de la enfermedad del hombre, de sus sufrimientos y de la muerte, se explica a la luz del designio salvador de Dios, y más concretamente a la luz del valor salvífico del dolor asumido por Cristo, el Verbo encarnado, en el misterio de su Pasión, Muerte y Resurrección [2]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* ofrece un planteamiento similar: «Por su Pasión y su Muerte en la Cruz, Cristo dio un sentido nuevo al sufrimiento: desde entonces éste nos configura con Él y nos une a su Pasión redentora» (*Catecismo*, 1505). «Cristo invita a sus discípulos a seguirle tomando a su vez su Cruz (cfr. *Mt* 10, 38). Siguiéndole adquieren una nueva visión sobre la enfermedad y sobre los enfermos» (*Catecismo*, 1506).

La Sagrada Escritura indica una estrecha relación entre la enfermedad y la muerte, y el pecado [3]. Pero sería un error considerar la enfermedad misma como un castigo por los propios pecados (cfr. *Jn* 9, 3). El sentido del dolor inocente sólo se alcanza a la luz de la fe, creyendo firmemente en la Bondad y Sabiduría de Dios, en su Providencia amorosa y contemplando el misterio de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, gracias al cual fue posible la Redención del mundo [4].

Al mismo tiempo que el Señor nos enseñó el sentido positivo del dolor para realizar la Redención, quiso curar a multitud de enfermos,

manifestando su poder sobre el dolor y la enfermedad y, sobre todo, su potestad para perdonar los pecados (cfr. *Mt* 9, 2-7). Después de la Resurrección envía a los Apóstoles: «En mi nombre... impondrán las manos sobre los enfermos y se curarán» (*Mc* 16, 17-18) (cfr. *Catecismo*, 1507) [5].

Para un cristiano la enfermedad y la muerte pueden y deben ser medios para santificarse y redimir con Cristo. La Unción de los enfermos ayuda a vivir estas realidades dolorosas de la vida humana con sentido cristiano: «En la Unción de los enfermos, como ahora llaman a la Extrema Unción, asistimos a una amorosa preparación del viaje, que terminará en la casa del Padre» [6].

2. La estructura del signo sacramental y la celebración del sacramento

Según el Ritual de la Unción de los enfermos, la materia apta del sacramento es el aceite de oliva o, en caso de necesidad, otro aceite vegetal [7]. Este aceite debe estar bendecido por el obispo o por un presbítero que tenga esta facultad [8].

La Unción se confiere ungiendo al enfermo en la frente y en las manos [9]. La formula sacramental por la que en el rito latino se confiere la Unción de los enfermos es la siguiente: «Per istam sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti. Amen./ Ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet. Amen.» (Por esta santa Unción, y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Amén./ Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad. Amén)» [10].

Como recuerda el Catecismo de la Iglesia Católica, «es muy conveniente que [la Unción de los enfermos] se celebre dentro de la Eucaristía, memorial de la Pascua del Señor. Si las circunstancias lo permiten, la celebración del sacramento puede ir precedida del sacramento de la Penitencia y seguida del sacramento de la Eucaristía. En cuanto sacramento de la Pascua de Cristo, la Eucaristía debería ser siempre el último sacramento de la peregrinación terrenal, el "Viático" para el "paso" a la vida eterna» (*Catecismo*, 1517).

3. Ministro de la Unción de enfermos

Ministro de este sacramento es únicamente el sacerdote (obispo o presbítero) [11]. Es deber de los pastores instruir a los fieles sobre los beneficios de este sacramento. Los fieles (en particular, los familiares y amigos) deben alentar a los enfermos a llamar al sacerdote para recibir la

Unción de los enfermos (cfr. *Catecismo*, 1516).

Conviene que los fieles tengan presente que en nuestro tiempo se tiende a "aislar" la enfermedad y la muerte. En las clínicas y hospitales modernos los enfermos graves frecuentemente mueren en la soledad, aunque se encuentren rodeados por otras personas en una "unidad de cuidados intensivos". Todos — en particular los cristianos que trabajan en ambientes hospitalarios — deben hacer un esfuerzo para que no falten a los enfermos internados los medios que dan consuelo y alivian el cuerpo y el alma que sufre, y entre estos medios — además del sacramento de la Penitencia y del Viático — se encuentra el sacramento de la Unción de los enfermos.

4. Sujeto de la Unción de los enfermos

Sujeto de la Unción de los enfermos es toda persona bautizada, que haya alcanzado el uso de razón y se encuentre en peligro de muerte por una grave enfermedad, o por vejez acompañada de una avanzada debilidad senil [12]. A los difuntos no se les puede administrar la Unción de enfermos.

Para recibir los frutos de este sacramento se requiere en el sujeto la previa reconciliación con Dios y con la Iglesia, al menos con el deseo, inseparablemente unido al arrepentimiento de los propios pecados y a la intención de confesarlos, cuando sea posible, en el sacramento de la Penitencia. Por esto la Iglesia prevé que, antes de la Unción, se administre al enfermo el sacramento de la Penitencia y de la Reconciliación [13].

El sujeto debe tener la intención, al menos habitual e implícita, de recibir este sacramento [14]. Dicho con otras palabras: el enfermo debe tener la voluntad no retractada de morir como mueren los cristianos, y con los auxilios sobrenaturales que a éstos se destinan.

Aunque la Unción de enfermos puede administrarse a quien ha perdido ya los sentidos, hay que procurar que se reciba con conocimiento, para que el enfermo pueda disponerse mejor a recibir la gracia del sacramento. No debe administrarse a aquellos que permanecen obstinadamente impenitentes en pecado mortal manifiesto (cfr. CIC, can. 1007).

Si un enfermo que recibió la Unción recupera la salud, puede, en caso de nueva enfermedad grave, recibir otra vez este sacramento; y, en el curso de la misma enfermedad, el sacramento puede ser reiterado si la enfermedad se agrava (cfr. CIC, can. 1004, 2).

Por último, conviene tener presente esta indicación de la Iglesia: «En la duda sobre si el enfermo ha alcanzado el uso de razón, sufre una enfermedad grave o ha fallecido ya, adminístrese este sacramento» (CIC, can. 1005).

5. Necesidad de este sacramento

La recepción de la Unción de enfermos no es necesaria con necesidad de medio para la salvación, pero no se debe prescindir voluntariamente de este sacramento, si es posible recibirlo, porque sería tanto como rechazar un auxilio de gran eficacia para la salvación. Privar a un enfermo de esta ayuda, podría constituir un pecado grave.

6. Efectos de la Unción de enfermos

En cuanto verdadero y propio sacramento de la Nueva Ley, la Unción de los enfermos ofrece al fiel cristiano la gracia santificante; además, la gracia sacramental específica de la Unción de enfermos tiene como efectos:

— la unión más íntima con Cristo en su Pasión redentora, para su bien y el de toda la Iglesia (cfr. *Catecismo*, 1521-1522; 1532);

— el consuelo, la paz y el ánimo para vencer las dificultades y sufrimientos propios de la enfermedad grave o de la fragilidad de la vejez (cfr. *Catecismo*, 1520; 1532);

— la curación de las reliquias del pecado y el perdón de los pecados veniales, así como de los mortales en caso de que el enfermo estuviera arrepentido pero no hubiera podido recibir el sacramento de la Penitencia (cfr. *Catecismo*, 1520);

— el restablecimiento de la salud corporal, si tal es la voluntad de Dios (cfr. Concilio de Florencia: DS 1325; *Catecismo*, 1520);

— la preparación para el paso a la vida eterna. En este sentido afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Esta gracia [propia de la Unción de enfermos] es un don del Espíritu Santo que renueva la confianza y la fe en Dios y fortalece contra las tentaciones del maligno, especialmente la tentación de desaliento y de angustia ante la muerte (cfr. *Hb* 2, 15)» (*Catecismo*, 1520).

Ángel García Ibáñez

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1499-1532.

Lecturas recomendadas

— Juan Pablo II, Carta Apostólica *Salvifici doloris*, 11-II-1984.

— P. Adnès, *L'Onction des malades. Histoire et theólogie*, FAC-éditions, Paris 1994, pp. 86 (trad. it.: *L'Unzione degli infermi, Storia e teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 99.

— F.M. Arocena, *Unción de enfermos*, en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 983-989.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. DS 216; 1324-1325; 1695-1696; 1716-1717; *Catecismo*, 1511-1513.

2 Cfr. Ritual de la Unción de enfermos, *Praenotanda*, 1-2.

3 Cfr. *Dt* 28, 15; *Dt* 28, 21-22; *Dt* 28, 27; *Sal* 37 (38), 2-12; *Sal* 38 (39), 9-12; *Sal* 106 (107), 17; *Sb* 2, 24; *Rm* 5, 12; *Rm* 5, 14-15.

4 «Cristo no sólo se deja tocar por los enfermos, sino que hace suyas sus miserias: "El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (*Mt* 8, 17; cfr. *Is* 53, 4). (...). En la Cruz, Cristo tomó sobre sí todo el peso del mal (cfr. *Is* 53, 4-6) y quitó el "pecado del mundo" (*Jn* 1, 29), del que la enfermedad no es sino una consecuencia» (*Catecismo*, 1505).

5 El dolor, por sí mismo, no salva, no redime. Sólo la enfermedad vivida en la fe, en la esperanza y en el amor a Dios, sólo la enfermedad vivida en unión con Cristo, purifica y redime. Cristo entonces nos salva no del dolor, sino en el dolor, transformado en oración, en un "sacrificio espiritual" (cfr. *Rm* 12, 1; 1 *Pt* 2, 4-5), que podemos ofrecer a Dios uniéndonos al sacrificio Redentor de Cristo, actualizado en cada celebración de la Eucaristía para que nosotros podamos participar en él.

Además, conviene considerar que «entra dentro del plan providencial de Dios que el hombre luche ardientemente contra cualquier enfermedad y busque solícitamente la salud, para que pueda seguir desempeñando sus funciones en la sociedad y en la Iglesia, con tal de que esté siempre dispuesto a completar lo que falta a la Pasión de Cristo para la salvación del mundo, esperando la liberación en la gloria de los hijos de Dios (cfr. *Col* 1, 24; *Rm* 8, 19-21)» (Ritual de la Unción de los enfermos, *Praenotanda*, 3).

6 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 80.

7 Cfr. Ritual de la Unción de los enfermos, *Praenotanda*, n. 20; Concilio Vaticano II, Const. Sacrosanctum Concilium, 73; Pablo VI, Const. Apost. *Sacram Unctionem Infirmorum*, 30-XI-1972, AAS 65 (1973) 8.

8 Cfr. Ritual de la Unción de los enfermos, *Praenotanda*, 21. En este prenotando se indica también, en conformidad con el CIC, can. 999, que cualquier sacerdote, en caso de necesidad, puede bendecir el óleo para la Unción de los enfermos, pero dentro de la celebración.

9 Cfr. Idem, *Praenotanda*, 23. En caso de necesidad bastaría hacer una sola unción en la frente o en otra parte conveniente del cuerpo (cfr. *ibidem*).

[10] Ritual de la Unción de los enfermos, *Praenotanda*, 25; cfr. CIC, can. 847, 1; *Catecismo*, 1513. Esta formula se distribuye de modo que la primera parte se dice mientras se unge la frente y la segunda mientras se ungen las manos. En caso de necesidad, cuando sólo se puede hacer una unción, el ministro pronuncia simultáneamente la formula entera (cfr. Ritual de la Unción de los enfermos, *Praenotanda*, 23).

[11] Cfr. CIC, can. 1003, 1. Ni los diáconos ni los fieles laicos pueden administrar válidamente la Unción de enfermos (cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre el ministro del sacramento de la Unción de los enfermos*, «Notitiae» 41 (2005) 479).

[12] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 73; CIC, cann. 1004-1007; *Catecismo*, 1514. Por tanto, la Unción de enfermos no es un sacramento para aquellos fieles que simplemente han llegado a la llamada "tercera edad" (no es el sacramento de los jubilados), ni tampoco es un sacramento sólo para los moribundos. En el caso de una operación quirúrgica, la Unción de enfermos puede administrarse cuando la enfermedad, que es motivo de la operación, pone de por sí en peligro la vida del enfermo.

[13] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 74.

[14] A este propósito se dice en el CIC: «Debe administrarse este sacramento a los enfermos que, cuando estaban en posesión de sus facultades, lo hayan pedido al menos de manera implícita» (can. 1006).

TEMA 25

Orden sagrado

1. El sacerdocio de Cristo

De entre el pueblo de Israel, designado en *Ex* 19, 6 como «reino de sacerdotes», la tribu de Leví fue escogida por Dios «para el servicio de la Morada del Testimonio» (*Nm* 1, 50); a su vez, de entre los levitas se consagraban los sacerdotes de la antigua aleanza con el rito de la unción (cfr. *Ex* 29, 1-7), al conferirles una función «en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados» (*Hb* 5, 1). Como elemento de la ley mosaica, este sacerdocio es «introducción a una esperanza mejor» (*Hb* 7, 19), «sombra de los bienes futuros», mas de por sí «no puede nunca, mediante unos mismos sacrificios que se ofrecen sin cesar año tras año, dar la perfección a los que se acercan» (*Hb* 10, 1).

El sacerdocio levítico prefiguró de algún modo en el pueblo elegido la plena realización del sacerdocio en Jesucristo, no ligado ni a la genealogía, ni a los sacrificios del templo, ni a la Ley, sino sólo al mismo Dios (cfr. *Hb* 6, 17-20 y 7, 1ss). Por eso, fue «proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec» (*Hb* 5, 10), quien «mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados» (*Hb* 10, 14). En efecto, el Verbo de Dios encarnado, en cumplimiento de las profecías mesiánicas, redime a todos los hombres con su muerte y resurrección, entregando su propia vida en cumplimiento de su condición sacerdotal. Este sacerdocio, que Jesús mismo presenta en términos de consagración y misión (cfr. *Jn* 10, 14), tiene, por tanto, valor universal: no existe «una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo» [1].

2. El sacerdocio en los apóstoles y en la sucesión apostólica

En la última cena, Jesús manifiesta la voluntad de hacer participar a sus apóstoles de su sacerdocio, expresado como consagración y misión: «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo. Y por ellos me santifico a mí mismo, para que ellos también sean santificados en la verdad» (*Jn* 17, 18-19). Esta participación se hace realidad en distintos momentos a lo largo del ministerio de Cristo que pueden considerarse como los sucesivos pasos que conducirán a la institución del orden sagrado: cuando llama a los apóstoles constituyéndoles como colegio (cfr. *Mc* 3, 13-19), cuando les instruye y los envía a predicar (cfr. *Lc* 9, 1-6), cuando les

confiere el poder de perdonar los pecados (cfr. *Jn* 20, 22-23), cuando les confía la misión universal (cfr. *Mt* 28, 18-20); hasta la especialísima ocasión en que les ordena celebrar la Eucaristía: «haced esto en memoria mía» (1 *Co* 11, 24). En la misión apostólica ellos «fueron confirmados plenamente el día de Pentecostés» [2].

Durante su vida, «no sólo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio, sino que a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, los apóstoles, a modo de testamento, confiaron a sus cooperadores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada (...) y les dieron la orden de que, a su vez, otros hombres probados, al morir ellos, se hiciesen cargo del ministerio». Es así como «los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir sobre la grey en nombre de Dios como pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad» [3].

2.1. Liturgia de ordenación

En el Nuevo Testamento, el ministerio apostólico es transmitido a través de la imposición de las manos acompañada de una oración (cfr. *Hch* 6, 6; 1 *Tm* 4, 14; 5, 22; 2 *Tm* 1, 6); ésta es la praxis presente en los ritos de ordenación más antiguos, como los recogidos en la *Traditio apostolica* y los *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Este núcleo esencial, que constituye el signo sacramental, ha sido enriquecido a lo largo de los siglos por algunos ritos complementarios, que pueden diferir según las diversas tradiciones litúrgicas. «En el rito latino, los ritos iniciales — la presentación y elección del ordenando, la alocución del obispo, el interrogatorio del ordenando, las letanías de los santos — ponen de relieve que la elección del candidato se hace conforme al uso de la Iglesia y preparan el acto solemne de la consagración; después de ésta varios ritos vienen a expresar y completar de manera simbólica el misterio que se ha realizado: para el obispo y el presbítero la unción con el santo crisma, signo de la unción especial del Espíritu Santo que hace fecundo su ministerio; la entrega del libro de los evangelios, del anillo, de la mitra y del báculo al obispo en señal de su misión apostólica de anuncio de la palabra de Dios, de su fidelidad a la Iglesia, esposa de Cristo, de su cargo de pastor del rebaño del Señor; entrega al presbítero de la patena y del cáliz, "la ofrenda del pueblo santo" que es llamado a presentar a Dios; la entrega del libro de los evangelios al diácono que acaba de recibir la misión de anunciar el evangelio de Cristo» (*Catecismo*, 1574).

2.2. Naturaleza y efectos del orden recibido

Mediante el sacramento del orden se confiere una participación al sacerdocio de Cristo según la modalidad trasmitida por la sucesión apostólica. El sacerdocio ministerial se distingue del sacerdocio común de los fieles, proveniente del bautismo y de la confirmación; ambos «se ordenan el uno para el otro», mas «su diferencia es esencial, no solo gradual» [4]. Es proprio y específico del sacerdocio ministerial ser «una representación sacramental de Cristo Cabeza y Pastor» [5], lo que permite ejercer la autoridad de Cristo en la función pastoral de predicación y de gobierno, y obrar *in persona Christi* en el ejercicio del ministerio sacramental.

La *repraesentatio Christi Capitis* subsiste siempre en el ministro, cuya alma ha sido sellada con el carácter sacramental, impreso indeleblemente en el alma en la ordenación. El carácter es, pues, el efecto principal del sacramento, y siendo realidad permanente hace que el orden no pueda ser ni repetido, ni eliminado, ni conferido por un tiempo limitado. «Un sujeto válidamente ordenado puede ciertamente, por causas graves, ser liberado de las obligaciones y las funciones vinculadas a la ordenación, o se le puede impedir ejercerlas, pero no puede convertirse de nuevo en laico en sentido estricto» (*Catecismo*, 1583).

El orden en cada uno de sus grados confiere además «la gracia del Espíritu Santo propia de este sacramento», que es «la de ser configurado con Cristo Sacerdote, Maestro y Pastor, de quien el ordenado es constituido ministro» (*Catecismo*, 1585). Esta *ministerialidad* es tanto don como tarea, pues el orden se recibe en vista del servicio a Cristo y a los fieles, que en la Iglesia conforman su Cuerpo místico. Más específicamente, para el obispo el don recibido es «el Espíritu de gobierno que diste a tu amado Hijo Jesucristo, y él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles» [6]. Para el presbítero se pide a Dios el don del Espíritu «para que sea digno de presentarse sin reproche ante tu altar, de anunciar el evangelio de tu reino, de realizar el ministerio de tu palabra de verdad, de ofrecerte dones y sacrificios espirituales, de renovar tu pueblo mediante el baño de la regeneración; de manera que vaya al encuentro de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» [7]. En el caso de los diáconos, «con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad» [8].

2.3. Los grados del orden sagrado

El diaconado, el presbiterado y el episcopado conservan entre sí una

relación intrínseca, como grados de la única realidad sacramental del orden sagrado, recibidos sucesivamente en modo inclusivo. A su vez, ellos se distinguen según la realidad sacramental conferida y sus correspondientes funciones en la Iglesia.

El episcopado es «la plenitud del sacramento del orden», llamado «en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los santos padres "supremo sacerdocio" o "cumbre del ministerio sagrado"» [9]. A los obispos se les confía «el ministerio de la comunidad para presidir sobre la grey en nombre de Dios como pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad» [10]. Son sucesores de los apóstoles, y miembros del colegio episcopal, al que se incorporan inmediatamente en virtud de la ordenación, conservando la comunión jerárquica con el Papa, cabeza del colegio, y con los demás miembros. Principalmente a ellos corresponden las funciones de capitalidad, tanto en la Iglesia universal como presidiendo las Iglesias locales, a las que rigen «como vicarios y legados de Cristo», y lo hacen «con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su potestad sagrada» [11]. De entre los oficios episcopales «se destaca la predicación del Evangelio. Porque los obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, es decir, herederos de la autoridad de Cristo, que predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida», y «cuando enseñan en comunión por el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica» [12]. Finalmente, como administradores de la gracia del supremo sacerdocio, ellos moderan con su autoridad la distribución sana y fructuosa de los sacramentos: «ellos regulan la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo. Ellos son los ministros originarios de la confirmación, dispensadores de las sagradas órdenes, y los moderadores de la disciplina penitencial; ellos solícitamente exhortan e instruyen a su pueblo a que participe con fe y reverencia en la liturgia y, sobre todo, en el santo sacrificio de la misa» [13].

El presbiterado ha sido instituido por Dios para que sus ministros «tuvieran el poder sagrado del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados y desempeñaran públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres» [14]. A los presbíteros se les ha confiado la función ministerial «en grado subordinado, con el fin de que, constituidos en el orden del presbiterado, fueran cooperadores del orden episcopal para el recto cumplimiento de la misión apostólica» [15]. Ellos participan «de la autoridad con la que Cristo mismo forma, santifica y rige

su Cuerpo», y por el orden sacramental recibido «quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote, de tal forma que pueden obrar *in persona Christi Capitis*» [16]. Ellos «forman, junto con su obispo, un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones» [17] y desempeñan su misión en contacto inmediato con los hombres. Más concretamente, los presbíteros «tienen como obligación principal anunciar a todos el Evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el Pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura"» [18]. Su función está centrada «en el culto eucarístico o comunión, en el cual, *in persona Christi agentes*, y proclamando su Misterio, juntan con el sacrificio de su Cabeza, Cristo, las oraciones de los fieles (cfr. 1 *Co* 11, 26), representando y aplicando en el sacrificio de la Misa, hasta la venida del Señor, el único Sacrificio del Nuevo Testamento, a saber, el de Cristo que se ofrece a sí mismo al Padre, como hostia inmaculada (cfr. *Hb* 9, 14-28)» [19]. Ello va unido al «ministerio de la reconciliación y del alivio», que ejercen «para con los fieles arrepentidos o enfermos». Como verdaderos pastores, «ellos, ejercitando, en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada y dirigida hacia la unidad y por Cristo en el Espíritu, la conducen hasta Dios Padre» [20].

Los diáconos constituyen el grado inferior de la jerarquía. A ellos se les imponen las manos «no en orden al sacerdocio, sino al ministerio», que ejercen como una *repraesentatio Christi Servi*. Compete al diaconado «la administración solemne del bautismo, el conservar y distribuir la Eucaristía, el asistir en nombre de la Iglesia y bendecir los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios» [21].

3. Ministro y sujeto

La administración del orden en sus tres grados está reservada exclusivamente al obispo: en el Nuevo Testamento sólo los apóstoles lo confieren, y, «dado que el sacramento del orden es el sacramento del ministerio apostólico, corresponde a los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, transmitir "el don espiritual" (LG 21), "la semilla apostólica" (LG 20)» (*Catecismo*, 1576), conservada a lo largo de los siglos en el ministerio ordenado.

Para la licitud de la ordenación episcopal se requiere, en la Iglesia latina, un explícito mandato pontificio (cfr. CIC, 1013); en las Iglesias orientales está reservada al Romano Pontífice, al Patriarca o al Metropolita, siendo

siempre ilícita si no existe mandato legítimo (cfr. CCEO, 745). En el caso de ordenaciones presbiterales y diaconales, se precisa que el ordenante sea el obispo propio del candidato, o haber recibido las cartas dimisorias de la autoridad competente (cfr. CIC, 1015-1016); si la ordenación tiene lugar fuera de la propia circunscripción, es necesaria la venia del obispo diocesano (cfr. CIC 1017).

Para la validez de la ordenación, en sus tres grados, es necesario que el candidato sea varón y esté bautizado. Jesucristo, en efecto, eligió como apóstoles solamente hombres, a pesar de que entre quienes le seguían se encontraban también mujeres, que en varias ocasiones demostraron una mayor fidelidad. Esta conducta del Señor es normativa para toda la vida de la Iglesia y no puede considerarse circunstancial, pues ya los apóstoles se sintieron vinculados a esta praxis e impusieron las manos solo a varones, también cuando la Iglesia estaba difundida en regiones donde la presencia de mujeres en el ministerio no hubiese suscitado perplejidad. Los padres de la Iglesia siguieron fielmente esta norma concientes de tratarse de una tradición vinculante, que fue adecuadamente recogida en decretos sinodales. La Iglesia, en consecuencia, «no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal» [22].

Una ordenación legítima y plenamente fructuosa requiere además, por parte del candidato, la vocación como realidad sobrenatural, a la vez confirmada por la invitación de la autoridad competente (la «llamada de la jerarquía»). Por otra parte, en la Iglesia latina rige la ley del celibato eclesiástico para los tres grados; ella «no es exigida, ciertamente, por la naturaleza misma del sacerdocio» [23], pero «tiene mucha conformidad con el sacerdocio», pues con ella los clérigos participan en la modalidad célibe asumida por Cristo para realizar su misión, «se unen a El más fácilmente con un corazón indiviso, se dedican más libremente en El y por El al servicio de Dios y de los hombres». Con la entrega plena de sus vidas a la misión confiada, los ordenandos «evocan el misterioso matrimonio establecido por Dios (...), por el que la Iglesia tiene a Cristo como Esposo único. Se constituyen, además en señal viva de aquel mundo futuro, presente ya por la fe y por la caridad, en que los hijos de la resurrección no tomarán maridos ni mujeres» [24]. No están obligados al celibato los diáconos permanentes ni los diáconos y presbíteros de las Iglesias orientales. Finalmente, para ser ordenados se requieren determinadas disposiciones internas y externas, la edad y ciencia debidas, el cumplimiento de los requisitos previos a la ordenación y la ausencia de impedimentos e irregularidades (cfr. CIC, 1029-1042; CCEO, 758-762). En los candidatos a la ordenación episcopal rigen condiciones particulares que aseguran su idoneidad (cfr. CIC, 378).

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1533-1600.

Lecturas recomendadas

— Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 18-29; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2, 4-6, 15-17.

— San Josemaría, Homilía *Sacerdotes para la eternidad*, en *Amar a la Iglesia*, Palabra, Madrid 1986, pp. 63-82.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Congregación para la Doctrina de la Fe, Declar. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, 14.

2 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 19.

3 *Ibidem*, 20.

4 *Ibidem*, 10.

5 Juan Pablo II, Ex. Apost. *Pastores dabo vobis*, 25-III-92, 15, 4.

6 Pontifical Romano, Ordenación episcopal, Plegaria consacratoria.

7 Rito bizantino, Plegaria de ordenación presbiteral.

8 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 29.

9 *Ibidem*, 21.

10 *Ibidem*, 20.

11 *Ibidem*, 27.

12 *Ibidem*, 25.

13 *Ibidem*, 26.

14 Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

15 *Idem*.

16 *Idem*.

17 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 28.

[18] Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.

[19] Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 28.

[20] *Idem*.

[21] *Ibidem*, 29.

[22] Juan Pablo II, Carta Apost. *Ordinatio Sacerdotalis*, 22-V-94, 2.

[23] Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16.

[24] *Ibidem*.

TEMA 26

El matrimonio

«La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (CIC, 1055 §1).

1. El designio divino sobre el matrimonio

«El mismo Dios es autor del matrimonio» [1]. La íntima comunidad conyugal entre el hombre y la mujer es sagrada, y está estructura con leyes propias establecidas por el Creador que no dependen del arbitrio humano.

La institución del matrimonio no es una ingerencia indebida en las relaciones personales íntimas entre un hombre y una mujer, sino una exigencia interior del pacto de amor conyugal: es el único lugar que hace posible que el amor entre un hombre y una mujer sea conyugal [2], es decir un amor electivo que abarca el bien de toda la persona en cuanto sexualmente diferenciada [3]. Este amor mutuo entre los esposos «se convierte en imagen del amor absoluto e indefectible con que Dios ama al hombre. Este amor es bueno, muy bueno, a los ojos del Creador (*Gn* 1, 31). Y este amor es destinado a ser fecundo y a realizarse en la obra común del cuidado de la creación. Y los bendijo Dios y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla" (*Gn* 1, 28)» (*Catecismo*, 1604).

El pecado original introdujo la ruptura de la comunión original entre el hombre y la mujer, debilitando la conciencia moral relativa a la unidad e indisolubilidad del matrimonio. La Ley antigua, conforme a la pedagogía divina, no crítica la poligamia de los patriarcas ni prohíbe el divorcio; pero «contemplando la Alianza de Dios con Israel bajo la imagen de un amor conyugal exclusivo y fiel (cfr. *Os* 1-3; *Is* 54.62, *Jr* 2-3.31; *Ez* 16, 62; 23), los profetas fueron preparando la conciencia del Pueblo elegido para una comprensión más profunda de la unidad y de la indisolubilidad del matrimonio (cfr. *Mal* 2, 13-17)» (*Catecismo*, 1611).

«Jesucristo no sólo restablece el orden original del Matrimonio querido por Dios, sino que otorga la gracia para vivirlo en su nueva dignidad de sacramento, que es el signo del amor esponsal hacia la Iglesia: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo ama a la Iglesia" (*Ef* 5, 25)» (*Compendio*, 341).

«Entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no

sea por eso mismo sacramento» (CIC, 1055 §2) [4].

El sacramento del matrimonio aumenta la gracia santificante, y confiere la gracia sacramental específica, la cual ejerce una influencia singular sobre todas las realidades de la vida conyugal [5], especialmente sobre el amor de los esposos [6]. La vocación universal a la santidad está especificada para los esposos «por el sacramento celebrado y traducida concretamente en las realidades propias de la existencia conyugal y familiar» [7]. «Los casados están llamados a santificar su matrimonio y a santificarse en esa unión; cometerían por eso un grave error, si edificaran su conducta espiritual a espaldas y al margen de su hogar. La vida familiar, las relaciones conyugales, el cuidado y la educación de los hijos, el esfuerzo por sacar económicamente adelante a la familia y por asegurarla y mejorarla, el trato con las otras personas que constituyen la comunidad social, todo eso son situaciones humanas y corrientes que los esposos cristianos deben sobrenaturalizar» [8].

2. La celebración del matrimonio

El matrimonio nace del consentimiento personal e irrevocable de los esposos (cfr. *Catecismo*, 1626). «El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio» (CIC, 1057 §2).

«La Iglesia exige ordinariamente para sus fieles *la forma eclesiástica* de la celebración del matrimonio» (*Catecismo*, 1631). Por eso, «solamente son válidos aquellos matrimonios que se contraen ante el Ordinario del lugar o el párroco, o un sacerdote o diácono delegado por uno de ellos para que asistan, y ante dos testigos, de acuerdo con las reglas establecidas» por el Código de Derecho Canónico (CIC, 1108 §1).

Varias razones concurren para explicar esta determinación: el matrimonio sacramental es un acto *litúrgico;* introduce en un *ordo* eclesial, creando derechos y deberes en la Iglesia entre los esposos y para con los hijos. Por ser el matrimonio un estado de vida en la Iglesia, es preciso que exista certeza sobre él (de ahí la obligación de tener testigos); y el carácter público del consentimiento protege el "Sí" una vez dado y ayuda a permanecer fiel a él (cfr. *Catecismo*, 1631).

3. Propiedades esenciales del matrimonio

«Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular

firmeza por razón del sacramento» (CIC, 1056). El marido y la mujer «por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (*Mt* 19, 6)... Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad» [9].

«La unidad del matrimonio aparece ampliamente confirmada por la igual dignidad personal que hay que reconocer a la mujer y el varón en el mutuo y pleno amor. *La poligamia* es contraria a esta igual dignidad de uno y otro y al amor conyugal que es único y exclusivo» (*Catecismo*, 1645).

«En su predicación, Jesús enseñó sin ambigüedad el sentido original de la unión del hombre y la mujer, tal como el Creador la quiso al comienzo: la autorización, dada por Moisés, de repudiar a su mujer era una concesión a la dureza del corazón (cfr. *Mt* 19, 8); la unión matrimonial del hombre y la mujer es indisoluble: Dios mismo la estableció: "Lo que Dios unió, que no lo separe el hombre" (*Mt* 19, 6)» (*Catecismo*, 1614). En virtud del sacramento, por el que los esposos cristianos manifiestan y participan del misterio de la unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia (*Ef* 5, 32), la indisolubilidad adquiere un sentido nuevo y más profundo acrecentando la solidez original del vínculo conyugal, de modo que «el matrimonio rato [esto es, celebrado entre bautizados] y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte» (CIC, 1141).

«El *divorcio* es una ofensa grave a la ley natural. Pretende romper el contrato, aceptado libremente por los esposos, de vivir juntos hasta la muerte. El divorcio atenta contra la Alianza de salvación de la cual el matrimonio sacramental es un signo» (*Catecismo*, 2384). «Puede ocurrir que uno de los cónyuges sea la víctima inocente del divorcio dictado en conformidad con la ley civil; entonces no contradice el precepto moral. Existe una diferencia considerable entre el cónyuge que se ha esforzado con sinceridad por ser fiel al sacramento del Matrimonio y se ve injustamente abandonado y el que, por una falta grave de su parte, destruye un matrimonio canónicamente válido» (*Catecismo*, 2386).

«Existen, sin embargo, situaciones en que la convivencia matrimonial se hace prácticamente imposible por razones muy diversas. En tales casos, la Iglesia admite *la separación* física de los esposos y el fin de la cohabitación. Los esposos no cesan de ser marido y mujer delante de Dios; ni son libres para contraer una nueva unión. En esta situación difícil, la mejor solución sería, si es posible, la reconciliación» (*Catecismo*, 1649). Si tras la separación «el divorcio civil representa la única manera posible de asegurar ciertos derechos legítimos, el cuidado de los hijos o la defensa del patrimonio, puede ser tolerado sin constituir una falta moral» (*Catecismo*,

2383).

Si tras el divorcio se contrae una nueva unión, aunque reconocida por la ley civil, «el cónyuge casado de nuevo se halla entonces en situación de adulterio público y permanente» (*Catecismo*, 2384). Los divorciados casados de nuevo, aunque sigan perteneciendo a la Iglesia, no pueden ser admitidos a la Eucaristía, porque su estado y condición de vida contradicen objetivamente esa unión de amor indisoluble entre Cristo y la Iglesia significada y actualizada en la Eucaristía. «La reconciliación en el sacramento de la penitencia — que les abriría el camino al sacramento eucarístico — puede darse únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, — como, por ejemplo, la educación de los hijos — no pueden cumplir la obligación de la separación, asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos» [10].

4. La paternidad responsable

«Por su naturaleza misma, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a educación de la prole y con ellas son coronados como su culminación. Los hijos son, ciertamente, el don más excelente del matrimonio y contribuyen mucho al bien de sus mismos padres. El mismo Dios, que dijo: "No es bueno que el hombre esté solo (*Gn* 2, 18), y que hizo desde el principio al hombre, varón y mujer" (*Mt* 19, 4), queriendo comunicarle cierta participación especial en su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer diciendo: "Creced y multiplicaos" (*Gn* 1, 28). De ahí que el cultivo verdadero del amor conyugal y todo el sistema de vida familiar que de él procede, sin dejar posponer los otros fines del matrimonio, tiende a que los esposos estén dispuestos con fortaleza de ánimo a cooperar con el amor del Creador y Salvador, que por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia cada día más» (*Catecismo*, 1652) [11]. Por ello, entre «los cónyuges que cumplen de este modo la misión que Dios les ha confiado, son dignos de mención muy especial los que de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con magnanimidad una prole más numerosa para educarla dignamente» [12].

El estereotipo de la familia presentada por la cultura dominante actual se opone a la familia numerosa, justificado por razones económicas, sociales, higiénicas, etc. Pero «el verdadero amor mutuo trasciende la comunidad de marido y mujer, y se extiende a sus frutos naturales: los

hijos. El egoísmo, por el contrario, acaba rebajando ese amor a la simple satisfacción del instinto y destruye la relación que une a padres e hijos. Difícilmente habrá quien se sienta buen hijo — verdadero hijo — de sus padres, si puede pensar que ha venido al mundo contra la voluntad de ellos: que no ha nacido de un amor limpio, sino de una imprevisión o de un error de cálculo (...), veo con claridad que los ataques a las familias numerosas provienen de la falta de fe: son producto de un ambiente social incapaz de comprender la generosidad, que pretende encubrir el egoísmo y ciertas prácticas inconfesables con motivos aparentemente altruistas» [13].

Aún con una disposición generosa hacia la paternidad, los esposos pueden encontrarse «impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse» [14]. «Si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los periodos infecundos y así regular la natalidad» [15].

Es intrínsecamente mala «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga como fin o como medio, hacer imposible la procreación» [16].

Aunque se busque retrasar un nuevo concebimiento, el valor moral del acto conyugal realizado en el periodo infecundo de la mujer es diverso del efectuado con el recurso a un medio anticonceptivo. «El acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad» [17]. Mediante el recurso a la anticoncepción se excluye el significado procreativo del acto conyugal; el uso del matrimonio en los periodos infecundos de la mujer respeta la inseparable conexión de los significados unitivos y procreativos de la sexualidad humana. En el primer caso se comete un acto positivo para impedir la procreación, eliminando del acto conyugal su potencialidad propia en orden a la procreación; en el segundo sólo se omite el uso del matrimonio en los periodos fecundos de la mujer, lo que de por sí no lesiona a ningún otro acto conyugal de su capacidad procreadora en el momento de su realización [18]. Por tanto, la paternidad responsable, tal como la enseña la

Iglesia, no comporta de ningún modo mentalidad anticonceptiva; al contrario, responde a determinada situación provocada por circunstancias concurrentes, que de suyo no se quieren, sino que se padecen, y que pueden contribuir, con la oración, a unir más a los cónyuges y a toda la familia.

5. El matrimonio y la familia

«Según el designio de Dios, el matrimonio es el fundamento de la comunidad más amplia de la familia, ya que la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, en la que encuentran su coronación» [19].

«El Creador del mundo estableció la sociedad conyugal como origen y fundamento de la sociedad humana; la familia es por ello la célula primera y vital de la sociedad» [20]. Esta específica y exclusiva dimensión pública del matrimonio y de la familia reclama su defensa y promoción por parte de la autoridad civil [21]. Las leyes que no reconocen las propiedades esenciales del matrimonio — el divorcio —, o la equiparan a otras formas de unión no matrimoniales — uniones de hecho o uniones entre personas del mismo sexo — son injustas: lesionan gravemente el fundamento de la propia sociedad que el Estado está obligado a proteger y fomentar [22].

En la Iglesia la familia es llamada Iglesia doméstica porque la específica comunión de sus miembros está llamada a ser «revelación y actuación específica de la comunión eclesial» [23]. «Los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo, y han de fomentar la vocación propia de cada uno, y con especial cuidado la vocación sagrada» [24]. «Aquí es donde se ejercita de manera privilegiada el sacerdocio bautismal del padre de familia, de la madre, de los hijos, de todos los miembros de la familia, en la recepción de los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la renuncia y el amor que se traduce en obras. El hogar es así la primera escuela de vida cristiana y escuela del más rico humanismo. Aquí se aprende la paciencia y el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y sobre todo el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de su vida» (*Catecismo*, 1657).

RAFAEL DÍAZ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1601-1666, 2331-2400.
— Concilio Vaticano II, Const. Gaudium et Spes, 47-52.

— Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 11-16.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 87-112.

— San Josemaría, Homilía *El matrimonio, vocación cristiana*, en *Es Cristo que pasa*, 22-30.

— J. Miras — J. I. Bañares, *Matrimonio y familia*, Rialp, Madrid 2006.

— J.M. Ibáñez Langlois, *Sexualidad, Amor, Santa Pureza*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2006.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 48.

2 Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 11.

3 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 49.

4 «En efecto, mediante el bautismo, el hombre y la mujer son inseridos definitivamente en la Nueva y Eterna Alianza, en la Alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. Y debido a esta inserción indestructible, la comunidad íntima de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador, es elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora» (Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 13).

5 «Los matrimonios tienen gracia de estado — la gracia del sacramento — para vivir todas las virtudes humanas y cristianas de la convivencia: la comprensión, el buen humor, la paciencia, el perdón, la delicadeza en el trato mutuo» (San Josemaría, *Conversaciones*, 108).

6 «El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad» (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 48).

7 Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 56.

8 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 23.

9 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 48.

10 Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 84. Cfr. Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, 29; Congregación para la doctrina de la

fe, *Carta sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*, 14-IX-1994; *Catecismo*, 1650.

11 «En el deber de transmitir la vida humana y de educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes (...), los esposos cristianos, confiados en la divina Providencia cultivando el espíritu de sacrificio, glorifican al Creador y tienden a la perfección en Cristo cuando con generosa, humana y cristiana responsabilidad cumplen su misión procreadora» (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 50).

12 *Idem*.

13 San Josemaría, *Conversaciones*, 94. «Los esposos deben edificar su convivencia sobre un cariño sincero y limpio, y sobre la alegría de haber traído al mundo los hijos que Dios les haya dado la posibilidad de tener, sabiendo, si hace falta, renunciar a comodidades personales y poniendo fe en la providencia divina: formar una familia numerosa, si tal fuera la voluntad de Dios, es una garantía de felicidad y de eficacia, aunque afirmen otra cosa los autores equivocados de un triste hedonismo» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 25).

14 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 51.

15 Pablo VI, Enc. *Humanae vitae*, 26-VII-1968, 16.

16 *Ibidem*, 14.

17 *Ibidem*, 12. El acto conyugal realizado con la exclusión de uno de los significados es intrínsecamente deshonesto: «un acto conyugal impuesto al cónyuge sin considerar su condición actual y sus legítimos deseos, no es un verdadero acto de amor; y prescinde por tanto de una exigencia del recto orden moral en las relaciones entre los esposos»; o «un acto de amor recíproco, que prejuzgue la disponibilidad a transmitir la vida que Dios Creador, según particulares leyes, ha puesto en él, está en contradicción con el designio constitutivo del matrimonio y con la voluntad del Autor de la vida. Usar este don divino destruyendo su significado y su finalidad, aun sólo parcialmente, es contradecir la naturaleza del hombre y de la mujer y sus más íntimas relaciones, y por lo mismo es contradecir también el plan de Dios y su voluntad» (*Ibidem*, 13).

18 Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 32; *Catecismo*, 2370. La supresión del significado procreativo conlleva la exclusión el significado unitivo del acto conyugal: «el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal» (Ex. ap. *Familiaris consortio*, 32).

19 *Ibidem*, 14.

20 *Ibidem*, 42.

21 «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado» (ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 10-XII-1948, art. 16).

22 Cfr. Consejo Pontificio para la Familia, *Familia, matrimonio y uniones de hecho*, Ciudad del Vaticano 2000; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, Ciudad del Vaticano 2003.

23 Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 21.

24 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 11.

TEMA 27

La libertad, la ley y la conciencia

1. La libertad de los hijos de Dios

La libertad humana tiene varias dimensiones. La *libertad de coacción* es la que goza la persona que puede realizar externamente lo que ha decidido hacer, sin imposición o impedimentos de agentes externos; así se habla de libertad de expresión, de libertad de reunión, etc. La *libertad de elección* o *libertad psicológica* significa la ausencia de necesidad interna para elegir una cosa u otra; no se refiere ya a la posibilidad de *hacer*, sino a la de *decidir* autónomamente, sin estar sujeto a un determinismo interior. *En sentido moral*, la libertad se refiere en cambio a la capacidad de afirmar y amar el bien, que es el objeto de la voluntad libre, sin estar esclavizado por las pasiones desordenadas y por el pecado.

Dios ha querido la libertad humana para que el hombre «busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose libremente a Él, alcance la plena y bienaventurada perfección. La libertad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esa dignidad cuando, liberándose totalmente de la esclavitud de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes» [1].

La libertad de la coacción exterior, de la necesidad interior y de las pasiones desordenadas, en una palabra, la libertad humana plena posee un gran valor porque sólo ella hace posible el amor (la libre afirmación) del bien porque es bien, y por tanto el amor a Dios en cuanto bien sumo, acto con el que el hombre imita el Amor divino y alcanza el fin para el que fue creado. En este sentido se afirma que «la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre» [2].

La Sagrada Escritura considera la libertad humana desde la perspectiva de la historia de la salvación. A causa de la primera caída, la libertad que el hombre había recibido de Dios quedó sometida a la esclavitud del pecado, aunque no se corrompió por completo (cfr. *Catecismo*, 1739-1740). Por su Cruz gloriosa, anunciada y preparada por la economía del Antiguo Testamento, «Cristo obtuvo la salvación para todos los hombres. Los rescató del pecado que los tenía sometidos a esclavitud» (*Catecismo*, 1741). Sólo colaborando con la gracia que Dios da por medio de Cristo el hombre

puede gozar de la plena libertad en sentido moral: «para ser libres nos libertó Cristo» (*Ga* 5, 1; cfr. *Catecismo*, 1742).

La posibilidad de que el hombre pecara no hizo que Dios renunciase a crearlo libre. Las autoridades humanas deben respetar la libertad y no ponerle más límites que los exigidos por las leyes justas. Pero a la vez conviene no olvidar que no basta que las decisiones sean libres para que sean buenas, y que sólo a la luz del grandísimo valor de la libre afirmación del bien por parte del hombre se entiende la exigencia ética de respetar también su libertad falible.

2. La ley moral natural

El concepto de ley es análogo. La ley natural, la Nueva Ley o Ley de Cristo, las leyes humanas políticas y eclesiásticas son leyes morales en un sentido muy distinto, aunque todas ellas tienen algo en común.

Se llama ley eterna al plan de la Sabiduría divina para conducir toda la creación a su fin [3]; por lo que se refiere al género humano, se corresponde al eterno designio salvífico de Dios, por el que nos ha elegido en Cristo «para ser santos e inmaculados en su presencia», «eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo» (*Ef* 1, 4-5).

Dios conduce cada criatura a su fin de acuerdo con su naturaleza. Concretamente, «Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no “desde fuera”, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino “desde dentro”, mediante la razón que, conociendo con su luz natural la ley eterna de Dios, es capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación» [4].

La ley moral natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional [5]. Es «la misma ley eterna ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina al acto y al fin que les conviene» [6]. Es, por tanto, una ley divina (divino-natural). Consiste en la misma luz de la razón que permite al hombre discernir el bien y el mal, y que tiene fuerza de ley en cuanto voz e intérprete de la más alta razón de Dios, de la que nuestro espíritu participa y a la que nuestra libertad se adhiere [7]. Se la llama *natural* porque consiste en la luz de la razón que todo hombre tiene por naturaleza.

La ley moral natural es un primer paso en la comunicación a todo el género humano del designio salvífico divino, cuyo completo conocimiento sólo se hace posible por la Revelación. La ley natural «tiene por raíz la aspiración y la sumisión a Dios, fuente y juez de todo bien, así como el sentido del prójimo como igual a sí mismo» (*Catecismo*, 1955).

- *Propiedades*. La ley moral natural es *universal* porque se extiende a toda persona humana, de todas las épocas (cfr. *Catecismo*, 1956). «Es

inmutable y permanente a través de las variaciones de la historia; subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso. Las normas que la expresan permanecen substancialmente valederas» (*Catecismo*, 1958) [8]. Es *obligatoria* ya que, para tender hacia Dios, el hombre debe hacer libremente el bien y evitar el mal; y para esto debe poder distinguir el bien del mal, lo cual sucede ante todo gracias a la luz de la razón natural [9]. La observancia de la ley moral natural puede ser algunas veces difícil, pero jamás es imposible [10].

- *Conocimiento de la ley natural*. Los preceptos de la ley natural pueden ser conocidos por todos mediante la razón. Sin embargo, de hecho no todos sus preceptos son percibidos por todos de una manera clara e inmediata (cfr. *Catecismo*, 1960). Su efectivo conocimiento puede estar condicionado por las disposiciones personales de cada uno, por el ambiente social y cultural, por la educación recibida, etc. Puesto que en la situación actual las secuelas del pecado no han sido totalmente eliminadas, la gracia y la Revelación son necesarias al hombre para que las verdades morales puedan ser conocidas por «todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error» [11].

3. La ley divino-positiva

La Ley Antigua, revelada por Dios a Moisés, «es el primer estado de la Ley revelada. Sus prescripciones morales están resumidas en los Diez mandamientos» (*Catecismo*, 1962), que expresan conclusiones inmediatas de la ley moral natural. La entera economía del Antiguo Testamento está sobre todo ordenada a preparar, anunciar y significar la venida del Salvador [12].

La *Nueva Ley* o Ley Evangélica o Ley de Cristo «es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida» [13].

El elemento principal de la Ley de Cristo es la gracia del Espíritu Santo, que sana al hombre entero y se manifiesta en la fe que obra por el amor [14]. Es fundamentalmente una ley interna, que da la fuerza interior para realizar lo que enseña. En segundo lugar es también una ley escrita, que se encuentra en las enseñanzas del Señor (el Discurso de la montaña, las bienaventuranzas, etc.) y en la catequesis moral de los Apóstoles, y que pueden resumirse en el mandamiento del amor. Este segundo elemento no es de importancia secundaria, pues la gracia del Espíritu Santo, infusa en el corazón del creyente, implica necesariamente «vivir según el Espíritu» y se expresa a través de los «frutos del Espíritu», a los cuales se oponen las

«obras de la carne» (cfr. *Ga* 5, 16-26).

La Iglesia, con su Magisterio, es intérprete auténtico de la ley natural (cfr. *Catecismo*, 2036). Esta misión no se circunscribe sólo a los fieles, sino que — por mandato de Cristo: *euntes, docete omnes gentes* (*Mt* 28, 19) — abarca a todos lo hombres. De ahí la responsabilidad que incumbe a los cristianos en la enseñanza de la ley moral natural, ya que por la fe y con la ayuda del Magisterio, la conocen fácilmente y sin error.

4. Las leyes civiles

Las leyes civiles son las disposiciones normativas emanadas por las autoridades estatales (generalmente, por el órgano legislativo del Estado) con la finalidad de *promulgar*, *explicitar* o *concretar* las exigencias de la ley moral natural necesarias para hacer posible y regular adecuadamente la vida de los ciudadanos en el ámbito de la sociedad políticamente organizada [15]. Deben garantizar principalmente la paz y la seguridad, la libertad, la justicia, la tutela de los derechos fundamentales de la persona y la moralidad pública [16].

La virtud de la justicia comporta la obligación moral de cumplir las leyes civiles justas. La gravedad de esta obligación depende de la mayor o menor importancia del contenido de la ley para el bien común de la sociedad.

Son injustas las leyes que se oponen a la ley moral natural y al bien común de la sociedad. Más concretamente, son injustas las leyes:

1) que prohíben hacer algo que para los ciudadanos es moralmente obligatorio o que mandan hacer algo que no puede hacerse sin cometer una culpa moral;

2) las que lesionan positivamente o privan de la debida tutela bienes que pertenecen al bien común: la vida, la justicia, los derechos fundamentales de la persona, el matrimonio o la familia, etc.;

3) las que no son promulgadas legítimamente;

4) las que no distribuyen de modo equitativo y proporcionado entre los ciudadanos las cargas y los beneficios.

Las leyes civiles injustas no obligan en conciencia; al contrario, hay obligación moral de no cumplir sus disposiciones, sobre todo si son injustas por las razones indicadas en 1) y 2), de manifestar el propio desacuerdo y de tratar de cambiarlas en cuanto sea posible o, al menos, de reducir sus efectos negativos. A veces habrá que recurrir a la objeción de conciencia (cfr. *Catecismo*, 2242-2243) [17].

5. Las leyes eclesiásticas y los mandamientos de la Iglesia

Para salvar a los hombres también ha querido Dios que formen una sociedad [18]: la Iglesia, fundada por Jesucristo, y dotada por Él de todos los medios para cumplir su fin sobrenatural, que es la salvación de las almas. Entre esos medios está la potestad legislativa, que tienen el Romano Pontífice para la Iglesia universal y los Obispos diocesanos — y las autoridades a ellos equiparadas — para sus propias circunscripciones. La mayor parte de las leyes de ámbito universal están contenidas en el Código de Derecho Canónico. Existe un Código para los fieles de rito latino y otro para los de rito oriental.

Las leyes eclesiásticas originan una verdadera obligación moral [19] que será grave o leve según la gravedad de la materia.

Los mandamientos más generales de la Iglesia son cinco: 1º oír Misa entera los domingos y días de precepto (cfr. *Catecismo*, 2042); 2º confesar los pecados mortales al menos una vez al año, y en peligro de muerte, y si se ha de comulgar (cfr. *Catecismo*, 2042); 3º comulgar al menos una vez al año, por Pascua de Resurrección (cfr. *Catecismo*, 2042); 4º ayunar y abstenerse de comer carne los días establecidos por la Iglesia (cfr. *Catecismo*, 2043); 5º ayudar a la Iglesia en sus necesidades (cfr. *Catecismo*, 2043).

6. La libertad y la ley

Existen modos de plantear los asuntos morales que parecen suponer que las exigencias éticas contenidas en la ley moral son externas a la libertad. Libertad y ley parecen entonces realidades que se oponen y que se limitan recíprocamente: como si la libertad empezase donde acaba la ley y viceversa.

La realidad es que el comportamiento libre no procede del instinto o de una necesidad física o biológica, sino que lo regula cada persona según el conocimiento que tiene del bien y del mal: libremente realiza el bien contenido en la ley moral y libremente evita el mal conocido mediante la misma ley.

La negación del bien conocido mediante la ley moral no es la libertad, sino el pecado. Lo que se opone a la ley moral es el pecado, no la libertad. La ley ciertamente indica que es necesario corregir los deseos de realizar acciones pecaminosas que una persona puede experimentar: los deseos de venganza, de violencia, de robar, etc., pero esa indicación moral no se opone a la libertad, que mira siempre a la afirmación libre por parte de las personas de lo bueno, ni supone tampoco una coacción de la libertad, que siempre conserva la triste posibilidad de pecar. «Obrar mal no es una liberación, sino una esclavitud (...) Manifestará quizá que se ha comportado conforme a sus

preferencias, pero no logrará pronunciar la voz de la verdadera libertad: porque se ha hecho esclavo de aquello por lo que se ha decidido, y se ha decidido por lo peor, por la ausencia de Dios, y allí no hay libertad» [20].

Una cuestión distinta es que las leyes y reglamentos *humanos*, a causa de la generalidad y concisión de los términos con que se expresan, puedan no ser en algún caso particular un fiel indicador de lo que una persona determinada debe hacer. La persona bien formada sabe que en esos casos concretos ha de hacer lo que sabe con certeza que es bueno [21]. Pero no existe ningún caso en el que sea bueno realizar las acciones intrínsecamente malas prohibidas por los preceptos negativos de la ley moral natural o de la ley divino-positiva (adulterio, homicidio deliberado, etc.) [22].

7. La conciencia moral

«La conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho» (*Catecismo*, 1778). La conciencia formula «la *obligación moral* a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, *conoce*, como un bien que le es señalado *aquí y ahora*» [23].

La conciencia es «la norma próxima de la moralidad personal» [24], por eso, cuando se actúa contra ella se comete un mal moral. Este papel de norma próxima pertenece a la conciencia no porque ella sea la norma suprema [25], sino porque tiene para la persona un carácter último ineludible: «el juicio de conciencia muestra "en última instancia" la conformidad de un comportamiento respecto a la ley» [26]: cuando la persona juzga con seguridad, después de haber examinado el problema con todos los medios a su disposición, no existe una instancia ulterior, una conciencia de la conciencia, un juicio del juicio, porque de lo contrario se procedería hasta el infinito.

Se llama *conciencia recta o verdadera* a la que juzga con verdad la cualidad moral de un acto, y *conciencia errónea* a la que no alcanza la verdad, estimando como buena una acción que en realidad es mala, o viceversa. La causa del error de conciencia es la *ignorancia*, que puede ser *invencible* (e inculpable), si domina hasta tal punto a la persona que no queda ninguna posibilidad de reconocerla y alejarla, o *vencible* (y culpable), si se podría reconocer y superar, pero permanece porque la persona no quiere poner los medios para superarla [27]. La conciencia culpablemente errónea no excusa de pecado, y aun puede agravarlo.

La conciencia es *cierta*, cuando emite el juicio con la seguridad moral de

no equivocarse. Se dice que es *probable*, cuando juzga con el convencimiento de que existe una cierta probabilidad de equivocación, pero que es menor que la probabilidad de acertar. Se dice que es *dudosa*, cuando la probabilidad de equivocarse se supone igual o mayor que la de acertar. Finalmente se llama *perpleja* cuando no se atreve a juzgar, porque piensa que es pecado tanto realizar un acto como omitirlo.

En la práctica se debe seguir sólo la *conciencia cierta y verdadera* o la *conciencia cierta invenciblemente errónea*[28]. No se debe obrar con conciencia dudosa, sino que es preciso salir de la duda rezando, estudiando, preguntando, etc.

8. La formación de la conciencia

Las acciones moralmente negativas realizadas con ignorancia invencible son nocivas para quien las comete y quizá también para otros, y en todo caso pueden contribuir a un mayor obscurecimiento de la conciencia. De ahí la imperiosa necesidad de formar la conciencia (cfr. *Catecismo*, 1783).

Para formar una conciencia recta es necesario instruir la inteligencia en el conocimiento de la verdad — para lo cual el cristiano cuenta con la ayuda del Magisterio de la Iglesia —, y educar la voluntad y la afectividad mediante la práctica de las virtudes [29]. Es una tarea que dura toda la vida (cfr. *Catecismo*, 1784).

Para la formación de la conciencia son especialmente importantes la humildad, que se adquiere viviendo la sinceridad ante Dios, y la dirección espiritual [30].

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1730-1742, 1776-1794 y 1950-1974.
— Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 28-64.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La libertad, don de Dios*, en *Amigos de Dios*, 23-38.

— J. Ratzinger, *Conciencia y verdad*, en Id., *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 95-115.

— E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 269-289, 316-332, 348-363, 399-409 y 430-434.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 17. Cfr. *Catecismo*, 1731.

2 *Ibidem*.

3 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, c.; Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, 3.

4 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 43.

5 Cfr. *ibidem*; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

6 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 44.

7 Cfr. *ibidem*.

8 «La aplicación de la ley natural varía mucho; puede exigir una reflexión adaptada a la multiplicidad de las condiciones de vida según los lugares, las épocas y las circunstancias. Sin embargo, en la diversidad de culturas, la ley natural permanece como una norma que une entre sí a los hombres y les impone, por encima de las diferencias inevitables, principios comunes» (*Catecismo*, 1957).

9 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 42.

10 Cfr. *ibidem*, 102.

11 PÍo XII, Enc. *Humani generis*: DS 3876. Cfr. *Catecismo*, 1960.

12 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Dei verbum*, 15.

13 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 24. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, c. y ad 2.

14 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.

15 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2; *Catecismo*, 1959.

16 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 71.

17 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 72-74.

18 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 9.

19 Cfr. Concilio de Trento, *Cánones sobre el sacramento del Bautismo*, 8: DS 1621.

20 San Josemaría, Homilía *La libertad, don de Dios*, en *Amigos de Dios*, 37.

21 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 6 y II-II, q. 120.

22 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 76, 80, 81, 82.

23 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 59.

24 *Ibidem*., 60.

25 Cfr. *ibidem*., 60.

26 *Ibidem*., 59.

27 Cfr. *ibidem*., 62; Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 16.

28 La conciencia cierta invenciblemente errónea es regla moral no de modo absoluto: obliga sólo mientras permanece el error. Y lo hace no por lo que es en sí misma: el poder obligatorio de la conciencia deriva de la verdad, por lo que la conciencia errónea puede obligar sólo en la medida en que subjetiva e invenciblemente se la considera verdadera. En materias muy importantes (homicidio deliberado, etc.) es muy difícil el error de conciencia inculpable.

29 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 64.

30 «La tarea de dirección espiritual hay que orientarla no dedicándose a fabricar criaturas que carecen de juicio propio, y que se limitan a ejecutar materialmente lo que otro les dice; por el contrario, la dirección espiritual debe tender a formar personas de criterio. Y el criterio supone madurez, firmeza de convicciones, conocimiento suficiente de la doctrina, delicadeza de espíritu, educación de la voluntad» (San Josemaría, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 93).

TEMA 28

La moralidad de los actos humanos

1. Moralidad de los actos humanos

«Los actos humanos, es decir, libremente realizados tras un juicio de conciencia, son calificables moralmente: son buenos o malos» (*Catecismo*, 1749). «El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están conformes con el verdadero bien del hombre y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último, es decir, Dios mismo» [1]. «La moralidad de los actos humanos depende:

— del objeto elegido;
— del fin que se busca o la intención;
— de las circunstancias de la acción.

El objeto, la intención y las circunstancias son las "fuentes" o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos» (*Catecismo*, 1750).

2. El objeto moral

El objeto moral «es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto de querer de la persona que actúa» [2]. El valor moral de los actos humanos (el que sean buenos o malos) depende ante todo de la conformidad del objeto o del acto querido con el bien de la persona, según el juicio de la recta razón [3]. Sólo si el acto humano es bueno por su objeto, es "ordenable" al fin último [4].

Hay actos que son *intrínsecamente malos* porque son malos «siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias» [5].

El *proporcionalismo* y el *consecuencialismo* son teorías erróneas sobre la noción y la formación del objeto moral de una acción, según las cuales hay que determinarlo en base a la "proporción" entre los bienes y males que se persiguen, o a las "consecuencias" que pueden derivarse [6].

3. La intención

En el obrar humano «el fin es el término primero de la intención y designa el objetivo buscado en una acción. La intención es un movimiento de la voluntad hacia un fin; mira al término del obrar» (*Catecismo*, 1752) [7]. Un acto que, por su objeto, es "ordenable" a Dios, «alcanza su perfección última y decisiva cuando la voluntad lo ordena efectivamente a Dios» [8]. La

intención del sujeto que actúa «es un elemento esencial en la calificación moral de la acción» (*Catecismo*, 1752).

La intención «no se limita a la dirección de cada una de nuestras acciones tomadas aisladamente, sino que puede también ordenar varias acciones hacia un mismo objetivo; puede orientar toda la vida hacia el fin último» (*Catecismo*, 1752) [9]. «Una misma acción puede estar, pues, inspirada por varias intenciones» (*ibidem*).

«Una intención buena no hace ni bueno ni justo un comportamiento en sí mismo desordenado. El fin no justifica los medios» (*Catecismo*, 1753) [10]. «Por el contrario, una intención mala sobreañadida (como la vanagloria) convierte en malo un acto que, de suyo, puede ser bueno (como la limosna; cfr. *Mt* 6, 2-4)» (*Catecismo*, 1753).

4. Las circunstancias

Las *circunstancias* «son los elementos secundarios de un acto moral. Contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia moral de los actos humanos (por ejemplo, la cantidad de dinero robado). Pueden también atenuar o aumentar la responsabilidad del que obra (como actuar por miedo a la muerte)» (*Catecismo*, 1754). Las circunstancias «no pueden hacer ni buena ni justa una acción que de suyo es mala» (*ibidem*).

«El acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias» (*Catecismo*, 1755) [11].

5. Las acciones indirectamente voluntarias

«Una acción puede ser indirectamente voluntaria cuando resulta de una negligencia respecto a lo que se habría debido conocer o hacer» (*Catecismo*, 1736) [12].

«Un efecto puede ser tolerado sin ser querido por el que actúa, por ejemplo, el agotamiento de una madre a la cabecera de su hijo enfermo. El efecto malo no es imputable si no ha sido querido ni como fin ni como medio de la acción, como la muerte acontecida al auxiliar a una persona en peligro. Para que el efecto malo sea imputable, es preciso que sea previsible y que el que actúa tenga la posibilidad de evitarlo, por ejemplo, en el caso de un homicidio cometido por un conductor en estado de embriaguez» (*Catecismo*, 1737).

También se dice que un efecto ha sido realizado con “voluntad indirecta” cuando no se deseaba ni como fin ni como medio para otra cosa, pero se sabe que acompaña de modo necesario a aquello que se quiere realizar [13]. Esto tiene importancia en la vida moral, porque sucede a veces que hay

acciones que tienen dos efectos, uno bueno y otro malo, y puede ser lícito realizarlas para obtener el efecto bueno (querido directamente), aunque no se pueda evitar el malo (que, por tanto, se quiere sólo indirectamente). Se trata a veces de situaciones muy delicadas, en las que lo prudente es pedir consejo a quien puede darlo.

Un acto es voluntario (y, por tanto, imputable) *in causa* cuando no se elige por sí mismo, pero se sigue frecuentemente (*in multis*) de una conducta directamente querida. Por ejemplo, quien no guarda convenientemente la vista ante imágenes obscenas es responsable (porque lo ha querido *in causa*) del desorden (no directamente elegido) de su imaginación; y quien lucha por vivir la presencia de Dios quiere *in causa* los actos de amor que realiza sin, aparentemente, proponérselo.

6. La responsabilidad

«La libertad hace al hombre *responsable* de sus actos en la medida en que éstos son voluntarios» (*Catecismo*, 1734). El ejercicio de la libertad comporta siempre una responsabilidad ante Dios: en todo acto libre de alguna manera aceptamos o rechazamos la voluntad de Dios. «El progreso en la virtud, el conocimiento del bien, y la *ascesis* acrecientan el dominio de la voluntad sobre los propios actos» (*Catecismo*, 1734).

«La *imputabilidad* y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, las afecciones desordenadas y otros factores psíquicos o sociales» (*Catecismo*, 1735).

7. El mérito

«El término "mérito" designa en general la *retribución debida* por parte de una comunidad o una sociedad a la acción de uno de sus miembros, considerada como obra buena u obra mala, digna de recompensa o de sanción. El mérito corresponde a la virtud de la justicia conforme al principio de igualdad que la rige» (*Catecismo*, 2006) [14].

El hombre no tiene, por sí mismo, mérito ante Dios, por sus buenas obras (cfr. *Catecismo*, 2007). Sin embargo, «la adopción filial, haciéndonos partícipes por la gracia de la naturaleza divina, puede conferirnos, según la justicia gratuita de Dios, *un verdadero mérito*. Se trata de un derecho por gracia, el pleno derecho del amor, que nos hace "coherederos" de Cristo y dignos de obtener la herencia prometida de la vida eterna» (*Catecismo*, 2009) [15].

«El mérito del hombre ante Dios en la vida cristiana proviene de que

Dios ha dispuesto libremente asociar al hombre a la obra de su gracia» (*Catecismo*, 2008) [16].

FRANCISCO DÍAZ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1749-1761.
— Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 71-83.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía El respeto cristiano a la persona y a su libertad, en *Es Cristo que pasa*, 67-72.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 72. «La pregunta inicial del diálogo del joven con Jesús: "¿Qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?" (*Mt* 19, 16) evidencia inmediatamente el vínculo esencial entre el valor moral de un acto y el fin último del hombre (...). La respuesta de Jesús remitiendo a los Mandamientos manifiesta también que el camino hacia el fin está marcado por el respeto de las leyes divinas, las cuales tutelan el bien humano. Sólo el acto conforme al bien puede ser camino que conduce a la vida» (*ibidem*).

2 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 78. Cfr. *Catecismo*, 1751. Para saber cuál es el objeto moral de un acto, «hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad (...). Así pues, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo» (*ibidem*). No se debe confundir el "objeto físico" con el "objeto moral" de la acción (una misma acción física puede ser objeto de actos morales diversos; p. ej. cortar con un bisturí, puede ser una operación quirúrgica, o puede ser un homicidio).

3 «La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada» (Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 78).

4 Cfr. *ibidem*, 78 y 79.

5 *Ibidem*, 80; cfr. *Catecismo*, 1756. El Concilio Vaticano II señala varios ejemplos: *atentados a la vida humana*, como «los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario»; *atentados a la integridad de la persona humana*, como «las mutilaciones, las

torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica»; *ofensas a la dignidad humana* como «las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables». «Todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador» (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 27).

Pablo VI, refiriéndose a las prácticas contraceptivas, enseñó que nunca es lícito «hacer objeto de un acto positivo de la voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social» (Pablo VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, 14).

6 Estas teorías no afirman que «se puede hacer un mal para obtener un bien», sino que no se puede decir que haya comportamientos que son siempre malos, porque depende en cada caso de la "proporción" entre bienes y males, o de las "consecuencias" (cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 75).

Por ejemplo, un proporcionalista no sostendría que "se puede hacer una estafa por un fin bueno", sino que examinaría si lo que se hace es o no es una estafa (si lo "objetivamente elegido" es una estafa o no) teniendo en cuenta todas las circunstancias, y la intención. Al final podría decir que no es una estafa lo que en realidad sí que lo es, y podría justificar esa acción (o cualquier otra).

7 El objeto moral se refiere a *lo que* la voluntad quiere con el acto concreto (por ejemplo: matar a una persona, dar una limosna), mientras que la intención se refiere al *por qué* lo quiere (por ejemplo: para cobrar una herencia, para quedar bien delante de otros o para ayudar a un pobre).

8 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 78.

9 Por ejemplo, un servicio que se hace a alguien tiene por fin ayudar al prójimo, pero puede estar inspirado al mismo tiempo por el amor de Dios como fin último de todas nuestras acciones, o se puede hacer por interés propio o para satisfacer la vanidad (cfr. *Catecismo*, 1752).

10 «Sucede frecuentemente que el hombre actúa con buena intención, pero sin provecho espiritual porque le falta la buena voluntad. Por ejemplo, uno roba para ayudar a los pobres: en este caso, si bien la intención es buena, falta la rectitud de la voluntad porque las obras son malas. En conclusión, la buena intención no autoriza a hacer ninguna obra mala. "Algunos dicen: hagamos el mal para que venga el bien. Estos bien merecen la propia condena" (*Rm* 3, 8)» (Santo Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis*: *Opuscula theologica*, II, n. 1168).

11 Es decir, para que un acto libre se ordene al verdadero fin último, se requiere:

a) que sea, en sí mismo, ordenable al fin: es la bondad objetiva, o por el *objeto*, del acto moral

b) que sea ordenable al fin en las *circunstancias* de lugar, tiempo, etc., en que se realiza.

c) que la voluntad del sujeto efectivamente lo ordene al verdadero último fin: es la bondad subjetiva, o por la *intención*.

12 «Por ejemplo, un accidente provocado por la ignorancia del código de la circulación» (*Catecismo*, 1736). Al ignorar — se entiende que voluntariamente, culpablemente — normas elementales del código circulación, se puede decir que se quieren de modo indirecto las consecuencias de esa ignorancia.

13 Por ejemplo, el que toma una pastilla para curarse el catarro, sabiendo que le dará algo de sueño, lo que quiere directamente es curar el catarro, e indirectamente el sueño. Propiamente hablando, los efectos indirectos de una acción no se "quieren", sino que se toleran o permiten en cuanto inevitablemente unidos a lo que se necesita hacer.

14 La *culpa* es, en consecuencia, la responsabilidad que contraemos ante Dios al pecar, haciéndonos merecedores de castigo.

15 Cfr. Concilio de Trento: DS 1546.

16 Cuando el cristiano obra bien, «la acción paternal de Dios es lo primero, en cuanto que Él impulsa, y el libre obrar del hombre es lo segundo en cuanto que éste colabora, de suerte que los méritos de las obras buenas deben atribuirse a la gracia de Dios en primer lugar, y al fiel cristiano, seguidamente» (*ibidem*).

TEMA 29

La gracia y las virtudes

1. La gracia

Dios ha llamado al hombre a participar de la vida de la Santísima Trinidad. «Esta vocación a la vida eterna es *sobrenatural*» (*Catecismo*, 1998) [1]. Para conducirnos a este fin último sobrenatural, nos concede ya en esta tierra un inicio de esa participación que será plena en el cielo. Este don es la gracia santificante, que consiste en una «incoación de la gloria» [2]. Por tanto, la *gracia santificante*:

— «es el don gratuito que Dios nos hace de su vida, infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma, para sanarla del pecado y santificarla» (*Catecismo*, 1999);

— «es una *participación en la vida de Dios*» (*Catecismo*, 1997; cfr. 2 *P* 1, 4), que nos diviniza (cfr. *Catecismo*, 1999);

— es, por tanto, una *nueva vida*, sobrenatural; como un nuevo nacimiento por el que somos constituidos en hijos de Dios por adopción, partícipes de la filiación natural del Hijo: «hijos en el Hijo» [3];

— nos introduce así en la intimidad de la vida trinitaria. Como hijos adoptivos, podemos llamar «Padre» a Dios, en unión con el Hijo único (cfr. *Catecismo*, 1997);

— es «gracia de Cristo», porque en la situación presente — es decir, después del pecado y de la Redención obrada por Jesucristo — la gracia nos llega como participación de la gracia de Cristo (*Catecismo*, 1997): «De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia» (*Jn* 1, 16). La gracia nos configura con Cristo (cfr. *Rm* 8, 29);

— es «gracia del Espíritu Santo», porque es infundida en el alma por el Espíritu Santo [4].

La gracia santificante se llama también *gracia habitual* porque es una disposición estable que perfecciona al alma por la infusión de virtudes, para hacerla capaz de vivir con Dios, de obrar por su amor (cfr. *Catecismo*, 2000) [5].

2. La justificación

La primera obra de la gracia en nosotros es la justificación (cfr. *Catecismo*, 1989). Se llama justificación al paso del estado de pecado al estado gracia (o "de justicia", porque la gracia nos hace "justos") [6]. Ésta tiene lugar en el

Bautismo, y cada vez que Dios perdona los pecados mortales e infunde la gracia santificante (ordinariamente en el sacramento de la penitencia) [7]. La justificación «es la obra más excelente del amor de Dios» (*Catecismo*, 1994; cfr. *Ef* 2, 4-5).

3. La santificación

Dios no niega a nadie su gracia, porque quiere que todos los hombres se salven (1 *Tm* 2, 4): todos están llamados a la santidad (cfr. *Mt* 5, 48) [8]. La gracia «es en nosotros la fuente de la obra de santificación» (*Catecismo*, 1999); sana y eleva nuestra naturaleza haciéndonos capaces de obrar como hijos de Dios [9], y de reproducir la imagen de Cristo (cfr. *Rm* 8, 29): es decir, de ser, cada uno, *alter Christus*, otro Cristo. Esta semejanza con Cristo se manifiesta en las virtudes.

La santificación es el progreso en santidad; consiste en la unión cada vez más íntima con Dios (cfr. *Catecismo*, 2014), hasta llegar a ser no sólo otro Cristo sino *ipse Christus*, el mismo Cristo [10]: es decir, una sola cosa con Cristo, como miembro suyo (cfr. 1 *Co* 12, 27). Para crecer en santidad es necesario cooperar libremente con la gracia, y esto requiere esfuerzo, lucha, a causa del desorden introducido por el pecado (el *fomes peccati*). «No hay santidad sin renuncia y sin combate espiritual» (*Catecismo*, 2015) [11].

En consecuencia, para vencer en la lucha ascética, ante todo hay que pedir a Dios la gracia mediante la oración y la mortificación — «la oración de los sentidos» [12] — y recibirla en los sacramentos [13].

La unión con Cristo sólo será definitiva en el Cielo. Hay que pedir a Dios la gracia de la perseverancia final: es decir, el don de morir en gracia de Dios (cfr. *Catecismo*, 2016 y 2849).

4. Las virtudes teologales

La virtud, en general, «es una disposición habitual y firme a hacer el bien» (*Catecismo*, 1803) [14]. «Las *virtudes teologales* se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad» (*Catecismo*, 1812). «Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos de Dios» (*Catecismo*, 1813) [15]. Las virtudes teologales son tres: fe, esperanza y caridad (cfr. 1 *Co* 13, 13).

La fe «es la virtud teologal por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha dicho y revelado, y que la Santa Iglesia nos propone» (*Catecismo*, 1814). Por la fe «el hombre se entrega entera y libremente a Dios» [16], y se esfuerza por conocer y hacer la voluntad de Dios: «El justo vive de la fe»

(*Rm* 1, 17) [17].

— «El discípulo de Cristo no debe sólo guardar la fe y vivir de ella, sino también profesarla, testimoniarla con firmeza y difundirla» (*Catecismo*, 1816; cfr. *Mt* 10, 32-33).

La esperanza «es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 1817) [18].

La caridad «es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios» (*Catecismo*, 1822). Este es el *mandamiento nuevo* de Jesucristo: «que os améis unos a otros como yo os he amado» (*Jn* 15, 12) [19].

5. Las virtudes humanas

«Las *virtudes humanas* son actitudes firmes, disposiciones estables, perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe. Proporcionan facilidad, dominio y gozo para llevar una vida moralmente buena» (*Catecismo*, 1804). Éstas «se adquieren mediante las fuerzas humanas; son los frutos y los gérmenes de los actos moralmente buenos» (*Catecismo*, 1804) [20].

Entre las virtudes humanas hay cuatro llamadas *cardinales* porque todas las demás se agrupan en torno a ellas. Son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza (cfr. *Catecismo*, 1805).

— La *prudencia* «es la virtud que dispone la razón práctica a discernir en toda circunstancia nuestro verdadero bien y a elegir los medios rectos para realizarlo» (*Catecismo*, 1806). Es la «regla recta de la acción» [21].

— La *justicia* «es la virtud moral que consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido» (*Catecismo* 1807) [22].

— La *fortaleza* «es la virtud moral que asegura en las dificultades la firmeza y la constancia en la búsqueda del bien. Reafirma la resolución de resistir a las tentaciones y de superar los obstáculos en la vida moral. La virtud de la fortaleza hace capaz de vencer el temor, incluso a la muerte, y de hacer frente a las pruebas y a las persecuciones. Capacita para ir hasta la renuncia y el sacrificio de la propia vida por defender una causa justa» (*Catecismo*, 1808) [23].

— La *templanza* «es la virtud moral que modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados. Asegura el

dominio de la voluntad sobre los instintos» (*Catecismo*, 1809). La persona templada orienta hacia el bien sus apetitos sensibles, y no se deja arrastrar por las pasiones (cfr. *Sir* 18, 30). En el Nuevo Testamento es llamada "moderación " o "sobriedad" (cfr. *Catecismo*, 1809).

Con respecto a las virtudes morales, se afirma que *in medio virtus*. Esto significa que la virtud moral consiste en un medio entre un defecto y un exceso [24]. *In medio virtus* no es una llamada a la mediocridad. La virtud no es el término medio entre dos o más vicios, sino la rectitud de la voluntad que — como una cumbre — se opone a todos los abismos que son los vicios [25].

6. Las virtudes y la gracia. Las virtudes cristianas

Las heridas dejadas por el pecado original en la naturaleza humana dificultan la adquisición y el ejercicio de las virtudes humanas (cfr. *Catecismo*, 1811) [26]. Para adquirirlas y practicarlas, el cristiano cuenta con la gracia de Dios que sana la naturaleza humana.

La gracia, además, al elevar la naturaleza humana a participar de la naturaleza divina, eleva esas virtudes al plano sobrenatural (cfr. *Catecismo*, 1810), llevando a la persona humana a actuar según la recta razón iluminada por la fe: en una palabra, a imitar a Cristo. De este modo, las virtudes humanas llegan a ser *virtudes cristianas*[27].

7. Los dones y frutos del Espíritu Santo

«La vida moral de los cristianos está sostenida por los *dones del Espíritu Santo*. Estos son disposiciones permanentes que hacen al hombre dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 1830) [28]. Los dones del Espíritu Santo son (cfr. *Catecismo*, 1831):

1º don de sabiduría: para comprender y juzgar con acierto acerca de los designios divinos;

2º don de entendimiento: para la penetración en la verdad sobre Dios;

3º don de consejo: para juzgar y secundar en las acciones singulares los designios divinos;

4º don de fortaleza: para acometer las dificultades en la vida cristiana;

5º don de ciencia: para conocer la ordenación de las cosas creadas a Dios;

6º don de piedad: para comportarnos como hijos de Dios y como hermanos de nuestros hermanos los hombres, siendo otros Cristos;

7º don de temor de Dios: para rechazar todo lo que pueda ofender a Dios, como un hijo rechaza, por amor, lo que puede ofender a su padre.

Los frutos del Espíritu Santo «son perfecciones que forma en nosotros el Espíritu Santo como primicias de la gloria eterna» (*Catecismo*, 1832). Son actos que la acción del Espíritu Santo produce habitualmente en el alma. La tradición de la Iglesia enumera doce: «caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia, castidad» (*Ga* 5, 22-23).

8. Influencia de las pasiones en la vida moral

Por la unión sustancial del alma y del cuerpo, nuestra vida espiritual — el conocimiento intelectual y el libre querer de la voluntad — se encuentra bajo el influjo (para bien o para mal) de la sensibilidad. Este influjo se manifiesta en las *pasiones* que son «impulsos de la sensibilidad que inclinan a obrar o a no obrar en razón de lo que es sentido o imaginado como bueno o como malo» (*Catecismo*, 1763). Las pasiones son movimientos del *apetito sensible* (irascible y concupiscible). Se pueden llamar también, en sentido amplio, "sentimientos" o "emociones" [29].

Son pasiones, por ejemplo, el amor, la ira, el temor, etc. «La más fundamental es *el amor* despertado por la atracción del bien. El amor causa el deseo del bien ausente y la esperanza de obtenerlo. Este movimiento culmina en el placer y el gozo del bien poseído. La aprehensión del mal causa el odio, la aversión y el temor ante el mal que puede sobrevenir. Este movimiento culmina en la tristeza a causa del mal presente o en la ira que se opone a él» (*Catecismo*, 1765).

Las pasiones influyen mucho en la vida moral. «En sí mismas, no son buenas ni malas» (*Catecismo*, 1767). «Son moralmente buenas cuando contribuyen a una acción buena, y malas en el caso contrario» (*Catecismo*, 1768) [30]. Pertenece a la perfección humana el que las pasiones estén reguladas por la razón y dominadas por la voluntad [31]. Después del pecado original, las pasiones no se encuentran sometidas al imperio de la razón, y con frecuencia inclinan a realizar lo que no es bueno [32]. Para encauzarlas habitualmente al bien se necesita la ayuda de la gracia, que sana las heridas del pecado, y la lucha ascética.

La voluntad, si es buena, utiliza las pasiones ordenándolas al bien [33]. En cambio, la mala voluntad, que sigue al egoísmo, sucumbe a las pasiones desordenadas o las usa para el mal (cfr. *Catecismo*, 1768).

PAUL O'CALLAGHAN

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1762-1770, 1803-1832 y 1987-2005.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Virtudes humanas*, en *Amigos de Dios*, 73-92.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Esta vocación «depende enteramente de la iniciativa gratuita de Dios, porque sólo Él puede revelarse y darse a sí mismo. Sobrepasa las capacidades de la inteligencia y las fuerzas de la voluntad humana, como las de toda creatura (cfr. 1 *Co* 2, 7-9)» (*Catecismo*, 1998).

2 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

3 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 22. Cfr. *Rm* 8, 14-17; *Ga* 4, 5-6; 1 *Jn* 3, 1.

4 Todo don creado procede del Don increado, que es el Espíritu Santo. «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rm* 5, 5. Cfr. *Ga* 4, 6).

5 Se debe distinguir entre la *gracia habitual* y las *gracias actuales*, «que designan las intervenciones divinas que están en el origen de la conversión o en el curso de la obra de la santificación» (cfr. *ibidem*).

6 «La justificación entraña el perdón de los pecados, la santificación y la renovación del hombre interior» (Concilio de Trento: DS 1528).

7 En los adultos, este paso es fruto de la moción de Dios (gracia actual) y de la libertad del hombre. «Movido por la gracia actual, el hombre se vuelve a Dios y se aparta del pecado, acogiendo así el perdón y la justicia de lo alto [la gracia santificante]» (*Catecismo*, 1989).

8 Esta verdad ha querido recordarla el Señor, con especial fuerza y novedad, por medio de las enseñanzas de san Josemaría, desde el 2 de octubre de 1928. La Iglesia la ha proclamado en el Concilio Vaticano II (1962-65): «Todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 40).

9 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 12, c.

10 Cfr. San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 104.

11 Pero la gracia «no se opone de ninguna manera a nuestra libertad cuando ésta corresponde al sentido de la verdad y del bien que Dios ha puesto en el corazón del hombre» (*Catecismo*, 1742). Al contrario, «la gracia responde a las aspiraciones profundas de la libertad humana, y la perfecciona» (*Catecismo*, 2022).

En el estado actual de la naturaleza humana, herida por el pecado, la gracia es necesaria para vivir siempre de acuerdo con la ley moral natural.

12 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 9.

13 Para alcanzar la gracia de Dios contamos con la intercesión de nuestra Madre María Santísima, Medianera de todas las gracias, y también con la de San José, los Ángeles y los Santos.

14 Los vicios son, por el contrario, hábitos morales que siguen a las obras malas, e inclinan a repetirlas y a empeorar.

15 De modo análogo a como el alma humana obra a través de sus potencias (entendimiento y voluntad), el cristiano en gracia de Dios obra a través de las virtudes teologales, que son como las potencias de la "nueva naturaleza" elevada por la gracia.

16 Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 5.

17 La fe se manifiesta en obras: la fe viva «actúa por la caridad» (*Ga* 5, 6), mientras que «la fe sin obras está muerta» (*St* 2, 26), aunque el don de la fe permanece en el que no ha pecado directamente contra ella (Cfr. Concilio de Trento: DS 1545).

18 Cfr. *Hb* 10, 23; *Tt* 3, 6-7. «La virtud de la esperanza corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo hombre» (*Catecismo*, 1818): lo purifica y lo eleva; protege del desaliento; dilata el corazón en la espera de la bienaventuranza eterna; preserva del egoísmo y conduce a la alegría (cfr. *ibidem*).

Debemos esperar la gloria del cielo prometida por Dios a los que le aman (cfr. *Rm* 8, 28-30) y hacen su voluntad (cfr. *Mt* 7, 21), seguros de que con la gracia de Dios podemos «perseverar hasta el fin» (cfr. *Mt* 10, 22) (cfr. *Catecismo*, 1821).

19 — La caridad es superior a todas las virtudes (cfr. 1 *Co* 13, 13). «Si no tengo caridad, nada soy… nada me sirve» (1 *Co* 13, 1-3).

— «El ejercicio de todas las virtudes está animado e inspirado por la caridad» (*Catecismo*, 1827). Es la *forma de todas las virtudes*: las “informa” o “vivifica”, porque las orienta al amor de Dios; sin la caridad, las demás virtudes están *muertas*.

— La caridad purifica nuestra facultad humana de amar y la eleva a la perfección sobrenatural del amor divino (cfr. *Catecismo*, 1827). Hay un orden en la caridad. La caridad se manifiesta también en la corrección fraterna (cfr. *Catecismo*, 1829).

20 Como se explicará en el apartado siguiente, el cristiano desarrolla estas virtudes con la ayuda de la gracia de Dios que, al sanar la naturaleza, da fuerza

para practicarlas, y las ordena a un fin más alto.

21 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, c. Lleva a juzgar rectamente sobre el modo de obrar: no retrae de la acción. «No se confunde ni con la timidez o el temor, ni con la doblez o la disimulación. Es llamada "auriga virtutum": conduce las otras virtudes indicándoles regla y medida. Gracias a esta virtud aplicamos sin error los principios morales a los casos particulares y superamos las dudas sobre el bien que debemos hacer y el mal que debemos evitar» (*Catecismo*, 1806).

22 El hombre no puede dar a Dios lo que le debe o lo justo en sentido estricto. Por eso, la justicia para con Dios se llama más propiamente "virtud de la religión", «puesto que a Dios le basta con que cumplamos a medida de nuestras posibilidades» (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 3).

23 «En el mundo tendréis tribulación . Pero confiad: Yo he vencido al mundo» (*Jn* 16, 33).

24 Por ejemplo, la laboriosidad consiste en trabajar todo lo que se debe, que es un medio entre un menos y un más. Se opone a la laboriosidad trabajar menos de lo debido, perder el tiempo, etc. Y también se opone trabajar sin medida, sin respetar todo lo demás que también se debe hacer (deberes de piedad, de caridad, etc.).

25 El principio *in medio virtus* es válido sólo para las virtudes morales, las cuales tienen por objeto los medios para alcanzar el fin, y en los medios hay siempre una medida. En cambio no es válido en el caso de las virtudes teologales, que estudiamos en el apartado anterior. Estas virtudes (fe, esperanza y caridad) tienen directamente a Dios por objeto. Por eso, no cabe un exceso: no es posible "creer demasiado" o "esperar demasiado en Dios" o "amarle en exceso".

26 La naturaleza humana está herida por el pecado. Por esto tiene inclinaciones que no son naturales, sino consecuencia del pecado. Del mismo modo que no es natural cojear, sino consecuencia de una enfermedad, y no sería natural aunque todo el mundo cojeara, tampoco son *naturales* las heridas que ha dejado el pecado original y los pecados personales en el alma: tendencia a la soberbia, a la pereza, a la sensualidad, etc. Con la ayuda de la gracia y con el esfuerzo personal estas heridas se pueden ir sanando, de modo que el hombre sea y se comporte como corresponde a su naturaleza y a su condición de hijo de Dios. Esta *salud* se consigue por medio de las virtudes. De modo semejante, la *enfermedad* se agrava por los vicios.

27 En este sentido, hay una prudencia que es virtud humana, y una prudencia sobrenatural, que es virtud infundida por Dios en el alma, junto con la gracia. Para que la virtud sobrenatural pueda producir fruto — actos buenos — necesita la correspondiente virtud humana (esto mismo sucede con las demás virtudes cardinales: la virtud sobrenatural de la justicia, requiere la virtud humana de la justicia; y lo mismo la fortaleza y la templanza). Dicho de otra

manera, la perfección cristiana — la santidad — exige y comporta la perfección humana.

28 Se puede añadir, para ayudar a comprender la función de los Dones del Espíritu Santo en la vida moral, la siguiente explicación clásica: así como la naturaleza humana tiene unas potencias (inteligencia y voluntad) que permiten realizar las operaciones de entender y querer, así la naturaleza elevada por la gracia tiene unas potencias que le permiten realizar actos sobrenaturales. Estas potencias son las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). Son como los remos de una barca, que permiten avanzar en dirección al fin sobrenatural. Sin embargo, este fin nos supera de tal modo, que no bastan las virtudes teologales para llegar a alcanzarlo. Dios concede, junto con la gracia, los dones del Espíritu Santo, que son nuevas perfecciones del alma que permiten que sea movida por el mismo Espíritu Santo. Son como la vela de una barca, que le permite avanzar con el soplo del viento. Los dones nos perfeccionan en orden a hacernos más dóciles a la acción del Espíritu Santo, que se convierte así en motor de nuestro obrar.

29 Hay que tener en cuenta que también se habla de "sentimientos" o "emociones" suprasensibles o espirituales, que no son propiamente "pasiones" porque no conllevan movimientos del apetito sensible.

30 Por ejemplo, hay una ira buena, que se indigna ante el mal, y también hay una ira mala, descontrolada o que impulsa al mal (como sucede en la venganza); hay temor bueno y hay un temor malo, que paraliza para hacer el bien; etc.

31 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, aa. 1 y 3.

32 En ocasiones pueden dominar de tal modo a la persona, que la responsabilidad moral se reduce al mínimo.

33 «La perfección moral consiste en que el hombre no sea movido al bien sólo por su voluntad, sino también por su apetito sensible según estas palabras del salmo: "Mi corazón y mi carne gritan de alegría hacia el Dios vivo" (*Ps* 84, 3)» (*Catecismo*, 1770). «Las pasiones son malas si el amor es malo, buenas si es bueno» (San Agustín, *De civitate Dei*, 14, 7).

TEMA 30

La persona y la sociedad

1. La sociabilidad humana

Dios no ha creado al hombre como un «ser solitario», sino que lo ha querido como un «ser social» (cfr. *Gn* 1, 27; 2, 18.20.23). Para la persona humana la vida social no es algo accesorio, sino que deriva de una importante dimensión inherente a su naturaleza: la sociabilidad. El ser humano puede crecer y realizar su vocación sólo en unión con los otros [1].

Esta natural sociabilidad se hace más patente a la luz de la fe, ya que existe una cierta semejanza entre la vida íntima de la Santísima Trinidad y la comunión (común unión, participación) que se debe instaurar entre los hombres; y todos han sido igualmente redimidos por Cristo y están llamados al único y mismo fin [2]. La Revelación muestra que la relacionalidad humana debe estar abierta a toda la humanidad, sin excluir a nadie; y debe caracterizarse por una plena gratuidad, ya que en el prójimo, más que un igual, se ve la imagen viva de Dios, por quien es necesario estar dispuesto a darse hasta el extremo [3].

El hombre, por tanto, «está llamado a existir "para" los demás, a convertirse en un don» [4] aunque no se limite a esto; está llamado a existir no sólo "con" los demás o "junto" a los demás, sino "para" los demás, lo que implica servir, amar. La libertad humana «se envilece cuando el hombre, cediendo a una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad» [5].

La dimensión natural y el reforzamiento sobrenatural de la sociabilidad no significan, sin embargo, que las relaciones sociales se puedan dejar a la pura espontaneidad: muchas cualidades naturales del ser humano (p. ej., el lenguaje) requieren formación y práctica para su correcta ejecución. Así sucede con la sociabilidad: es necesario un esfuerzo personal y colectivo para desarrollarla [6].

La sociabilidad no se limita a los aspectos políticos y mercantiles, son más importantes aún las relaciones basadas en los aspectos profundamente humanos: también por lo que atañe al ámbito social se debe poner en primer plano el elemento espiritual [7]. De ahí deriva que la real posibilidad de edificar una sociedad digna de las personas se encuentra en el crecimiento interior del hombre. La historia de la humanidad no se mueve por un determinismo impersonal, sino por la interacción de distintas generaciones de personas, cuyos actos libres construyen el orden social [8].

Todo ello evidencia la necesidad de conferir un relieve particular a los valores espirituales y a las relaciones desinteresadas, que nacen de la disposición a la autodonación, etc. Y eso tanto como regla de conducta personal cuanto como esquema organizativo de la sociedad.

La sociabilidad engarza con otra característica humana: la radical igualdad y las diferencias accidentales de las personas. Todos los hombres poseen una misma naturaleza y un mismo origen, han sido redimidos por Cristo y llamados a participar en la misma bienaventuranza divina: «Todos gozan por tanto de una misma dignidad» (*Catecismo*, 1934). Junto a esta igualdad existen también diferencias, que deben valorarse positivamente si no son inicuas: «Estas diferencias pertenecen al plan de Dios, que quiere que cada uno reciba de otro aquello que necesita, y que quienes disponen de "talentos" particulares comuniquen sus beneficios a los que los necesiten» (*Catecismo*, 1937).

2. La sociedad

La sociabilidad humana se ejerce mediante el establecimiento de diversas asociaciones dirigidas a alcanzar distintas finalidades: «Una sociedad es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas» (*Catecismo*, 1880).

Los objetivos humanos son múltiples, lo mismo que los tipos de nexos: amor, etnia, idioma, territorio, cultura, etc. Por eso existe un amplio mosaico de instituciones o asociaciones, que pueden estar constituidas por pocas personas como la familia, o por un número siempre mayor, a medida que se pasa de las diversas asociaciones, a las ciudades, los Estados y la Comunidad internacional.

Algunas sociedades, como la familia y la sociedad civil, corresponden más inmediatamente a la naturaleza del hombre y le son necesarias; aunque también poseen elementos culturales que desarrollan la naturaleza humana. Otras son de libre iniciativa y responden a lo que se podría calificar de "culturización" de la tendencia natural de la persona que, como tal, se ha de favorecer (cfr. *Catecismo*, 1882; *Compendio*, 151).

El estrecho nexo que existe entre la persona y la vida social explica el enorme influjo de la sociedad en el desarrollo personal, y el deterioro humano que conlleva una sociedad defectuosamente organizada: el comportamiento de las personas depende, en algún modo, de la organización social, que es un producto cultural sobre la persona Sin reducir el ser humano a un elemento anónimo de la sociedad [9], conviene recordar que el desarrollo pleno de la persona y el progreso social se influencian mutuamente [10]: entre la dimensión personal y la dimensión

social del hombre no existe oposición sino complementariedad, más aún son dos dimensiones en íntima conexión que se refuerzan recíprocamente.

En este sentido, a causa de los pecados de los hombres, se llegan a generar en la sociedad estructuras injustas o *estructuras de pecado*[11]. Estas estructuras se oponen al recto orden de la sociedad, hacen más difícil la práctica de la virtud y más fáciles los pecados personales contra la justicia, la caridad, la castidad, etc. Pueden ser costumbres inmorales generalizadas (como la corrupción política y económica), o leyes injustas (como las que permiten el aborto), etc. [12]. Las *estructuras de pecado* deben ser eliminadas y sustituidas por estructuras justas.

Un medio de capital importancia para desmontar las estructuras injustas y cristianizar las relaciones profesionales y la entera sociedad, es el empeño por vivir con coherencia las normas de moral profesional; tal empeño es además condición necesaria para santificar el trabajo profesional.

3. La autoridad[13]

«Toda comunidad humana necesita de una autoridad que la gobierne. Ésta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad» (*Catecismo*, 1898).

Como la sociabilidad es una cualidad propia de la naturaleza humana, se debe concluir que toda autoridad legítima emana de Dios, como Autor de la naturaleza (cfr. *Rm* 13, 1; *Catecismo*, 1899). Pero «la determinación del régimen y la designación de los gobernantes han de dejarse a la libre voluntad de los ciudadanos» [14].

La legitimidad moral de la autoridad no procede de sí misma: es ministra de Dios (cfr. *Rm* 13, 4) en orden al bien común [15]. Quienes están constituidos en autoridad deben ejercerla como servicio, practicar la justicia distributiva, evitar el favoritismo y todo interés personal, no comportarse de manera despótica (cfr. *Catecismo*, 1902, 2235 y 2236).

«Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría, en caso de estar prohibido, un daño más grave (cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.96, a.2), sin embargo nunca puede legitimar, como derecho de los individuos — aunque éstos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad —, la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo tan fundamental como el de la vida» [16].

En cuanto a los sistemas políticos, «la Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir

y controlar a sus propios gobernantes» [17]. La ordenación democrática del Estado es parte del bien común. Pero «el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables» [18]. «Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo» [19].

4. El bien común

Por bien común se entiende «el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección» [20]. El bien común, por tanto, no es sólo de orden material sino también espiritual (ambos interconectados), y comporta «*tres elementos esenciales*» (*Catecismo*, 1906):

— respetar la persona y su libertad [21];

— procurar el bienestar social y el desarrollo humano integral [22];

— promover «la *paz*, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo» (*Catecismo*, 1909) [23].

Teniendo en cuenta la naturaleza social del hombre, el bien de cada uno está necesariamente relacionado con el bien común y éste, a su vez, debe estar orientado al progreso de las personas (cfr. *Catecismo*, 1905 y 1912) [24].

El ámbito del bien común no es sólo la ciudad o el país. Existe también «un *bien común universal*. Éste requiere una organización de la comunidad de naciones» (*Catecismo*, 1911).

5. Sociedad y dimensión trascendente de la persona

La sociabilidad concierne todas las características de la persona y, por tanto, su dimensión trascendente. La profunda verdad sobre el hombre, de donde deriva su dignidad, consiste en ser imagen y semejanza de Dios y estar llamado a la comunión con Él [25]; por eso «la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana» [26].

Esto explica la fatuidad de las propuestas sociales que olvidan la dimensión trascendente. De hecho, el ateísmo — en sus distintas manifestaciones — es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo y sus consecuencias son deletéreas para la vida social [27]. Esto es particularmente evidente en el momento actual: a medida que se pierden las raíces religiosas de una comunidad, las relaciones entre sus

componentes se hacen más tensas y violentas, porque se debilita e incluso se pierde la fuerza moral para actuar bien [28].

Si se quiere que el orden social tenga una base estable es necesario un fundamento absoluto, que no esté a merced de las opiniones versátiles o de los juegos de poder; y sólo Dios es fundamento absoluto [29]. Se debe, por tanto, evitar la separación y, aún más, la contraposición entre las dimensiones religiosa y social de la persona humana [30]; es necesario armonizar estos dos ámbitos de la verdad del hombre, que se implican y se promueven mutuamente: la búsqueda incondicional de Dios (Cfr. *Catecismo*, 358 y 1721; *Compendio*, 109) y la solicitud por el prójimo y por el mundo, que resulta reforzada por la dimensión teocéntrica [31].

Como consecuencia, es indispensable el crecimiento espiritual para favorecer el desarrollo de la sociedad: la renovación social se nutre en la contemplación. Efectivamente, el encuentro con Dios en la oración introduce en la historia una fuerza misteriosa que cambia los corazones, les mueve a la conversión y, por lo mismo, es la energía necesaria para transformar las estructuras sociales.

Empeñarse en el cambio social, sin un empeño serio en el cambio personal, es un espejismo para la humanidad, que acaba en desilusión y, muchas veces, en un fuerte degrado vital. Un «nuevo orden social» realista y, por tanto, siempre mejorable requiere, contemporáneamente, acrecentar las competencias técnicas y científicas necesarias [32], la formación moral y la vida espiritual; de ahí derivará la renovación de las instituciones y de las estructuras [33]. Sin olvidar, además, que el empeño por edificar un orden social justo ennoblece a la persona que lo realiza.

6. Participación de los católicos en la vida pública

Participar en la promoción del bien común, cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña, es un deber «inherente a la dignidad de la persona humana» (*Catecismo*, 1913). «Nadie se debe conformar con una ética meramente individualista» [34]. Por eso «los ciudadanos deben cuanto sea posible tomar parte activa en la *vida pública*» (*Catecismo*, 1915) [35].

El derecho y el deber de participar en la vida social deriva del principio de subsidiariedad: «Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerle en caso de necesidad y ayudarle a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común» [36].

Esta participación se realiza, ante todo, por medio del cumplimiento responsable de los propios deberes familiares y profesionales (cfr.

Catecismo, 1914) y de las obligaciones de justicia legal (como, p. ej., el pago de impuestos) [37]. También se realiza mediante la práctica de las virtudes, especialmente de la solidaridad.

Teniendo en cuenta la interdependencia de las personas y de los grupos humanos, la participación en la vida pública debe hacerse con un espíritu de solidaridad, entendido como empeño en pro de los demás [38]. La solidaridad debe ser el fin y el criterio para organizar la sociedad, no como simple deseo moralizante, sino como explícita y legítima exigencia del ser humano; en buena medida, la paz del mundo depende de ella (cfr. *Catecismo*, 1939 y 1941) [39]. Aunque la solidaridad comprende a todos los hombres, una razón de urgencia hace que la solidaridad sea más necesaria cuanto más difíciles sean las situaciones de las personas: se trata del amor preferencial por los necesitados (cfr. *Catecismo*, 1932, 2443-2449; *Compendio*, 183-184).

En cuanto ciudadanos, los fieles tienen los mismos deberes y derechos de quienes se encuentran en idéntica situación; en cuanto católicos, tienen un plus de responsabilidad (cfr. *Tt* 3, 1-2; 1 *P* 2, 13-15) [40]. Por eso, «los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la "política"» [41]. Esta participación es particularmente necesaria para lograr «que las exigencias de la doctrina y de la vida cristianas impregnen las realidades sociales, políticas y económicas» (*Catecismo*, 899).

Puesto que en no pocas ocasiones las leyes civiles no se ajustan a la enseñanza de la Iglesia, los católicos deben hacer lo posible, colaborando con otros ciudadanos de buena voluntad, para rectificar esas leyes, siempre dentro de los cauces legítimos y con caridad [42]. En cualquier caso, deben ajustar su conducta a la doctrina católica, aunque ello les pueda acarrear inconvenientes, teniendo en cuenta que se debe obedecer a Dios antes que a los hombres (cfr. *Hch* 5, 29).

En definitiva, los católicos deben ejercer sus derechos civiles y cumplir sus deberes; esto atañe especialmente a los fieles laicos, que están llamados a santificar el mundo desde dentro, con iniciativa y responsabilidad, sin esperar que la Jerarquía resuelva los problemas con las autoridades civiles o les proponga las soluciones que deben adoptar [43].

ENRIQUE COLOM

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1877-1917; 1939-1942; 2234-2249.

— *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 34-43; 149-151; 164-170; 541-574.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Cristo Rey*, en *Es Cristo que pasa*, 179-187.

— Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-XI-2002.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24-25; Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. *Libertatis conscientia*, 32; *Compendio*, 110.

2 «Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser "para todos", hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con Él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos», (Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, 28).

3 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 40.

4 Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, 7.

5 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 31.

6 «*La sociabilidad humana no comporta automáticamente la comunión de las personas, el don de sí.* A causa de la soberbia y del egoísmo, el hombre descubre en sí mismo gérmenes de insociabilidad, de cerrazón individualista y de vejación del otro» (*Compendio*, 150).

7 Cfr. Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 24 a).

8 «La sociedad históricamente existente surge del entrelazarse de las libertades de todas las personas que en ella interactúan, contribuyendo, mediante sus opciones, a edificarla o a empobrecerla» (*Compendio*, 163).

9 «El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 25). Cfr. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 12; Juan XXIII, Enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 453; *Catecismo*, 1881; *Compendio*, 106.

10 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38; *Catecismo*, 1888; *Compendio*, 62, 82 y 134.

11 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36.

12 «La Iglesia, cuando habla de *situaciones* de pecado o denuncia como *pecados sociales* determinadas situaciones o comportamientos colectivos (...), sabe y

proclama que estos casos de *pecado social* son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos *pecados personales*. Se trata de pecados personalísimos de quien genera o favorece la iniquidad o la aprovecha; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende ahorrarse la fatiga y el sacrificio», (Juan Pablo II, Ex. Apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 16).

13 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 36; Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 38; *Compendio*, 570. Se trata, generalmente, de un proceso, no de un cambio instantáneo, lo cual comporta que los fieles muchas veces tendrán que convivir con esas estructuras y sufrir sus consecuencias, sin dejarse corromper y sin perder el empeño por cambiarlas. Conviene meditar las palabras del Señor: «No te pido que los saques del mundo sino que los preserves del mal» (*Jn* 17, 15).

14 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 74. Cfr. *Catecismo*, 1901.

15 «La autoridad sólo se ejerce legítimamente si busca el bien común y si, para alcanzarlo, emplea medios moralmente lícitos. Si los gobernantes proclamasen leyes injustas o tomasen medidas contrarias al orden moral, estas disposiciones no pueden obligar en conciencia» (*Catecismo*, 1903).

16 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 71.

17 Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 46.

18 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 70. El Papa se refiere en particular al derecho de cada ser humano inocente a la vida, al que se oponen las leyes del aborto.

19 Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 46.

20 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 26. Cfr. *Catecismo*, 1906.

21 «En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana» (*Catecismo*, 1907).

22 La autoridad, respetando el principio de subsidiariedad y promoviendo la iniciativa privada, debe procurar que cada uno disponga de lo necesario para llevar una vida digna: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, etc.: cfr. *Catecismo*, 1908 y 2211.

23 La paz no es sólo ausencia de guerra. La paz no puede alcanzarse sin la salvaguardia de la dignidad de las personas y de los pueblos: cfr. *Catecismo*,

2304. La paz es la «tranquilidad del orden» (San Agustín, *De civitate Dei*, 19, 13). Es obra de la justicia: cfr. *Is* 32, 17. La autoridad debe procurar, por medios lícitos, «la *seguridad* de la sociedad y de sus miembros. El bien común fundamenta el derecho a la legítima defensa individual y colectiva» (*Catecismo*, 1909).

24 «El orden social y su progreso deben subordinarse al bien de las personas (...) y no al contrario», (Concilio Vaticano II, Enc. *Gaudium et spes*, 26).

25 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 19.

26 Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 55. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 11 y 41.

27 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 21-24. Juan Pablo II, después de hablar del error de las ideologías, añadía: «Si luego nos preguntamos dónde nace esa errónea concepción de la naturaleza de la persona y de la "subjetividad" de la sociedad, hay que responder que su causa principal es el ateísmo. Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. (...) La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona» (Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 13).

28 El hombre puede construir la sociedad y «organizar la tierra sin Dios, pero, al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano» (Pablo VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, 42). Cfr. Juan XXIII, Enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 452-453; Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 21; Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 42.

29 Cfr. León XIII, Enc. *Diuturnum illud*: *Acta Leonis XIII*, 2 (1882) 277 y 278; Pío XI, Enc. *Caritate Christi*: AAS 24 (1932) 183-184.

30 Algunos «ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias. (...) Otros — en cambio — tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración, el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo. Olvidan que, precisamente Jesús, nos ha dado a conocer hasta qué extremo deben llevarse el amor y el servicio. Sólo si procuramos comprender el arcano del amor de Dios, de ese amor que llega hasta la muerte, seremos capaces de entregamos totalmente a los demás, sin dejarnos vencer por la dificultad o por la indiferencia», (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 98).

31 Existe una profunda «interacción entre amor a Dios y amor al prójimo (...). Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el

prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo "piadoso" y cumplir con mis "deberes religiosos", se marchita también la relación con Dios» (Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 18). Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 35-36; *Compendio*, 40.

32 «Todo trabajo profesional exige una formación previa, y después un esfuerzo constante para mejorar esa preparación y acomodarla a las nuevas circunstancias que concurran. Esta exigencia constituye un deber particularísimo para los que aspiran a ocupar puestos directivos en la sociedad, ya que han de estar llamados a un servicio también muy importante, del que depende el bienestar de todos» (San Josemaría, *Conversaciones*, 90).

33 «A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible» (Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 31 b).

34 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 30.

35 «Un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo. Los cristianos — conservando siempre la más amplia libertad a la hora de estudiar y de llevar a la práctica las diversas soluciones y, por tanto, con un lógico pluralismo —, han de coincidir en el idéntico afán de servir a la humanidad. De otro modo, su cristianismo no será la Palabra y la Vida de Jesús: será un disfraz, un engaño de cara a Dios y de cara a los hombres» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 167).

36 Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 48. Cfr. *Catecismo*, 1883; *Compendio*, 186 y 187.

«El principio de subsidiariedad se opone a toda forma de colectivismo. Traza los límites de la intervención del Estado. Intenta armonizar las relaciones entre individuos y sociedad. Tiende a instaurar un verdadero orden internacional» (*Catecismo*, 1885).

Dios «entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina» (*Catecismo*, 1884).

37 La justicia legal es la virtud que inclina a la persona a dar lo que el ciudadano debe equitativamente a la comunidad: cfr. *Catecismo*, 2411.

«La sumisión a la autoridad y la corresponsabilidad en el bien común exige moralmente el pago de los impuestos» (*Catecismo*, 2240). «El fraude y otros subterfugios mediante los cuales algunos escapan a la obligación de la ley y a las prescripciones del deber social deben ser firmemente condenados por

incompatibles con las exigencias de la justicia» (*Catecismo*, 1916).

38 «Se trata de la interdependencia, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como "virtud", es la solidaridad» (Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38).

39 Cfr. *Compendio*, 193-195.

40 Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 75.

41 Juan Pablo II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, 42.

42 Por ejemplo, «cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública» (Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 73).

43 Corresponde a los laicos, «por su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas o directrices, penetrar con espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de sus comunidades de vida» (Pablo VI, Enc. *Populorum progressio*, 81). Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 31; Const. *Gaudium et spes*, 43; Juan Pablo II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 15; *Catecismo*, 2442.

TEMA 31

El pecado personal

1. El pecado personal: ofensa a Dios, desobediencia a la ley divina

El pecado personal es un «acto, palabra o deseo contrario a la ley eterna» [1]. Esto significa que el pecado es un *acto humano*, puesto que requiere el concurso de la libertad [2], y se expresa en actos externos, palabras o actos internos. Además, este acto humano es *malo*, es decir, se opone a la ley eterna de Dios, que es la primera y suprema regla moral, fundamento de las demás. De modo más general, se puede decir que el pecado es cualquier acto humano opuesto a la norma moral, esto es, a la recta razón iluminada por al fe.

Se trata, por tanto, de una toma de posición negativa con respecto a Dios y, en contraste, un amor desordenado a nosotros mismos. Por eso, también se dice que el pecado es esencialmente *aversio a Deo et conversio ad creaturas*. La *aversio* no representa necesariamente un odio explícito o aversión, sino el alejamiento de Dios, consiguiente a la anteposición de un bien aparente o finito al bien supremo del hombre (*conversio*). San Agustín lo describe como «el amor de sí que llega hasta el desprecio de Dios» [3]. «Por esta exaltación orgullosa de sí, el pecado es diametralmente opuesto a la obediencia de Jesús que realiza la salvación (cfr. *Flp* 2, 6-9)» (*Catecismo*, 1850).

El pecado es el único mal en sentido pleno. Los demás males (p. e. una enfermedad) en sí mismos no apartan de Dios, aunque ciertamente son privación de algún bien.

2. Pecado mortal y pecado venial

Los pecados se pueden dividir en *mortales* o *graves* y *veniales* o *leves* (cfr. *Jn* 5, 16-17), según que el hombre pierda totalmente la gracia de Dios o no [4]. El pecado mortal y el pecado venial se pueden comparar entre sí como la muerte y la enfermedad del alma.

«Es pecado *mortal* lo que tiene como objeto una *materia grave* y que, además, es cometido con *pleno conocimiento* y *deliberado consentimiento*» [5]. «Siguiendo la Tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone [*aversio a Deo*], prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a

algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturam*). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave» [6].

-*Materia grave*: significa que el acto es por sí mismo incompatible con la caridad y por tanto también con exigencias ineludibles de las virtudes morales o teologales.

-*Pleno conocimiento* (o *advertencia*) del entendimiento: o sea, se conoce que la acción que se realiza es pecaminosa, es decir, contraria a la ley de Dios.

-*Deliberado* (o *perfecto*) *consentimiento* de la voluntad: indica que se quiere abiertamente esa acción, que se sabe contraria a la ley de Dios. Esto no significa que para que haya pecado mortal sea necesario querer ofender directamente a Dios: basta que se quiera realizar algo gravemente contrario a su divina voluntad [7].

Las tres condiciones han de cumplirse simultáneamente [8]. Si falta alguna de las tres el pecado puede ser *venial*. Esto se da, p. e., cuando la materia no es grave, aunque haya plena advertencia y perfecto consentimiento; o bien, cuando no hay plena advertencia o perfecto consentimiento, aunque se trate de materia grave. Lógicamente, si no hay advertencia ni consentimiento, faltan los requisitos para que se pueda hablar de que una acción es pecaminosa, pues no sería un acto propiamente humano.

2.1. Efectos del pecado mortal

El pecado mortal «entraña la pérdida de la caridad y la privación de la gracia santificante, es decir, del *estado de gracia*. Si no es rescatado por el arrepentimiento y el perdón de Dios, causa la exclusión del Reino de Cristo y la muerte eterna del infierno» (*Catecismo*, 1861) [9]. Cuando se ha cometido un pecado mortal, y mientras se permanezca fuera del "estado de gracia" — sin recuperarla en la confesión sacramental — no se ha de recibir la Comunión, pues no se puede querer a la vez estar unido y alejado de Cristo: se cometería un sacrilegio [10].

Al perder la unión vital con Cristo por el pecado mortal, se pierde también la unión con su Cuerpo místico, la Iglesia. No se deja de pertenecer a la Iglesia, pero se está como miembro enfermo, sin salud, que produce un mal a todo el cuerpo. También se ocasiona un daño a la sociedad humana, porque se deja de ser luz y fermento, aunque esto pueda pasar inadvertido.

Por el pecado mortal se pierden los méritos adquiridos — aunque podrán recuperarse al recibir el sacramento de la Penitencia — y se queda

incapacitado para adquirir otros nuevos; el hombre queda sujeto a la esclavitud del demonio; disminuye el deseo natural de hacer el bien y se provoca un desorden en las potencias y afectos.

2.2. Efectos del pecado venial

«El pecado venial debilita la caridad; entraña un afecto desordenado a bienes creados; impide el progreso del alma en el ejercicio de las virtudes y la práctica del bien moral; merece penas temporales. El pecado venial deliberado y que permanece sin arrepentimiento, nos dispone poco a poco a cometer el pecado mortal. No obstante, el pecado venial no nos hace contrarios a la voluntad y la amistad divinas; no rompe la Alianza con Dios. Es humanamente reparable con la gracia de Dios. "No priva de la gracia santificante, de la amistad con Dios, de la caridad, ni, por tanto, de la bienaventuranza eterna" (Juan Pablo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia* (2-12-1984), 17)» (*Catecismo*, 1863).

Dios nos perdona los pecados veniales en la Confesión y también, fuera de este Sacramento, cuando realizamos un acto de contrición y hacemos penitencia, doliéndonos por no haber correspondido al infinito amor que nos tiene.

El pecado venial deliberado, aunque no aparte totalmente de Dios, es una tristísima falta que enfría la amistad con Él. Hay que tener "horror al pecado venial deliberado". Para una persona que quiere amar de veras a Dios no tiene sentido consentir en pequeñas traiciones porque no son pecado mortal [11]; eso lleva a la *tibieza*[12].

2.3. La opción fundamental

La doctrina de la *opción fundamental*[13], que rechaza la distinción tradicional entre los pecados mortales y los veniales, sostiene que la pérdida de la gracia santificante por el pecado mortal — con todo lo que supone — compromete en tal modo a la persona que solamente puede ser fruto de un acto de oposición radical y total a Dios, es decir, un acto de *opción fundamental* contra Él [14]. Así entendido, según los defensores de esta opinión errónea, resultaría casi imposible incurrir en pecado mortal en el devenir de nuestras elecciones cotidianas; o en su caso recuperar el estado de gracia mediante una penitencia sincera: pues la libertad, dicen, no sería apta para determinar, en su capacidad ordinaria de elección, de un modo tan singular y decisivo, el signo de la vida moral de la persona. Así, dicen estos autores, al tratarse de *excepciones puntuales* a una vida globalmente recta, se podrían justificar faltas graves de unidad y coherencia

de vida cristiana; desgraciadamente al mismo tiempo se restaría importancia a la capacidad de decisión y compromiso de la persona en el uso de su albedrío.

Muy relacionado con la anterior doctrina está la propuesta de una *tripartición del pecado*, en veniales, graves y mortales. Los últimos supondrían una resolución consciente e irrevocable de ofender a Dios, y serían los únicos que alejarían de Dios y cerrarían las puertas a la vida eterna. De esta forma, la mayoría de los pecados que, por su materia, tradicionalmente han sido considerados como mortales no serían más que graves, ya que no se cometerían con una intención positiva de rechazar a Dios.

La Iglesia ha señalado en numerosas ocasiones los errores que subyacen en estas corrientes de pensamiento. Nos encontramos ante una doctrina sobre la libertad en donde ésta resulta muy debilitada, pues olvida que en realidad quien decide es la persona, que puede elegir modificar sus intenciones más profundas y que de hecho puede cambiar sus propósitos, sus aspiraciones, sus objetivos y su entero proyecto vital, a través de determinados actos particulares y cotidianos [15]. Por otro lado, «queda siempre firme el principio de que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia» [16].

2.4. Otras divisiones

a) Se puede distinguir entre el pecado *actual*, que es el mismo acto de pecar, y el *habitual*, que es la mancha dejada en el alma por el pecado actual, reato de pena y de culpa y, en el pecado mortal, privación de la gracia.

b) El pecado *personal* se distingue a su vez del *original*, con el que todos nacemos y que hemos contraído por la desobediencia de Adán. El pecado original inhiere en cada uno, aunque no haya sido cometido personalmente. Se podría comparar a una enfermedad heredada, que se cura por el Bautismo — al menos, por su deseo implícito —, aunque permanece una cierta debilidad que inclina a cometer nuevos pecados personales. El pecado personal, por tanto, se *comete*, mientras que el pecado original se *contrae*.

c) Los pecados *externos* son los que se cometen con una acción que puede ser observada desde el exterior (homicidio, robo, difamación, etc.). Los pecados *internos*, en cambio, permanecen en el interior del hombre, esto es, en su voluntad, sin manifestarse en actos externos (ira, envidia, avaricia no exteriorizadas, etc.). Todo pecado, externo o interno, encuentra su origen en un acto interno de la voluntad: es éste el acto propiamente

moral. Los actos puramente interiores pueden ser pecado e incluso grave.

d) Se habla de pecados *carnales* o *espirituales* según se tienda desordenadamente a un bien sensible (o a una realidad que se presenta bajo la apariencia de bien; por ejemplo, la lujuria) o espiritual (la soberbia). De por sí, los segundos son más graves; no obstante, los pecados carnales son por regla general más vehementes, precisamente porque el objeto que atrae (una realidad sensible) es más inmediata.

e) Pecados *de comisión* y *de omisión*: todo pecado comporta la realización de un acto voluntario desordenado. Si éste se traduce en una acción, se denomina pecado de *comisión*; si por el contrario, el acto voluntario se traduce en el omitir algo debido, se llama de *omisión*.

3. La proliferación del pecado

«El pecado crea una facilidad para el pecado, engendra el vicio por la repetición de actos. De ahí resultan inclinaciones desviadas que oscurecen la conciencia y corrompen la valoración concreta del bien y del mal. Así el pecado tiende a reproducirse y a reforzarse, pero no puede destruir el sentido moral hasta su raíz» (*Catecismo*, 1865).

Llamamos *capitales* a los pecados personales que especialmente inducen a otros, pues son la cabeza de los demás pecados. Son la soberbia — principio de todo pecado *ex parte aversionis* (cfr. *Sir* 10, 12-13) —, avaricia — principio *ex parte conversionis*—, lujuria, ira, gula, envidia y pereza (cfr. *Catecismo*, 1866).

La *pérdida del sentido del pecado* es fruto del voluntario oscurecimiento de la conciencia que lleva al hombre — por su soberbia — a negar que los pecados personales sean tales e incluso a negar que exista el pecado [17].

A veces no cometemos directamente el mal pero de alguna manera colaboramos, con mayor o menor responsabilidad y culpa moral, a la acción inicua de otras personas. «El pecado es un acto personal. Pero nosotros tenemos una responsabilidad en los pecados cometidos por otros cuando *cooperamos a ellos*: participando directa y voluntariamente; ordenándolos, aconsejándolos, alabándolos o aprobándolos; no revelándolos o no impidiéndolos cuando se tiene obligación de hacerlo; y protegiendo a los que hacen el mal» (*Catecismo*, 1868).

Los pecados personales dan lugar también a situaciones sociales contrarias a la bondad divina que se conocen como *estructuras de pecado*[18]. Éstas no son más que expresión y efecto de los pecados de cada persona (cfr. *Catecismo*, 1869) [19].

4. Las tentaciones

En el contexto de las causas del pecado, hemos de hablar de la tentación, que es la incitación al mal. «La causa del pecado está en el corazón del hombre» (*Catecismo*, 1873), pero éste puede estar atraído por la presencia de bienes aparentes. La atracción de la tentación nunca puede ser tan fuerte que *obligue* a pecar: «No os ha sobrevenido ninguna tentación que supere lo humano, y fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados pro encima de vuestras fuerzas; antes bien, junto con la tentación os dará también la fuerza para poder soportarla» (1 *Co* 10, 13). Si no se buscan, y se aprovechan como ocasión de esfuerzo moral, pueden tener un significado positivo para la vida cristiana.

Las causas de las tentaciones pueden reducirse a tres (cfr. 1 *Jn* 2, 16):

- El "*mundo*": no como creación de Dios, porque en este sentido es bueno, sino en cuanto que por el desorden del pecado solicita a la *conversio ad creaturas*, con un ambiente materialista y pagano [20].

- El *demonio*: que instiga al pecado, pero no tiene poder para hacernos pecar. Las tentaciones del diablo se rechazan con oración [21].

- La "*carne*" o *concupiscencia*: desorden de las fuerzas del alma como resultado de los pecados (también llamada *fomes peccati*). Esta tentación se vence con la mortificación y la penitencia, y con la decisión de no dialogar y de ser sinceros en la dirección espiritual, sin encubrir la tentación con "razonadas sinrazones" [22].

Frente a la tentación, hay que luchar por evitar el *consentimiento*, puesto que supone la adhesión de la voluntad a la *complacencia*, todavía no deliberada, consiguiente a la representación involuntaria del mal que se da en la *sugestión*.

Para combatir las tentaciones es preciso ser muy sinceros con Dios, con uno mismo y en la dirección espiritual. De lo contrario se corre el riesgo de provocar la deformación de la conciencia. La sinceridad es un gran medio para evitar los pecados y alcanzar la verdadera humildad: Dios Padre sale al encuentro de quien se confiesa pecador, revelando aquello que la soberbia querría ocultar como pecado.

Además, se ha de huir de las *ocasiones de pecado*, esto es, de aquellas circunstancias que se presentan más o menos voluntariamente y suponen una tentación. Hay que evitar siempre las ocasiones *libres*, y cuando de trata de ocasiones *próximas* (es decir, si hay peligro serio de caer en la tentación) y *necesarias* (que no se pueden quitar), se debe hacer todo lo posible para alejar el peligro, o dicho de otro modo, poner los medios para que esas ocasiones pasen de *próximas* a *remotas*. También — en lo

posible — hay que evitar las ocasiones *remotas*, *continuas* y *libres*, que corroen la vida espiritual y predisponen al pecado grave.

PAU AGULLES SIMÓ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1846-1876.
— Juan Pablo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 14-18.
— Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 65-70.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La lucha interior*, en *Es Cristo que pasa*, 73-82.
— E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos*, Palabra, Madrid 2000, cap. XI.
— A. Fernández, *Teología Moral*, vol. I, Aldecoa, Burgos 1995, 2, pp. 747-834.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 San Agustín, *Contra Faustum manichoeum*, 22, 27: PL 42, 418. Cfr. *Catecismo*, 1849.

2 Clásicamente se ha definido el pecado como una desobediencia *voluntaria* a la ley de Dios: si no fuera voluntaria, no sería pecado, puesto que no se trataría ni siquiera de un propio y verdadero *acto humano*.

3 San Agustín, *De civitate Dei*, 14, 28.

4 Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 17.

5 *Ibidem*. Cfr. *Catecismo*, 1857-1860.

6 Juan Pablo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17.

7 Se comete un pecado mortal cuando el hombre «sabiéndolo y queriéndolo, elige, por el motivo que sea, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad» (*Ibidem*).

8 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 70.

9 A pesar de la consideración del acto en sí, cabe señalar que el juicio sobre las personas debemos confiarlo sólo a la justicia y a la misericordia de Dios (cfr. *Catecismo*, 1861).

10 Sólo quien tenga un motivo verdaderamente grave y no encuentre posibilidad de confesarse, puede celebrar los sacramentos y recibir la sagrada comunión, después de hacer un acto de contricción perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes (cfr. *Catecismo*, 1452 y 1457).

11 Cfr. San Josemaría, *Amigos de Dios*, 243; *Surco*, 139.

12 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 325-331.

13 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 65-70.

14 Cfr. *Ibidem*, 69.

15 Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17; *Veritatis splendor*, 70.

16 *Ibidem*, 17.

17 Cfr. *Ibidem*, 18.

18 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 36 y ss.

19 Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

20 Para combatir estas tentaciones es preciso ir contracorriente, siempre que sea necesario, con fortaleza, en lugar de dejarse arrastrar por costumbres mundanas (cfr. San Josemaría, *Camino*, 376).

21 Por ejemplo, la oración a San Miguel Arcángel, vencedor de Satanás (cfr. *Ap* 12, 7 y 20, 2). La Iglesia siempre ha recomendado también algunos sacramentales, como el agua bendita, para combatir las tentaciones del demonio. «De ninguna cosa huyen más los demonios, para no tornar, que del agua bendita», decía Santa Teresa de Ávila (citado en San Josemaría, *Camino*, 572).

22 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 134 y 727.

TEMA 32

El Decálogo. El primer mandamiento

1. Los Diez mandamientos o Decálogo

Nuestro Señor Jesucristo ha enseñado que para salvarse es necesario cumplir los mandamientos. Cuando un joven le pregunta: «Maestro, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna?» (*Mt* 19, 16), Él responde «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (*Mt* 19, 17). A continuación cita algunos preceptos referentes al amor al prójimo: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás testimonio falso, honra a tu padre y a tu madre» (*Mt* 19, 18-19). Estos preceptos, junto con los referentes al amor a Dios que el Señor menciona en otras ocasiones, forman los diez mandamientos de la Ley divina (cfr. *Ex* 20, 1-17; *Catecismo*, 2052). «Los tres primeros se refieren más explícitamente al amor de Dios y los otros siete al amor del prójimo» (*Catecismo*, 2067).

Los diez mandamientos expresan la sustancia de la ley moral natural (cfr. *Catecismo*, 1955). Es una ley inscrita en el corazón de los hombres, cuyo conocimiento se ha oscurecido como consecuencia del pecado original y de los sucesivos pecados personales. Dios ha querido revelar «algunas verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón» (*Catecismo*, 38) para que todos la puedan conocer de modo completo y cierto (cfr. *Catecismo*, 37-38). La ha revelado primero en el Antiguo Testamento y después, plenamente, por medio de Jesucristo (cfr. *Catecismo*, 2053-2054). La Iglesia custodia la Revelación y la enseña a todos los hombres (cfr. *Catecismo*, 2071).

Algunos mandamientos establecen lo que se debe hacer (p.ej., santificar las fiestas); otros señalan lo que nunca es lícito realizar (p.ej., matar a un inocente). Estos últimos indican algunos actos que son intrínsecamente malos en razón de su mismo objeto moral, independientemente de cuales sean los motivos o ulteriores intenciones de quien los realiza y las circunstancias que los acompañan [1].

«Jesús muestra que los mandamientos no deben ser entendidos sólo como un límite mínimo que no hay que sobrepasar, sino como una senda abierta para un camino moral y espiritual de perfección, cuyo impulso interior es el amor (cfr. *Col* 3, 14)» [2]. Por ejemplo, el mandamiento “No matarás” contiene la llamada no sólo a respetar la vida del prójimo sino a promover su desarrollo y fomentar su enriquecimiento en cuanto personas. No se trata de prohibiciones que limitan la libertad; son luces que muestran

el camino del bien y de la felicidad, liberando al hombre del error moral.

2. El primer mandamiento

El primer mandamiento es doble: el amor a Dios y el amor al prójimo por amor a Dios. «Maestro, ¿cuál es el mandamiento principal de la Ley? Él le respondió: –Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es como éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas» (*Mt* 22, 36-40).

Este amor se llama caridad. Con el mismo término se designa también la virtud teologal cuyo acto es el amor a Dios y a los demás por Dios. La caridad es un don que infunde el Espíritu Santo a quienes son hechos hijos adoptivos de Dios (cfr. *Rm* 5, 5). La caridad ha de crecer a lo largo de la vida en esta tierra, por la acción del Espíritu Santo y con nuestra cooperación: crecer en santidad es crecer en caridad. La santidad no es otra cosa que la plenitud de la filiación divina y de la caridad. También puede disminuir por el pecado venial e incluso perderse por el pecado grave. La caridad tiene un orden: Dios, los demás (por amor a Dios) y uno mismo (por amor a Dios).

El amor a Dios

Amar a Dios como hijos suyos comporta:

a) Elegirle como fin último de todo lo que hacemos. Actuar en todo por amor a Él y para su gloria: «ya comáis, ya bebáis, o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 *Co* 10, 31). «"*Deo omnis gloria*". –Para Dios toda la gloria» [3]. No ha de haber un fin superior a éste. Ningún amor se puede poner por encima del amor a Dios: «Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (*Mt* 10, 37). «¡No hay más amor que el Amor!» [4]: no puede existir un verdadero amor que excluya o postergue el amor a Dios.

b) Cumplir la Voluntad de Dios con obras: «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (*Mt* 7, 21). La Voluntad de Dios es que seamos santos (cfr. 1 *Ts* 4, 3), que sigamos a Cristo (cfr. *Mt* 17, 5), realizando sus mandamientos (cfr. *Jn* 14, 21). «¿Quieres de verdad ser santo? –Cumple el pequeño deber de cada momento: haz lo que debes y está en lo que haces» [5]. Cumplirla también cuando exige sacrificio: «no se haga mi voluntad sino la tuya» (*Lc* 22, 42).

c) Corresponder a su amor por nosotros. Él nos amó primero, nos ha creado libres y nos ha hecho hijos suyos (cfr. 1 *Jn* 4, 19). El pecado es rechazar el amor de Dios (cfr. *Catecismo*, 2094), pero Él perdona siempre,

se nos entrega siempre. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 *Jn* 4, 10; cfr. *Jn* 3, 16). «Me amó y se entregó a sí mismo por mí» (*Ga* 2, 20). «Corresponder a tanto amor exige de nosotros una total entrega, del cuerpo y del alma» [6]. No es un sentimiento sino una determinación de la voluntad que puede estar o no estar acompañada de afectos.

El amor a Dios lleva a buscar el trato personal con Él. Este trato es la oración y alimenta a su vez el amor. Puede revestir diversas formas [7]:

a) «La *adoración* es la primera actitud del hombre que se reconoce criatura ante su Creador» (*Catecismo*, 2628). Es la actitud más fundamental de la religión (cfr. *Catecismo*, 2095). «Al Señor tu Dios adorarás y solamente a Él darás culto» (*Mt* 4, 10). La adoración a Dios libera de las diversas formas de idolatría, que llevan a la esclavitud. «Que tu oración sea siempre un sincero y real acto de adoración a Dios» [8].

b) La *acción de gracias* (cfr. *Catecismo*, 2638), porque todo lo que somos y tenemos lo hemos recibido de Él para darle gloria: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 *Co* 4, 7).

c) La *petición*, que tiene a su vez dos modos: la petición de perdón por lo que separa de Dios (el pecado) y la petición de ayuda, para sí mismo o para otros, también para la Iglesia y la humanidad entera. Estas dos formas de petición se manifiestan en el Padrenuestro: "... danos hoy nuestro pan de cada día, perdona nuestras ofensas...". La petición del cristiano está llena de seguridad, «porque hemos sido salvados por la esperanza» (*Rm* 8, 24) y porque es un ruego filial, por medio de Cristo: «si algo pedís al Padre en mi nombre, os lo concederá» (*Jn* 16, 23; cfr. 1 *Jn* 5, 14-15).

El amor se manifiesta también con el sacrificio, inseparable de la oración: «la oración se avalora con el sacrificio» [9]. El sacrificio es el ofrecimiento a Dios de un bien sensible, en homenaje suyo, como expresión de la entrega interior de la propia voluntad, es decir, de la obediencia a Dios. Cristo nos redimió por el Sacrificio de la Cruz, que manifiesta su perfecta obediencia hasta la muerte (cfr. *Flp* 2, 8). Los cristianos, como miembros de Cristo, podemos corredimir con Él, uniendo nuestros sacrificios al suyo, en la Santa Misa (cfr. *Catecismo*, 2100).

La oración y el sacrificio constituyen el culto a Dios. Se llama *culto de latría* o adoración, para distinguirlo del culto a los Ángeles y a los Santos que es de *dulía* o veneración y del culto con el que se honra a la Santísima Virgen, llamado de *hiperdulía* (cfr. *Catecismo*, 971). El acto de culto por excelencia es la Santa Misa, trasunto de la liturgia celeste. El amor a Dios

debe manifestarse en la dignidad del culto: observancia de las prescripciones de la Iglesia, «urbanidad en la piedad» [10], cuidado y limpieza de los objetos. «Aquella mujer que en casa de Simón el leproso, en Betania, unge con rico perfume la cabeza del Maestro, nos recuerda el deber de ser espléndidos en el culto de Dios. –Todo el lujo, la majestad y la belleza me parecen poco» [11].

3. La fe y la esperanza en Dios

Fe, esperanza y caridad son las tres virtudes "teologales" (virtudes que se dirigen a Dios). La mayor es la caridad (cfr. 1 *Co* 13, 13), que da "forma" y "vida" sobrenatural a la fe y a la esperanza (de modo semejante a como el alma da vida al cuerpo). Pero la caridad presupone en esta tierra la fe, porque sólo puede amar a Dios quien le conoce; y presupone también la esperanza, porque sólo puede amar a Dios quien pone su deseo de felicidad en la unión con Él.

La fe es un don de Dios, luz en la inteligencia que nos permite conocer la verdad que Dios ha revelado y asentir a ella. Implica dos cosas: creer lo que Dios ha revelado (el misterio de la Santísima Trinidad y todos lo artículos del "Credo") y creer a Dios mismo que lo ha revelado (confiar en Él). No hay ni puede haber oposición entre fe y razón.

La formación doctrinal es importante para alcanzar una fe firme y, por tanto, para alimentar el amor a Dios y a los demás por Dios: para la santidad y el apostolado. La *vida de fe* es una vida apoyada en la fe y coherente con ella.

La esperanza es también un don de Dios que lleva a desear la unión con Él, en la que se encuentra nuestra felicidad, confiando en que nos dará la capacidad y los medios para alcanzarla (cfr. *Catecismo*, 2090).

Los cristianos hemos de estar «alegres en la esperanza» (*Rm* 12, 12), porque si somos fieles nos aguarda la felicidad del Cielo: la visión de Dios cara a cara (1 *Co* 13, 12), la *visión beatífica*. «Si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; con tal de que padezcamos con él, para ser con él también glorificados» (*Rm* 8, 17). La vida cristiana en esta tierra es un camino de felicidad porque ya ahora tenemos un anticipo de esa unión con la Santísima Trinidad, por la gracia, pero es una felicidad con dolor, con Cruz. La esperanza hace conscientes de que ¡vale la pena!: «¡Vale la pena jugarse la vida entera!: trabajar y sufrir, por Amor, para llevar adelante los designios de Dios, para corredimir» [12].

Los pecados contra el primer mandamiento son pecados contra las virtudes teologales:

a) Contra la fe: el ateísmo, el agnosticismo, el indiferentismo religioso, la

herejía, la apostasía, el cisma, etc. (cfr. *Catecismo*, 2089). También es contrario al primer mandamiento poner voluntariamente en peligro la propia fe, ya sea por la lectura de libros contrarios a la fe o a la moral, sin un motivo proporcionado y sin la preparación suficiente, o por omitir otros medios para custodiarla.

b) Contra laesperanza: la desesperación de la propia salvación (cfr. *Catecismo*, 2091) y, por el extremo opuesto, la presunción de que la misericordia divina perdonará los pecados sin conversión ni contrición o sin necesidad del sacramento de la Penitencia (cfr. *Catecismo*, 2092). También es contrario a esta virtud poner la esperanza de felicidad última en algo fuera de Dios.

c) Contra la caridad: cualquier pecado es contrario a la caridad. Pero directamente se opone a ella el rechazo de Dios y también la tibieza: no querer amarle con todo el corazón. Contrario al culto a Dios es el sacrilegio, la simonía, ciertas prácticas de superstición, magia, etc., y el satanismo (cfr. *Catecismo*, 2111-2128).

4. Amor a los demás por amor a Dios

El amor a Dios debe comprender el amor a quienes Dios ama. «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 *Jn* 4, 19-21). No se puede amar a Dios sin amar a todos los hombres, creados por Él a su imagen y semejanza y llamados a ser hijos suyos por la gracia sobrenatural (cfr. *Catecismo*, 2069).

«Hemos de portarnos como hijos de Dios con los hijos de Dios» [13]:

a) portarse como hijo de Dios, como otro Cristo. El amor a los demás tiene como regla el amor de Cristo: «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros. Como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos» (*Jn* 13, 34-35). El Espíritu Santo ha sido enviado a nuestros corazones para que podamos amar como hijos de Dios, con el amor de Cristo (cfr. *Rm* 5, 5). «Dar la vida por los demás. Sólo así se vive la vida de Jesucristo y nos hacemos una misma cosa con El» [14].

b) ver en los demás a hijos de Dios, a Cristo: «cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (*Mt* 25, 40). Querer para ellos su verdadero bien, lo que Dios quiere: que sean santos y, por tanto, felices. La primera manifestación de caridad es el apostolado. También lleva a preocuparse de sus necesidades materiales. Comprender — hacer propias — las dificultades espirituales y materiales de los

demás. Saber perdonar. Tener misericordia (cfr. *Mt* 5, 7). «La caridad es paciente, es amable, no es envidiosa, (...) no busca lo suyo, no se irrita, no toma en cuenta el mal...» (1 *Co* 4-5). La corrección fraterna (cfr. *Mt* 18, 15).

5. El amor a uno mismo por amor a Dios

El precepto de la caridad menciona también el amor a uno mismo: «Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*» (*Mt* 22, 39). Hay un recto amor a uno mismo: el amor de sí por amor a Dios. Lleva a buscar para uno mismo lo que Dios quiere: la santidad y, por tanto, la felicidad (con sacrificio en esta tierra, con Cruz). Hay también un desordenado amor a sí mismo, el egoísmo, que es un amor a uno mismo por uno mismo, no por amor a Dios. Es poner la propia voluntad por encima de la de Dios y el propio interés por encima del servicio a los demás.

El recto amor a uno mismo no se puede dar sin lucha contra el egoísmo. Comporta abnegación, entrega de sí a Dios y a los demás. «Si alguno quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y que me siga. Porque el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la encontrará» (*Mt* 16, 24-25). El hombre «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» [15].

JAVIER LÓPEZ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2064-2132.

Lecturas recomendadas

— Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1-18.
— Benedicto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007.
— San Josemaría, Homilías *Vida de fe, La esperanza del cristiano, Con la fuerza del amor*, en *Amigos de Dios*, 190-237.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 80.

2 *Ibidem*, 15.

3 San Josemaría, *Camino*, 780.

4 *Ibidem*, 417.

[5] *Ibidem*, 815. Cfr. *Ibidem*, 933.

[6] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 87.

[7] Cfr. San Josemaría, *Camino*, 91.

[8] San Josemaría, *Forja*, 263.

[9] San Josemaría, *Camino*, 81.

[10] *Ibidem*, 541.

[11] *Ibidem*, 527. Cfr. *Mt* 26, 6-13.

[12] San Josemaría, *Forja*, 26.

[13] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 36.

[14] San Josemaría, *Via Crucis, XIV Estación*. Cfr. Benedicto XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 25-XIII-2005, 12-15.

[15] Conc. Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 24.

TEMA 33

El segundo y el tercer mandamiento del Decálogo

1. El segundo mandamiento

El segundo mandamiento de la Ley de Dios es: *No tomarás el nombre de Dios en vano*. Este mandamiento «prescribe respetar el nombre del Señor» (*Catecismo*, 2142) y manda honrar el nombre de Dios. No se ha de pronunciar «sino para bendecirlo, alabarlo y glorificarlo» (*Catecismo*, 2143).

1.1. El nombre de Dios

«El nombre de una persona expresa la esencia, su identidad y el sentido de su vida. Dios tiene un nombre. No es una fuerza anónima» (*Catecismo*, 203). Sin embargo, Dios no puede ser abarcado por los conceptos humanos, ni hay idea alguna capaz de representarle, ni nombre que pueda expresar exhaustivamente la esencia divina. Dios es "Santo", lo que significa que es absolutamente superior, que está por encima de toda criatura, que es trascendente.

A pesar de todo, para que podamos invocarle y dirigirnos personalmente a Él, en el Antiguo Testamento «se reveló progresivamente y bajo diversos nombres a su pueblo» (*Catecismo*, 204). El nombre que manifestó a Moisés indica que Dios es el Ser por esencia. «Dijo Dios a Moisés: "Yo soy el que soy". Y añadió: "Así dirás a los hijos de Israel: 'Yo soy' [Yahvé: 'Él es'] me ha enviado a vosotros"... Este es mi nombre para siempre» (*Ex* 3, 13-15; cfr. *Catecismo*, 213). Por respeto a la santidad de Dios, el pueblo de Israel no pronunciaba este nombre sino que lo sustituía por el título "Señor" ("Adonai", en hebreo; "Kyrios", en griego) (cfr. *Catecismo*, 209). Otros nombres de Dios en el Antiguo Testamento son: "Élohim", término que es el plural mayestático de plenitud o de grandeza; "El-Saddai", que significa poderoso, omnipotente.

En el Nuevo Testamento, Dios da a conocer el misterio de su vida íntima trinitaria: un solo Dios en tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Jesucristo nos enseña a llamar a Dios "Padre" (*Mt* 6.9): "Abbá" que es el modo familiar de decir Padre en hebreo (cfr. *Rm* 8, 15). Dios es Padre de Jesucristo y Padre nuestro, aunque no del mismo modo, porque Él es el Hijo Unigénito y nosotros hijos adoptivos. Pero somos verdaderamente hijos (cfr. *1 Jn* 3, 1), hermanos de Jesucristo (*Rm* 8, 29), porque el Espíritu

Santo ha sido enviado a nuestros corazones y participamos de la naturaleza divina (cfr. *Ga* 4, 6; *2 P* 1, 4). Somos hijos de Dios en Cristo. En consecuencia podemos dirigirnos a Dios llamándole con verdad "Padre", como aconseja san Josemaría: «Dios es un Padre lleno de ternura, de infinito amor. Llámale Padre muchas veces al día, y dile –a solas, en tu corazón– que le quieres, que le adoras: que sientes el orgullo y la fuerza de ser hijo suyo» [1].

1.2. Honrar el nombre de Dios

En el Padrenuestro rezamos: "Santificado sea tu nombre". El término "santificar" debe entenderse aquí, en el sentido de «reconocer el nombre de Dios como santo, tratar su nombre de una manera santa» (*Catecismo*, 2807). Es lo que hacemos cuando adoramos, alabamos o damos gracias a Dios. Pero las palabras "santificado sea tu nombre" son también una de las peticiones del Padrenuestro: al pronunciarlas pedimos que su nombre sea santificado a través de nosotros, es decir, que le demos gloria con nuestra vida y que los demás le glorifiquen (cfr. *Mt* 5, 16). «Depende de nuestra vida y de nuestra oración que su Nombre sea santificado entre las naciones» (*Catecismo*, 2814).

El respeto al nombre de Dios reclama también respeto al nombre de la Santísima Virgen María, de los Santos y de las realidades santas en las que Dios está presente de un modo u otro, ante todo la Santísima Eucaristía, verdadera Presencia de Jesucristo, Segunda Persona de la Santísima Trinidad, entre los hombres.

El segundo mandamiento prohíbe todo uso inconveniente del nombre de Dios (cfr. *Catecismo*, 2146), y en particular la *blasfemia* que «consiste en proferir contra Dios –interior o exteriormente– palabras de odio, de reproche, de desafío (...). Es también blasfemo recurrir al nombre de Dios para justificar prácticas criminales, reducir pueblos a servidumbre, torturar o dar muerte. (...) La blasfemia es de suyo un pecado grave» (*Catecismo*, 2148).

También prohíbe el juramento en falso (cfr. *Catecismo*, 2150). Jurar es poner a Dios por testigo de lo que se afirma (por ejemplo, para dar garantía de una promesa o de un testimonio, para probar la inocencia de una persona injustamente acusada o expuesta a sospecha, o para poner fin a pleitos y controversias, etc.). Hay circunstancias en la que es lícito el juramento, si se hace con verdad y con justicia, y si es necesario, como puede suceder en un juicio o al asumir un cargo (cfr. *Catecismo*, 2154). Por lo demás, el Señor enseña a no jurar: «sea vuestro lenguaje: sí, sí; no, no» (*Mt* 5, 37; cfr. *St* 5, 12; *Catecismo*, 2153).

1.3. El nombre del cristiano

«El hombre es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» [2]. No es "algo" sino "alguien", una persona. «Sólo él está llamado a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad» (*Catecismo*, 356). En el Bautismo, al ser hecho hijo de Dios, recibe un nombre que representa su singularidad irrepetible ante Dios y ante los demás (cfr. *Catecismo*, 2156, 2158). Bautizar también se dice "cristianizar": cristiano, seguidor de Jesucristo, es nombre propio de todo bautizado, que ha recibido la llamada a identificarse con el Señor: «fue en Antioquía donde los discípulos [los que se convertían en el nombre de Jesucristo, por la acción del Espíritu Santo] recibieron por primera vez el nombre de cristianos» (*Hch* 11, 26).

Dios llama a cada uno por su nombre (cfr. 1 *Sam* 3, 4-10; *Is* 43, 1; *Jn* 10, 3; *Hch* 9, 4). Ama a cada uno personalmente. Jesucristo, dice san Pablo, «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (*Ga* 2, 20). De cada uno espera una respuesta de amor: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (*Mc* 12, 30). Nadie puede sustituirnos en esa respuesta de amor a Dios. San Josemaría anima a meditar «con calma aquella divina advertencia, que llena el alma de inquietud y, al mismo tiempo, le trae sabores de panal y de miel: *redemi te, et vocavi te nomine tuo: meus es tu* (*Is* 43, 1); te he redimido y te he llamado por tu nombre: ¡eres mío! No robemos a Dios lo que es suyo. Un Dios que nos ha amado hasta el punto de morir por nosotros, que nos ha escogido desde toda la eternidad, antes de la creación del mundo, para que seamos santos en su presencia (cfr. *Ef* 1, 4)» [3].

2. El tercer mandamiento del Decálogo

El tercer mandamiento del Decálogo es: *Santificar las fiestas*. Manda honrar a Dios con obras de culto el domingo y otros días de fiesta.

2.1. El domingo o día del Señor

La Biblia narra la obra de la creación en seis "días". Al concluir «vio Dios todo lo que había hecho; y he aquí que era muy bueno (...) Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque ese día descansó Dios de toda la obra que había realizado en la creación» (*Gn* 1, 31.2, 3). En el Antiguo Testamento, Dios estableció que el día séptimo de la semana fuese santo, un día separado y distinto de los demás. El hombre, que está llamado a participar

del poder creador de Dios perfeccionando el mundo por medio de su trabajo, debe también cesar de trabajar el día séptimo, para dedicarlo al culto divino y al descanso.

Antes de la venida de Jesucristo, el día séptimo era el sábado. En el Nuevo Testamento es el domingo, el "*Dies Domini*", día del Señor, porque es el día de la Resurrección del Señor. El sábado representaba el final de la Creación; el domingo representa el inicio de la "Nueva Creación" que ha tenido lugar con la Resurrección de Jesucristo (cfr. *Catecismo*, 2174).

2.2. La participación en la Santa Misa el domingo

Puesto que el Sacrificio de la Eucaristía es la «fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia» [4], el domingo se santifica principalmente con la participación en la Santa Misa. La Iglesia concreta el tercer mandamiento del Decálogo con el siguiente precepto: «El domingo y las demás fiestas de precepto los fieles tienen obligación de participar en la Misa» (CIC, can. 1247; *Catecismo*, 2180). Además del domingo, los principales días de precepto son: «Navidad, Epifanía, Ascensión, Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, Santa María Madre de Dios, Inmaculada Concepción y Asunción, San José, Santos Apóstoles Pedro y Pablo y, finalmente, Todos los Santos» (CIC, can. 1246; *Catecismo*, 2177). «Cumple el precepto de participar en la Misa quien asiste a ella, dondequiera que se celebre en un rito católico, tanto el día de la fiesta como el día anterior por la tarde" (CIC, can. 1248)» (*Catecismo*, 2180).

«Los fieles están obligados a participar en la eucaristía los días de precepto, a no ser que estén excusados por una razón seria (por ejemplo, enfermedad, el cuidado de niños pequeños) o dispensados por su pastor propio (cfr. CIC, can. 1245). Los que deliberadamente faltan a esta obligación cometen un pecado grave» (*Catecismo*, 2181).

2.3. El domingo, día de descanso

«Así como Dios "cesó el día séptimo de toda la tarea que había hecho" (*Gn* 2, 2), la vida humana sigue un ritmo de trabajo y descanso. La institución del Día del Señor contribuye a que todos disfruten del tiempo de descanso que les permita cultivar su vida familiar, cultural, social y religiosa» (*Catecismo*, 2184). En los domingos y demás fiestas de precepto, los fieles tienen obligación de abstenerse «de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor o disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo» (CIC, can. 1247). Se trata de una obligación grave, como lo es el precepto de santificar las fiestas.

No obstante, el descanso dominical puede no obligar en presencia de un deber superior, de justicia o de caridad.

«En el respeto de la libertad religiosa y del bien común de todos, los cristianos deben esforzarse por obtener el reconocimiento de los domingos y días de fiesta de la Iglesia como días festivos legales. Deben dar a todos un ejemplo público de oración, de respeto y de alegría, y defender sus tradiciones como una contribución preciosa a la vida espiritual de la sociedad humana» (*Catecismo*, 2188). «Cada cristiano debe evitar imponer sin necesidad a otro lo que le impediría guardar el día del Señor» (*Catecismo*, 2187).

2.4. El culto público y el derecho civil a la libertad religiosa

Actualmente se encuentra bastante extendida en algunos países una forma de pensar "laicista" que considera que la religión es un asunto privado que no debe de tener manifestaciones públicas y sociales. Por el contrario, la doctrina cristiana enseña que el hombre debe «poder profesar libremente la religión en público y en privado» [5]. En efecto, la ley moral natural, inscrita en el corazón del hombre, prescribe «dar a Dios un culto exterior, visible, público» [6] (cfr. *Catecismo*, 2176). Ciertamente, el culto a Dios es ante todo un acto interior; pero se ha de poder manifestar exteriormente, porque al espíritu humano «le resulta necesario servirse de las cosas materiales como de signos mediante los cuales sea estimulado a realizar esas acciones espirituales que le unen a Dios» [7].

No sólo se ha de poder profesar la religión exteriormente, sino también socialmente, es decir, con otros, porque «la misma naturaleza social del hombre exige que (...) que pueda profesar su religión de forma comunitaria» [8]. La dimensión social del hombre reclama que el culto pueda tener expresiones sociales. «Se hace injuria a la persona humana si se le niega el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que quede a salvo el justo orden público (...). La autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien común temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla» [9].

Hay un derecho social y civil a la libertad en materia religiosa que significa que la sociedad y el Estado no pueden impedir que cada uno actúe en este campo según el dictado de su conciencia, tanto en privado como en público, siempre que respete los justos límites que se derivan de las exigencias de bien común, como son el orden público y la moralidad pública [10] (cfr. *Catecismo*, 2109). Cada persona está obligada en conciencia a buscar la verdadera religión y a adherirse a ella; en esta búsqueda puede recibir la ayuda de otros — más aún, los fieles

cristianos tiene el deber de prestar esa ayuda con el apostolado —, pero nadie ha de ser coaccionado ni tampoco impedido. La adhesión a la fe debe y la práctica ha de ser siempre libre, lo mismo que su práctica (cfr. *Catecismo*, 2104-2106).

«Esta es tu tarea de ciudadano cristiano: contribuir a que el amor y la libertad de Cristo presidan todas las manifestaciones de la vida moderna: la cultura y la economía, el trabajo y el descanso, la vida de familia y la convivencia social» [11].

JAVIER LÓPEZ

Bibliografía básica

— Segundo mandamiento: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 203-213;2142-2195.

— Tercer mandamiento: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2168-2188; Juan Pablo II, Carta Ap. *Dies Domini*, 31-V-1998.

— Benedicto XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 176-180 (cap. 5, §2).

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *El trato con Dios*, en *Amigos de Dios*, 142-153.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 San Josemaría, *Amigos de Dios*, 150.

2 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 24.

3 San Josemaría, *Amigos de Dios*, 312.

4 Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 10.

5 Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 15; *Catecismo*, 2137.

6 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 122, a. 4, c.

7 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 7, c.

8 Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 3.

9 *Ibid.*

10 *Ibidem*, 7.

[11] San Josemaría, *Surco*, 302.

TEMA 34

El cuarto mandamiento del Decálogo: honrar padre y madre

1. Diferencia entre los tres primeros mandamientos del Decálogo y los siete siguientes

Los tres primeros mandamientos enseñan el amor a Dios, Sumo Bien y Último Fin de la persona creada y de todas las criaturas del universo, infinitamente digno en sí mismo de ser amado. Los siete restantes tienen como objeto el bien del prójimo (y el bien personal), que debe ser amado por amor de Dios, que es su Creador.

En el Nuevo Testamento, el precepto supremo de amar a Dios y el segundo, semejante al primero, de amar al prójimo por Dios, compendian todos los mandamientos del Decálogo (cfr. *Mt* 22, 36-40; *Catecismo*, 2196).

2. Significado y extensión del cuarto mandamiento

El cuarto mandamiento se dirige expresamente a los hijos en sus relaciones con sus padres. Se refiere también a las relaciones de parentesco con los demás miembros del grupo familiar. Finalmente se extiende a los deberes de los alumnos respecto a los maestros, de los subordinados respecto a sus jefes, de los ciudadanos respecto a su patria, etc. Este mandamiento implica y sobreentiende también los deberes de los padres y de todos los que ejercen una autoridad sobre otros (cfr. *Catecismo*, 2199).

a) *La familia*. El cuarto mandamiento se refiere en primer lugar a las relaciones entre padres e hijos en el seno de la familia. «Al crear al hombre y a la mujer, Dios instituyó la familia humana y la dotó de su constitución fundamental» (*Catecismo*, 2203). «Un hombre y una mujer unidos en matrimonio forman con sus hijos una familia» (*Catecismo*, 2202). «La familia cristiana es una comunión de personas, reflejo e imagen de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo» (*Catecismo*, 2205).

b) *Familia y sociedad*. «La familia es la célula original de la vida social. Es la sociedad natural en que el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida. La autoridad, la estabilidad y la vida de relación en el seno de la familia constituyen los fundamentos de la libertad, de la seguridad, de la fraternidad en el seno de la sociedad (...) La vida de familia es iniciación de la vida en sociedad» (*Catecismo*, 2207). «La familia debe vivir de manera que sus miembros aprendan el cuidado y la

responsabilidad respecto de los pequeños y mayores, de los enfermos o disminuidos, y de los pobres» (*Catecismo*, 2208). «El cuarto mandamiento ilumina las demás relaciones en la sociedad» (*Catecismo*, 2212) [1].

La sociedad tiene el grave deber de apoyar y fortalecer el matrimonio y la familia, reconociendo su auténtica naturaleza, favoreciendo su prosperidad y asegurando la moralidad pública (cfr. *Catecismo*, 2210) [2]. La Sagrada Familia es modelo de toda familia: modelo de amor y de servicio, de obediencia y de autoridad, en el seno de la familia.

3. Deberes de los hijos con los padres

Los hijos han de respetar y honrar a sus padres, procurar darles alegrías, rezar por ellos y corresponder lealmente a su sacrificio: para un buen cristiano estos deberes son un dulcísimo precepto.

La paternidad divina es la fuente de la paternidad humana (cfr. *Ef* 3, 14); es el fundamento del honor debido a los padres (cfr. *Catecismo*, 2214). «El respeto a los padres (piedad filial) está hecho de gratitud para quienes, mediante el don de la vida, su amor y su trabajo, han traído sus hijos al mundo y les han ayudado a crecer en edad, en sabiduría y en gracia. "Con todo tu corazón honra a tu padre, y no olvides los dolores de tu madre. Recuerda que por ellos has nacido, ¿cómo les pagarás lo que contigo han hecho?" (*Sir* 7, 27-28)» (*Catecismo*, 2215).

El respeto filial se manifiesta en la docilidad y obediencia. «Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, pues esto es agradable al Señor» (*Col* 3, 20). Mientras están sujetos a sus padres, los hijos deben obedecerles en lo que dispongan para su bien y el de la familia. Esta obligación cesa con la emancipación de los hijos, pero no cesa nunca el respeto que deben a sus padres (cfr. *Catecismo*, 2216-2217).

«El cuarto mandamiento recuerda a los hijos mayores de edad sus responsabilidades para con los padres. En la medida en que puedan, deben prestarles ayuda material y moral en los años de vejez y durante sus enfermedades, y en momentos de soledad o de abatimiento» (*Catecismo*, 2218).

Si los padres mandaran algo opuesto a la Ley de Dios, los hijos estarían obligados a anteponer la voluntad de Dios a los deseos de sus padres, teniendo presente que «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (*Hch* 5, 29). Dios es más Padre que nuestros padres: de Él procede toda paternidad (cfr. *Ef* 3, 15).

4. Deberes de los padres

Los padres han de recibir con agradecimiento, como una gran bendición y muestra de confianza, los hijos que Dios les envíe. Además de cuidar de sus necesidades materiales, tienen la grave responsabilidad de darles una recta educación humana y cristiana. El papel de los padres en la formación de los hijos tiene tanto peso que, cuando falta, difícilmente puede suplirse [3]. El derecho y el deber de la educación son, para los padres, primordiales e inalienables [4].

Los padres tienen la responsabilidad de la creación de un hogar, donde se viva el amor, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado. El hogar es el lugar apropiado para la educación en las virtudes. Han de enseñarles — con el ejemplo y con la palabra — a vivir una sencilla, sincera y alegre vida de piedad; transmitirles, inalterada y completa, la doctrina católica, y formarles en la lucha generosa por acomodar su conducta a las exigencias de la ley de Dios y de la vocación personal a la santidad. «Padres, no irritéis a vuestros hijos, antes bien educadles en la doctrina y enseñanzas del Señor» (*Ef* 6, 4). De esta responsabilidad no deben desentenderse, dejando la educación de sus hijos en manos de otras personas o instituciones, aunque sí pueden — y en ocasiones deben — contar con la ayuda de quienes merezcan su confianza (cfr. *Catecismo*, 2222-2226).

Los padres han de saber corregir, porque «¿qué hijo hay a quien su padre no corrija?» (*Hb* 12, 7), pero teniendo presente el consejo del Apóstol: «Padres, no os excedáis al reprender a vuestros hijos, no sea que se vuelvan pusilánimes» (*Col* 3, 21).

a) Los padres han de tener un gran respeto y amor a la libertad de los hijos, enseñándoles a usarla bien, con responsabilidad [5]. Es fundamental el ejemplo de su propia conducta;

b) en el trato con los hijos deben saber unir el cariño y la fortaleza, la vigilancia y la paciencia. Es importante que los padres se hagan “amigos” de sus hijos, ganando y asegurándose su confianza;

c) para llevar a buen término la tarea de la educación de los hijos, antes que los medios humanos — por importantes e imprescindibles que sean — hay que poner los *medios sobrenaturales*.

«Como primeros responsables de la educación de sus hijos, tienen el derecho de elegir para ellos una escuela que corresponda a sus propias convicciones. Este derecho es fundamental. En cuanto sea posible, los padres tienen el deber de elegir las escuelas que mejor les ayuden en su tarea de educadores cristianos (cfr. Concilio Vaticano II, Declar. *Gravissimum educationis*, 6). Los poderes públicos tienen el deber de garantizar este derecho de los padres y de asegurar las condiciones reales de

su ejercicio» (*Catecismo*, 2229).

«Los vínculos familiares, aunque son muy importantes, no son absolutos. A la par que el hijo crece hacia una madurez y autonomía humanas y espirituales, la vocación singular que viene de Dios se afirma con más claridad y fuerza. Los padres deben respetar esta llamada y favorecer la respuesta de sus hijos para seguirla. Es preciso convencerse de que la vocación primera del cristiano es seguir a Jesús (cfr. *Mt* 16, 25): "El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí" (*Mt* 10, 37)» (*Catecismo*, 2232) [6]. La vocación divina de un hijo para realizar una peculiar misión apostólica, supone un regalo de Dios para una familia. Los padres han de aprender a respetar el misterio de la llamada, aunque puede ser que no la entiendan. Esa apertura a las posibilidades que abre la trascendencia y ese respeto a la libertad se fortalece en la oración. Así se evita una excesiva protección o un control indebido de los hijos: un modo posesivo de actuar que no ayuda al crecimiento humano y espiritual.

5. Deberes con los que gobiernan la Iglesia

Los cristianos hemos de tener un «verdadero espíritu filial respecto a la Iglesia» (*Catecismo*, 2040). Este espíritu se ha de manifestar con quienes gobiernan la Iglesia.

Los fieles «han de aceptar con prontitud y cristiana obediencia todo lo que los sagrados pastores, como representantes de Cristo, establecen en la Iglesia en cuanto maestros y gobernantes. Y no dejen de encomendar en sus oraciones a sus prelados, para que, ya que viven en continua vigilancia, obligados a dar cuenta de nuestras almas, cumplan esto con gozo y no con pesar (cfr. *Hb* 13, 17)» [7].

Este espíritu filial se muestra, ante todo, en la fiel adhesión y unión con el Papa, cabeza visible de la Iglesia y Vicario de Cristo en la tierra, y con los Obispos en comunión con la Santa Sede:

«Tu más grande amor, tu mayor estima, tu más honda veneración, tu obediencia más rendida, tu mayor afecto ha de ser también para el Vice-Cristo en la tierra, para el Papa.

Hemos de pensar los católicos que, después de Dios y de nuestra Madre la Virgen Santísima, en la jerarquía del amor y de la autoridad, viene el Santo Padre» [8].

6. Deberes con la autoridad civil

«El cuarto mandamiento de Dios nos ordena también honrar a todos los

que, para nuestro bien, han recibido de Dios una autoridad en la sociedad. Este mandamiento determina tanto los deberes de quienes ejercen la autoridad como los de quienes están sometidos a ella» (*Catecismo*, 2234) [9]. Entre estos últimos se encuentran:

a) respetar las leyes justas y cumplir los legítimos mandatos de la autoridad (cfr. 1 *P* 2, 13);

b) ejercitar los derechos y cumplir los deberes ciudadanos;

c) intervenir responsablemente en la *vida social y política*.

«La determinación del régimen y la designación de los gobernantes han de dejarse a la libre voluntad de los ciudadanos» [10]. La responsabilidad por el bien común exige moralmente el ejercicio del derecho al voto (cfr. *Catecismo*, 2240). No es lícito apoyar a quienes programan un orden social contrario a la doctrina cristiana y, por tanto, contrario al bien común y a la verdadera dignidad del hombre.

«El ciudadano tiene obligación en conciencia de no seguir las prescripciones de las autoridades civiles cuando estos preceptos son contrarios a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio. El rechazo de la obediencia a las autoridades civiles, cuando sus exigencias son contrarias a las de la recta conciencia, tiene su justificación en la distinción entre el servicio de Dios y el servicio de la comunidad política. "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (*Mt* 22, 21). "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (*Hch* 5, 29)» (*Catecismo*, 2242).

7. Deberes de las autoridades civiles

El ejercicio de la autoridad ha de facilitar el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad de todos. Los gobernantes deben velar para que no se favorezca el interés personal de algunos en contra del bien común [11].

«El *poder político* está obligado a respetar los derechos fundamentales de la persona humana. Y a administrar humanamente la justicia respetando los derechos de cada uno, especialmente los de las familias y los de los desamparados. Los derechos políticos inherentes a la ciudadanía (...) no pueden ser suspendidos por la autoridad sin motivo legítimo y proporcionado» (*Catecismo*, 2237).

ANTONIO PORRAS

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2196-2257.

— *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 209-214; 221-254; 377-

383; 393-411.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 209-214; 221-251.

2 Cfr. *Ibidem*, 252-254.

3 Cfr. Concilio Vaticano II, Declar. *Gravissimum educationis*, 3.

4 Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-81, 36; *Catecismo*, 2221 y *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 239.

5 Y, «cuando llegan a la edad correspondiente, los hijos tienen el deber y el derecho de elegir su profesión y su estado de vida» (*Catecismo*, 2230).

6 «Y, al consolarnos con el gozo de encontrar a Jesús — ¡tres días de ausencia! — disputando con los Maestros de Israel (*Lc* 2, 46), quedará muy grabada en tu alma y en la mía la obligación de dejar a los de nuestra casa por servir al Padre Celestial» (San Josemaría, *Santo Rosario*, 5º misterio gozoso).

7 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 37.

8 San Josemaría, *Forja*, 135.

9 Cfr. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 377-383; 393-398; 410-411.

10 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 74. Cfr. *Catecismo*, 1901.

11 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-91, 25. Cfr. *Catecismo*, 2236.

TEMA 35

El quinto mandamiento del Decálogo

1. “No matarás”

«La vida humana es sagrada, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin (...); nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente» (*Catecismo*, 2258).

El hombre es alguien singular: la única criatura de este mundo a la que Dios ama por sí misma [1]. Está destinado a conocer y amar eternamente a Dios, y su vida es sagrada. Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. *Gn* 1, 26-27), y éste es el fundamento último de la dignidad humana y del mandamiento no matarás.

El libro del Génesis presenta el abuso contra la vida humana como consecuencia del pecado original. Yahvé se manifiesta siempre como protector de la vida: incluso de la de Caín, después de haber matado a su hermano Abel; sangre de su sangre, imagen de todo homicidio. Nadie debe tomarse la justicia por su mano, y nadie puede abrogarse el derecho de disponer de la vida del prójimo (cfr. *Gn* 4, 13-15).

Este mandamiento hace referencia a los seres humanos. Es legítimo servirse de los animales para obtener alimento, vestido, etc.: Dios los puso en la tierra para que estuviesen al servicio del hombre. La conveniencia de no matarlos o maltratarlos proviene del desorden que puede implicar en las pasiones humanas, o de un deber de justicia (si son propiedad de otro) (cfr. *Catecismo*, 2417). Además, no hay que olvidar que el hombre no es “dueño” de la Creación, sino administrador y por tanto, tiene obligación de respetar y cuidar la naturaleza, de la que necesita para su propia existencia y desarrollo (cfr. *Catecismo*, 2418).

2. Plenitud de este mandamiento

El mandamiento de salvaguardar la vida del hombre «tiene su aspecto más profundo en la exigencia de la *veneración y amor* hacia la persona y su vida» [2].

La misericordia y el perdón son propios de Dios; y en la vida de los hijos de Dios también debe estar presente la misericordia, que nos lleva a compadecernos en nuestro corazón por la miseria ajena: «Bienaventurados

los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia» (*Mt* 5, 7) [3].

También es necesario *aprender a perdonar* las ofensas (cfr. *Mt* 5, 22). Al recibir una ofensa hay que procurar no encolerizarse, ni permitir que la ira invada el corazón. Es más, en el *Paternoster* — la oración que nos dejó Jesús como oración dominical —, el Señor liga su perdón — el perdón acerca de las ofensas que hemos cometido — al perdón de los que nos han ofendido (cfr. *Mt* 6, 9-13; *Lc* 11, 2-4). En esta lucha nos ayudará: contemplar la Pasión de Nuestro Señor, que nos ha perdonado y redimido llevando con amor y con paciencia las injusticias; considerar que nadie debe resultar, para el cristiano, un *extraño* o un *enemigo* (cfr. *Mt* 5, 44-45); pensar en el juicio que sigue a la muerte, en el que se nos juzgará del amor al prójimo; recordar que un cristiano debe vencer el mal con el bien (cfr. *Rm* 12, 21); y ver las injurias como ocasión para la propia purificación.

3. El respeto de la vida humana

El quinto precepto manda *no matar*. Condena también golpear, herir o hacer cualquier daño injusto a uno mismo y al prójimo en el cuerpo, ya por sí, ya por otros; así como agraviarle con palabras injuriosas o quererle mal. En este mandamiento se prohíbe igualmente darse a sí mismo la muerte (suicidio).

3.1. El homicidio voluntario

«El quinto mandamiento condena como gravemente pecaminoso el homicidio *directo y voluntario*. El que mata y los que cooperan voluntariamente con él cometen un pecado que clama venganza al cielo (cfr. *Gn* 4, 19)» (*Catecismo*, 2268) [4].

La encíclica *Evangelium vitae* ha formulado de modo definitivo e infalible la siguiente norma negativa: «con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral. Esta doctrina, fundamentada en aquella ley no escrita que cada hombre, a la luz de la razón, encuentra en el propio corazón (cfr. *Rm* 2, 14-15), es corroborada por la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal» [5]. Así, el homicidio que es sin excepción gravemente inmoral es aquél que responde a una *elección deliberada* y se dirige a una *persona inocente*. Por tanto, la legítima defensa y la pena de muerte no se incluyen en esta formulación absoluta, y son objeto de un

tratamiento específico [6].

El poner la vida en manos del hombre implica un poder de disposición, que conlleva saber administrarlo como una colaboración con Dios. Esto exige una actitud de amor y de servicio, y no de dominio arbitrario: se trata de un señorío ministerial, no absoluto, reflejo del señorío único e infinito de Dios [7].

3.2. El aborto

«La vida humana debe ser respetada y protegida de manera absoluta *desde el momento de la concepción*» (*Catecismo*, 2270). No es admisible ninguna discriminación, ni siquiera la fundada en las diferentes etapas del desarrollo de la vida. En situaciones conflictivas, es determinante la pertenencia natural a la especie biológica humana. Con esto no se imponen a la investigación biomédica límites distintos que los que la dignidad humana establece para cualquier otro campo de la actividad humana.

«El *aborto directo*, es decir, *querido como fin o como medio*, es siempre un desorden moral grave en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente» [8]. La expresión *como fin o como medio* comprende las dos modalidades de la voluntariedad directa: en este caso, el que actúa quiere conscientemente matar, y por eso cumple la acción.

«Ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la Ley de Dios, escrita en el corazón de cada hombre, reconocible por la misma razón y proclamada por la Iglesia» [9]. El respeto de la vida debe ser reconocido como el confín que ninguna actividad individual o estatal puede superar. El derecho inalienable de toda persona humana inocente a la vida es un *elemento constitutivo de la sociedad civil y de su legislación* y como tal debe ser reconocido y respetado tanto por parte de la sociedad como de la autoridad política (cfr. *Catecismo*, 2273) [10].

Así, podemos afirmar que «el derecho a mandar constituye una exigencia del orden espiritual [moral] y dimana de Dios. Por ello, si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición cualquiera contraria a ese orden espiritual y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios, en tal caso ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano (...); más aún, en semejante situación, la propia autoridad se desmorona por completo y se origina una iniquidad espantosa» [11]. Tanto es así que «leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la *objeción de conciencia*» [12].

«Puesto que debe ser tratado como una persona desde la concepción, el embrión deberá ser defendido en su integridad, cuidado y atendido médicamente en la medida de lo posible, como todo otro ser humano» (*Catecismo*, 2274).

3.3. La eutanasia

«Por *eutanasia* en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor (...). *Es una grave violación de la ley de Dios*, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana (...). Semejante práctica conlleva, según las circunstancias, la malicia propia del suicidio o del homicidio» [13]. Se trata de una de las consecuencias, gravemente contrarias a la dignidad de la persona humana, a las que puede llevar el hedonismo y la pérdida del sentido cristiano del dolor.

«La interrupción de tratamientos médicos *onerosos, peligrosos, extraordinarios o desproporcionados a los resultados* puede ser legítima. Interrumpir estos tratamientos es rechazar el *encarnizamiento terapéutico*. Con esto no se pretende provocar la muerte; se acepta no poder impedirla» (*Catecismo*, 2278) [14].

En cambio, «aunque la muerte se considere inminente, los *cuidados ordinarios* debidos a una persona no pueden ser legítimamente interrumpidos» (*Catecismo*, 2279) [15]. La alimentación e hidratación artificiales son, en principio, cuidados ordinarios debidos a todo enfermo [16].

3.4. El suicidio

«Somos administradores y no propietarios de la vida que Dios nos ha confiado. No disponemos de ella» (*Catecismo*, 2280). «El suicidio contradice la inclinación natural del ser humano a conservar y perpetuar su vida. Es gravemente contrario al justo amor de sí mimo. Ofende también al amor del prójimo porque rompe injustamente los lazos de solidaridad con las sociedades familiar, nacional y humana con las cuales estamos obligados. El suicidio es contrario al amor del Dios vivo» (*Catecismo*, 2281) [17].

Preferir la propia muerte para salvar la vida de otro no es suicidio, antes bien, puede constituir un acto de extrema caridad.

3.5. La legítima defensa

La prohibición de causar la muerte no suprime el derecho de impedir que un injusto agresor cause daño [18]. La legítima defensa puede ser incluso un deber grave para quien es responsable de la vida de otro o del bien común (cfr. *Catecismo*, 2265).

3.6. La pena de muerte

Defender el bien común de la sociedad exige que se ponga al agresor en situación de no poder dañar. Por esto, la legítima autoridad puede infligir penas proporcionales a la gravedad de los delitos. Las penas tienen como fin compensar el desorden introducido por la falta, preservar el orden público y la seguridad de las personas, y la enmienda del culpable (cfr. *Catecismo*, 2266). «Para conseguir estas finalidades *la medida y la calidad* de la pena deben ser valoradas y decididas atentamente, sin que se deba llegar a la eliminación del reo salvo en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo (...). Estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes» [19].

4. El respeto de la dignidad de las personas

4.1. El respeto al alma del prójimo: el escándalo

Los cristianos estamos obligados a procurar la vida y la salud sobrenatural del alma del prójimo, además de la del cuerpo.

El escándalo es lo contrario: «es la actitud o el comportamiento que induce a otro a hacer el mal. El que escandaliza se convierte en tentador de su prójimo (...). El escándalo constituye una falta grave, si por acción u omisión, arrastra deliberadamente a otro a una falta grave» (*Catecismo*, 2284). Se puede causar escándalo por comentarios injustos, por la promoción de espectáculos, libros y revistas inmorales, por seguir modas contrarias al pudor, etc.

«El escándalo adquiere una gravedad particular según la autoridad de quienes lo causan o la debilidad de quienes lo padecen» (*Catecismo*, 2285): «al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una piedra de molino y le echen al mar» (*Mt* 18, 6) [20].

4.2. El respeto a la salud del cuerpo

El respeto al propio cuerpo es una exigencia de la caridad, pues el cuerpo es templo del Espíritu Santo (cfr. 1 *Co* 6, 19; 3, 16ss.; 2 *Co* 6, 16), y somos

responsables — en lo que de nosotros depende — de procurar la salud corporal, que es un medio para servir a Dios y a los hombres. Pero la vida corporal no es un valor absoluto: la moral cristiana se opone a una concepción neopagana que promueve el *culto al cuerpo*, y que puede conducir a la perversión de las relaciones humanas (cfr. *Catecismo*, 2289).

«La virtud de la templanza conduce a *evitar toda clase de excesos*, el abuso de la comida, del alcohol, del tabaco y de las medicinas. Quienes en estado de embriaguez, o por afición inmoderada de velocidad, ponen en peligro la seguridad de los demás y la suya propia en las carreteras, en el mar o en el aire, se hacen gravemente culpables» (*Catecismo*, 2290).

El *uso de drogas* es una falta grave, por el daño que representa para la salud, y por la huida de la responsabilidad de los actos que se pueden realizar bajo su influencia. La producción clandestina y el tráfico de drogas son prácticas inmorales (cfr. *Catecismo*, 2291).

La investigación científica no puede legitimar actos que en sí mismos son contrarios a la dignidad de las personas y a la ley moral. Ningún ser humano puede ser tratado como un medio para el progreso de la ciencia (cfr. *Catecismo*, 2295). Atentan contra este principio prácticas como la procreación artificial sustitutiva o el uso de embriones con fines experimentales.

4.3. El trasplante de órganos

La donación de órganos para trasplantes es legítima y puede ser un acto de caridad, si la donación es plenamente libre y gratuita [21], y respeta el orden de la justicia y de la caridad.

«Una persona sólo puede donar algo de lo que puede privarse sin serio peligro o daño para su propia vida o identidad personal, y por una razón justa y proporcionada. Resulta obvio que los órganos vitales sólo pueden donarse después de la muerte» [22].

Es preciso que el donante o sus representantes hayan dado su consentimiento consciente (cfr. *Catecismo*, 2296). Esta donación, «aun siendo lícita en sí misma, puede llegar a ser ilícita, si viola los derechos y sentimientos de terceros a quienes compete la tutela del cadáver: los parientes cercanos en primer término; pero podría incluso tratarse de otras personas en virtud de derechos públicos o privados» [23].

4.4. El respeto a la libertad física y a la integridad corporal

Los secuestros y el tomar rehenes son moralmente ilícitos: es tratar a las personas sólo como medios para obtener diversos fines, privándoles

injustamente de la libertad. También son gravemente contrarios a la justicia y a la caridad el terrorismo y la tortura.

«Exceptuados los casos de precripciones médicas de orden estrictamente terapéutico, las amputaciones, mutilaciones o esterilizaciones directamente voluntarias de personas inocentes son contrarias a la ley moral» (*Catecismo*, 2297). Por lo tanto, no son contrarias a la ley moral aquéllas que se siguen de una acción terapéutica necesaria para el bien del cuerpo tomado en su totalidad, y que no se quieren ni como fin ni como medio, sino que se sufren y se toleran.

4.5. El respeto a los muertos

«Los cuerpos de los difuntos deben ser tratados con respeto y caridad en la fe y la esperanza de la resurrección. Enterrar a los muertos es una obra de misericordia corporal (cfr. *Tb* 1, 16-18), que honra a los hijos de Dios, templos del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 2300). «La Iglesia aconseja vivamente que se conserve la piadosa costumbre de sepultar el cadáver de los difuntos; sin embargo no prohíbe la cremación, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana» (CIC, can. 1176).

5. La defensa de la paz

«Bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios» (*Mt* 5, 8). Característica del espíritu de filiación divina es ser *sembradores de paz y de alegría*[24]. «La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad (...). Es obra de la justicia (cfr. *Is* 32, 17) y efecto de la caridad» (*Catecismo*, 2304).

«A causa de los males y de las injusticias que ocasiona toda guerra, la Iglesia insta constantemente a todos a orar y actuar para que la Bondad divina nos libre de la antigua servidumbre de la guerra (cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 81, 4)» (*Catecismo*, 2307).

Existe una «legítima defensa mediante la fuerza militar». Pero «la gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral» (*Catecismo*, 2309) [25].

«Las injusticias, las desigualdades excesivas de orden económico o social, la envidia, la desconfianza y el orgullo, que existen entre los hombres y las naciones, amenazan sin cesar la paz y causan las guerras. Todo lo que se hace para superar estos desórdenes contribuye a edificar la paz y evitar la guerra» (*Catecismo*, 2317).

«Ama a tu patria: el patriotismo es una virtud cristiana. Pero si el patriotismo se convierte en un nacionalismo que lleva a mirar con desapego, con desprecio — sin caridad cristiana ni justicia — a otros pueblos, a otras naciones, es un pecado» [26].

PAU AGULLES SIMÓ

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2258-2330.
— Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-95, cap. III.

Lecturas recomendadas

— L. Ciccone, *La vita umana*, Ares, Milano 2000.
— L. Melina, *Corso di Bioetica. Il Vangelo della Vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 24.

2 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-95, 41.

3 «Las obras de misericordia son acciones caritativas mediante las cuales ayudamos a nuestro prójimo en sus necesidades corporales y espirituales» (*Catecismo*, 2447).

4 También «prohíbe hacer algo con intención de provocar *indirectamente* la muerte de una persona. La ley moral prohíbe exponer a alguien sin razón grave a un riesgo mortal, así como negar la asistencia a una persona en peligro» (*Catecismo*, 2269).

5 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 57.

6 Cfr. *Ibidem*, 55-56.

7 Cfr. *Ibidem*, 52.

8 *Ibidem*, 62.

9 Ibidem, 62. Es tal la gravedad del crimen del aborto, que la Iglesia sanciona este delito con pena canónica de excomunión *latae sententiae* (cfr. *Catecismo*, 2272).

10 «Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del Estado: pertenecen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador

que la ha originado (...). Cuando una ley positiva priva a una categoría de seres humanos de la protección que el ordenamiento civil les debe, el Estado niega la igualdad de todos ante la ley. Cuando el Estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del estado de derecho" (Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae*, 22-II-87, 3).

«¡Cuántos crímenes se cometen en nombre de la justicia! Si tú vendieras armas de fuego y alguien te diera el precio de una de ellas, para matar con esa arma a tu madre, ¿se la venderías?... Pues ¿acaso no te daba su justo precio?...

Catedrático, periodista, político, hombre de diplomacia: meditad» (San Josemaría, *Camino*, 400).

11 Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-63, 51.

12 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 73.

13 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 65.

14 «Las decisiones deben ser tomadas por el paciente, si para ello tiene competencia o capacidad, o si no por los que tienen los derechos legales, respetando siempre la voluntad razonable y los intereses legítimos del paciente» (*Catecismo*, 2278).

15 «El uso de analgésicos para aliviar los sufrimientos del moribundo, incluso con riesgo de abreviar sus días, puede ser moralmente conforme a la dignidad humana si la muerte no es pretendida, ni como fin ni como medio, sino solamente prevista y tolerada como inevitable. Los cuidados paliativos constituyen una forma privilegiada de la caridad desinteresada. Por esta razón deben ser alentados» (*Catecismo*, 2279).

16 Cfr. Juan Pablo II, Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale su "I trattamenti di sostegno vitale e lo stato vegetativo. Progressi scientifici e dilemmi etici", 20-III-2004, n. 4; cfr. también Consejo Pontificio de la Pastoral para los Agentes Sanitarios, *Carta de los Agentes de la Salud*, n. 120; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Respuestas a algunas preguntas de la Conferencia Episcopal Estadounidense sobre la alimentación e hidratación artificiales*, 1-VIII-2007.

17 Sin embargo, «no se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que Él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida» (*Catecismo*, 2283).

18 «El amor a sí mismo constituye un principio fundamental de la moralidad. Es, por tanto, legítimo hacer respetar el propio derecho a la vida. El que defiende su vida no es culpable de homicidio, incluso cuando *se ve obligado* a asestar a su agresor un golpe mortal» (*Catecismo*, 2264; cfr. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 55): en este caso, el homicidio del agresor no constituye

objeto directo de la voluntad del que se defiende, sino que el objeto moral consiste en remover una inminente amenaza contra la propia vida.

19 Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 56. Cfr. *Catecismo*, 2267.

20 «Se hacen culpables de escándalo quienes instituyen leyes o estructuras sociales que llevan a la degradación de las costumbres y a la corrupción de la vida religiosa, o a "condiciones sociales que, voluntaria o involuntariamente, hacen ardua y prácticamente imposible una conducta cristiana conforme a los mandamientos" (Pío XII, *Discurso* 1 junio 1941)» (*Catecismo*, 2286).

21 Cfr. Juan Pablo II, *Discurso*, 22-6-1991, 3; *Catecismo*, 2301.

22 *Ibidem*, 4.

23 Pío XII, *Discorso all'Associazione Italiana Donatori di Cornea*, 14-5-1956.

24 Cfr. San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 124.

25 «Es preciso a la vez:

— Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

— Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.

— Que se reúnan las condiciones serias de éxito.

— Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la "guerra justa".

La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común» (*Catecismo*, 2309). Además, «existe la obligación moral de desobedecer aquellas decisiones que ordenan genocidios» (*Catecismo*, 2313).

La *carrera de armamentos*, «en lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas. La inversión de riquezas fabulosas en la fabricación de armas siempre más modernas impide la ayuda a los pueblos indigentes, y obstaculiza su desarrollo» (*Catecismo*, 2315). La carrera de armamentos «es una plaga gravísima de la humanidad y perjudica a los pobres de modo intolerable» (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 81). Las autoridades tienen el derecho y el deber de regular la producción y el comercio de armas (cfr. *Catecismo*, 2316).

26 San Josemaría, *Surco*, 315. Cfr. San Josemaría, *Forja*, 879; *Camino*, 525.

TEMA 36

El sexto mandamiento del Decálogo

1. Hombre y mujer los creó

La llamada de Dios al hombre y a la mujer a «crecer y multiplicarse», ha de leerse siempre desde la perspectiva de la creación «a imagen y semejanza» de la Trinidad (cfr. Gn 1). Esto hace que la generación humana, dentro del contexto más amplio de la sexualidad, no sea algo «puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal» (*Catecismo*, 2361); y por tanto, es esencialmente distinta a la propia de la vida animal.

«Dios es amor» (*1 Jn* 4, 8), y su amor es fecundo. De esta fecundidad ha querido que participe la criatura humana, asociando la generación de cada nueva persona a un específico acto de amor entre un hombre y una mujer [1]. Por esto, «el sexo no es una realidad vergonzosa, sino una dádiva divina que se ordena limpiamente a la vida, al amor, a la fecundidad» [2].

Siendo el hombre un individuo compuesto de cuerpo y alma, el acto amoroso generativo exige la participación de todas las dimensiones de la persona: la corporeidad, los afectos, el espíritu [3].

El pecado original rompió la armonía del hombre consigo mismo y con los demás. Esta fractura ha tenido una repercusión particular en la capacidad de la persona de vivir racionalmente la sexualidad. De una parte, oscureciendo en la inteligencia el nexo inseparable que existe entre las dimensiones afectivas y generativas de la unión conyugal; de otra, dificultando el dominio que la voluntad ejerce sobre los dinamismos afectivos y corporales de la sexualidad.

La necesidad de purificación y maduración que exige la sexualidad en estas condiciones no supone en modo alguno su rechazo, o una consideración negativa de este don que el hombre y la mujer han recibido de Dios. Supone más bien la necesidad de “sanearlo para que alcance su verdadera grandeza” [4]. En esta tarea juega un papel fundamental la virtud de la castidad.

2. La vocación a la castidad

El Catecismo habla de vocación a la castidad porque esta virtud es condición y parte esencial de la vocación al amor, al don de sí, con el que Dios llama a cada persona. La castidad hace posible el amor en la corporeidad y a través

de ella [5]. De algún modo, se puede decir que la castidad es la virtud que habilita la persona humana y la conduce en el arte de vivir bien, en la benevolencia y paz interior con los demás hombres y mujeres y consigo misma; pues la sexualidad humana atraviesa todas las potencias, desde lo más físico y material, a lo más espiritual, coloreando las distintas facultades según lo masculino y lo femenino.

La virtud de la castidad no es, por tanto, simplemente un remedio contra el desorden que el pecado origina en la espera sexual, sino una afirmación gozosa, pues permite amar a Dios, y a través de Él a los demás hombres, con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (cfr. *Mc* 12, 30) [6].

«La virtud de la castidad forma parte de la virtud cardinal de la templanza» (*Catecismo*, 2341) y «significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual» (*Catecismo*, 2337).

Es importante en la formación de las personas, sobre todo de los jóvenes, al hablar de la castidad, explicar la profunda y estrecha relación entre la capacidad de amar, la sexualidad y la procreación. De otro modo, podría parecer que se trata de una virtud negativa, pues ciertamente una buena parte de la lucha por vivir la castidad está caracterizada por el intento de dominar las pasiones, que en algunas circunstancias se dirigen a bienes particulares que no son ordenables racionalmente al bien de la persona considerada como un todo [7].

En el estado actual, el hombre no puede vivir la ley moral natural, y por tanto la castidad, sin la ayuda de la gracia. Esto no implica la imposibilidad de una virtud humana que sea capaz de conseguir un cierto control de las pasiones en este campo, sino la constatación de la magnitud de la herida producida por el pecado, que exige el auxilio divino para una perfecta reintegración de la persona [8].

3. La educación a la castidad

La castidad otorga el dominio de la concupiscencia, que es parte importante del dominio de sí. Este dominio es una tarea que dura toda la vida y supone un esfuerzo reiterado que puede ser especialmente intenso en algunas épocas. La castidad debe crecer siempre, con la gracia de Dios y la lucha ascética (cfr. *Catecismo*, 2342) [9].

«La caridad es la forma de todas las virtudes. Bajo su influencia, la castidad aparece como una escuela de donación de la persona. El dominio de sí está ordenado al don de sí mismo» (*Catecismo*, 2346).

La educación a la castidad es mucho más que lo que algunos

reductivamente denominan educación sexual, y que se ocupa fundamentalmente de proporcionar información sobre los aspectos fisiológicos de la reproducción humana y los métodos anticonceptivos. La verdadera educación a la castidad no se conforma con informar sobre los aspectos biológicos, sino que ayuda a reflexionar sobre los valores personales y morales que entran en juego en lo relacionado con el nacimiento de la vida humana, y la maduración personal. A la vez, fomenta ideales grandes de amor a Dios y a los demás, a través del ejercicio de las virtudes de la generosidad, el don de sí, el pudor que protege la intimidad, etc., que ayudan a la persona a superar el egoísmo y la tentación de encerrarse en uno mismo.

En este empeño, los padres tienen una responsabilidad muy grande, pues son los primeros y principales maestros en la formación a la castidad de sus hijos [10].

En la lucha por vivir esta virtud son medios importantes:

a) la oración: pedir a Dios la virtud de la santa pureza [11]; la frecuencia de sacramentos: son las medicinas de nuestra debilidad;

b) el trabajo intenso; evitar el ocio;

c) la moderación en la comida y bebida;

d) el cuidado de los detalles de pudor y de modestia, en el vestir, etc.;

e) desechar las lecturas de libros, revistas o diarios inconvenientes; y evitar espectáculos inmorales;

f) ser muy sinceros en la dirección espiritual;

g) olvidarse de sí mismo;

h) tener una gran devoción a María Santísima, *Mater pulchrae dilectionis*.

La castidad es una virtud eminentemente personal. A la vez, «implica un *esfuerzo cultural*» (*Catecismo*, 2344), pues «el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad están mutuamente condicionados» [12]. El respeto de los derechos de la persona, reclama el respeto de la castidad; en particular, el derecho a «recibir una información y una educación que respeten las dimensiones morales y espirituales de la vida humana» (*Catecismo*, 2344) [13].

Las manifestaciones concretas con las que se configura y crece esta virtud serán distintas dependiendo de la vocación recibida. «Las personas casadas son llamadas a vivir la castidad conyugal; las otras practican la castidad en la continencia» (*Catecismo*, 2349).

4. La castidad en el matrimonio

La unión sexual «está ordenada al amor conyugal del hombre y de la

mujer» (*Catecismo*, 2360): es decir, «se realiza de modo verdaderamente humano solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte» [14].

La grandeza del acto por el que el hombre y la mujer cooperan libremente con la acción creadora de Dios exige unas estrictas condiciones morales, justamente por la importancia antropológica que tiene: la capacidad de generar una nueva vida humana llamada a la eternidad. Esta es la razón por la cual el hombre no debe separar voluntariamente las dimensiones unitiva y procreativa de dicho acto, como es el caso de la contracepción [15].

Los esposos castos sabrán descubrir los momentos más adecuados para vivir esta unión corporal, de modo que refleje siempre, en cada acto, el don de sí que significa [16].

A diferencia de la dimensión procreativa, que puede actualizarse de modo verdaderamente humano solamente a través del acto conyugal, la dimensión unitiva y afectiva propia de ese acto puede y debe manifestarse de muchos otros modos. Esto explica que si, por determinadas condiciones de salud o de otro tipo, los esposos no pueden realizar la unión conyugal; o deciden que es preferible abstenerse temporalmente (o definitivamente, en situaciones especialmente graves) del acto propio del matrimonio, pueden y deben continuar actualizando ese don de sí, que hace crecer el amor verdaderamente personal, del que la unión de los cuerpos es manifestación.

5. La castidad en el celibato

Dios llama a algunos a que vivan su vocación al amor de un modo particular, en el celibato apostólico [17]. El modo de vivir la vocación cristiana en el celibato apostólico supone la continencia [18]. Esta exclusión del uso de la capacidad generativa no significa en ningún modo la exclusión del amor o de la afectividad [19]. Al contrario, la donación que se hace libremente a Dios de una posible vida conyugal, capacita la persona para amar y donarse a muchos otros hombres y mujeres, ayudándoles a su vez a encontrar a Dios, que es la razón de dicho celibato [20].

Este modo de vida ha de ser considerado y vivido siempre como un don, pues nadie puede arrogarse la capacidad de ser fiel al Señor en este camino sin el auxilio de la gracia.

6. Pecados contra la castidad

A la castidad se opone la lujuria, que es «un deseo o un goce desordenados del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es

buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión» (*Catecismo* 2351).

Dado que la sexualidad ocupa una dimensión central en la vida humana, los pecados contra la castidad son siempre graves por su materia, y por tanto, hacen perder la herencia del Reino de Dios (cfr. *Ef* 5, 5). Pueden ser leves, sin embargo, cuando falta advertencia plena o perfecto consentimiento.

El vicio de la lujuria tiene muchas y graves consecuencias: la ceguera de la mente, por la que se oscurece nuestro fin y nuestro bien; la debilitación de la voluntad, que se hace casi incapaz de cualquier esfuerzo, llegando a la pasividad, a la desgana en el trabajo, en el servicio, etc.; el apego a los bienes terrenos que hace olvidar los eternos; y finalmente se puede llegar al odio a Dios, que aparece al lujurioso como el mayor obstáculo para satisfacer su sensualidad.

La masturbación es la «excitación voluntaria de los órganos genitales a fin de obtener un placer venéreo» (*Catecismo*, 2352). «Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado» [21]. Por su misma naturaleza, la masturbación contradice el sentido cristiano de la sexualidad que está al servicio del amor. Al ser un ejercicio solitario y egoísta de la sexualidad, privado de la verdad del amor, deja insatisfecho y conduce al vacío y al disgusto.

«La *fornicación* es la unión carnal entre un hombre y una mujer fuera del matrimonio. Es gravemente contraria a la dignidad de las personas y de la sexualidad humana, naturalmente ordenada al bien de los esposos, así como a la generación y educación de los hijos» (*Catecismo*, 2353) [22].

El adulterio «designa la infidelidad conyugal. Cuando un hombre y una mujer, de los cuales al menos uno está casado, establecen una relación sexual, aunque ocasional, cometen un adulterio» (*Catecismo* 2380) [23].

Asimismo son contrarias a la castidad las conversaciones, miradas, manifestaciones de afecto hacia otra persona, también entre novios, que se realizan con deseo libidinoso, o constituyen una ocasión próxima de pecado que se busca o no se rechaza [24].

La *pornografía* — exhibición del cuerpo humano como simple objeto de concupiscencia — y la *prostitución* — transformación del propio cuerpo en objeto de transacción financiera y de disfrute carnal — son faltas graves de desorden sexual, que, además de atentar a la dignidad de las personas que las ejercitan, constituyen una lacra social (cfr. *Catecismo*, 2355).

«La violación es forzar o agredir con violencia la intimidad sexual de una persona. Atenta contra la justicia y la caridad. La violación lesiona profundamente el derecho de cada uno al respeto, a la libertad, a la integridad física y moral. Produce un daño grave que puede marcar a la víctima para toda la vida. Es siempre un acto intrínsecamente malo. Más grave todavía es la violación cometida por parte de los padres (incesto) o de educadores con los niños que les están confiados» (*Catecismo*, 2356).

«Los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados», como ha declarado siempre la Tradición de la Iglesia [25]. Esta neta valoración moral de las acciones no debe mínimamente prejuzgar a las personas que presentan tendencias homosexuales [26], ya que no pocas veces su condición supone una difícil prueba [27]. También estas personas «están llamadas a la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana» (*Catecismo*, 2359).

PABLO REQUENA

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2331-2400.
— Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1-18.
— Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Porque verán a Dios*, en *Amigos de Dios*, 175-189; *El matrimonio, vocación cristiana*, en *Es Cristo que pasa*, 22-30.

— Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, 29-XII-1975.

— Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 1-XI-1983.

— Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*, 8-XII-1995.

— Pontificio Consejo para la Familia, *Lexicon de términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (2003) (de especial interés para los padres y educadores la voz *Educación sexual* de Aquilino Polaino-Lorente).

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 «Cada uno de los dos sexos es, con una dignidad igual, aunque de manera distinta, imagen del poder y de la ternura de Dios. La unión del hombre y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador: "El hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne" (*Gn* 2, 24). De esta unión proceden todas las generaciones humanas (cfr. *Gn* 4, 1-2.25-26; 5, 1)» (*Catecismo*, 2335).

2 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 24.

3 «Si el hombre pretendiera ser sólo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza» (Benedicto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 5).

4 «Ciertamente, el eros quiere remontarnos "en éxtasis" hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación» (Idem).

5 «Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen... Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión» (Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 11).

6 «La castidad es la afirmación gozosa de quien sabe vivir el don de sí, libre de toda esclavitud egoísta» (Pontificio Consejo Para La Familia, Sexualidad humana: verdad y significado, 8-XII-1995, 17). «La pureza es consecuencia del amor con el que hemos entregado al Señor el alma y el cuerpo, las potencias y los sentidos. No es negación, es afirmación gozosa» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 5).

7 «La castidad implica un aprendizaje del dominio de sí, que es una pedagogía de la libertad humana. La alternativa es clara: o el hombre controla sus pasiones y obtiene la paz, o se deja dominar por ellas y se hace desgraciado (cfr. *Si* 1, 22). "La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados" (*Gaudium et spes*, 17)» (*Catecismo*, 2339).

8 «La castidad es una virtud moral. Es también un don de Dios, una gracia, un fruto del trabajo espiritual (cfr. *Ga* 5, 22). El Espíritu Santo concede, al que ha sido regenerado por el agua del bautismo, imitar la pureza de Cristo (cfr. *1 Jn* 3, 3)» (*Catecismo*, 2345).

9 La maduración de la persona incluye el dominio de sí, que suponen el pudor, la templanza, el respeto y la apertura a los demás(cfr. Congregación Para La Educación Católica, Orientaciones educativas sobre el amor humano, 1-XI-1983, 35).

10 Este aspecto de la educación tiene hoy una importancia mayor que en el pasado, ya que son muchos los modelos negativos que presenta la sociedad actual (cfr. Pontificio Consejo Para La Familia, Sexualidad humana: verdad y significado, 8-XII-1995, 47). «Ante una cultura que «banaliza» en gran parte la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y el placer egoísta, el servicio educativo de los padres debe basarse sobre una cultura sexual que sea verdadera y plenamente personal» (Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 37).

11 «La santa pureza la da Dios cuando se pide con humildad» (San Josemaría, *Camino*, 118).

12 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 25.

13 En diversas ocasiones, el Papa Juan Pablo II se ha referido a la necesidad de promover una auténtica «ecología humana» en el sentido de lograr un *ambiente moral sano* que facilite el desarrollo humano de la persona (cfr. por ejemplo, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 38). Parece claro que parte del «esfuerzo cultural» a que se ha hecho referencia consiste en mostrar que existe el deber de respetar unas normas morales en los medios de comunicación, especialmente en la televisión, como exigencia de la dignidad de las personas. «En estos momentos de violencia, de sexualidad brutal, salvaje, hemos de ser rebeldes. Tú y yo somos rebeldes: no nos da la gana dejarnos llevar por la corriente, y ser unas bestias. Queremos portarnos como hijos de Dios, como hombres o mujeres que tratan a su Padre, que está en los Cielos y quiere estar muy cerca — ¡dentro! — de cada uno de nosotros» (San Josemaría, *Forja*, 15).

14 Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 11.

15 También en la fecundación artificial se produce una ruptura entre estas dimensiones propias de la sexualidad humana, como enseña claramente la Instrucción *Donum vitae* (1987).

16 Como enseña el Catecismo, el placer que se deriva de la unión conyugal es algo bueno y querido por Dios (cfr. Catecismo, 2362).

17 Aunque la santidad se mide por el amor a Dios y no por el estado de vida — célibe o casado —, la Iglesia enseña que el celibato por el Reino de los Cielos es un don superior al matrimonio (cfr. *Concilio de Trento*: DS 1810; *1 Co* 7, 38).

18 No se tratará aquí del celibato sacerdotal, ni de la virginidad o celibato consagrado. En todo caso, desde el punto de vista moral en todas estas

situaciones se requiere la continencia total.

19 No tendría ningún sentido sostener que el celibato es «antinatural». El hecho de que el hombre y la mujer se pueden *complementar*, no significa que se *completen*, porque ambos son completos como personas humanas.

20 Hablando del celibato sacerdotal, pero se puede extender a todo celibato por el Reino de los Cielos, Benedicto XVI explica que no se puede comprender en términos meramente funcionales, pues en realidad «representa una especial configuración con el estilo de vida del propio Cristo» (Benedicto XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 24).

21 Congregación Para La Doctrina De La Fe, Decl. Persona humana, 29-XII-1975, 9.

22 La *unión libre* o cohabitación sin intención de matrimonio, la *unión a prueba* cuando existe intención de casarse, y las *relaciones prematrimoniales*, ofenden la dignidad de la sexualidad humana y del matrimonio. «Son contrarias a la ley moral: el acto sexual debe tener lugar exclusivamente en el matrimonio; fuera de éste constituye siempre un pecado grave y excluye de la comunión sacramental» (*Catecismo*, 2390). La persona no se puede «prestar» sino solamente donar libremente, una vez y para siempre.

23 Cristo condena incluso el deseo del adulterio (cfr. *Mt* 5, 27-28). En el Nuevo Testamento se prohíbe absolutamente el adulterio (cfr. *Mt* 5, 32; 19, 6; *Mc* 10, 11; *1 Co* 6, 9-10). El Catecismo, hablando de las ofensas contra el matrimonio, enumera también el divorcio, la poligamia y la anticoncepción.

24 «Los novios están llamados a vivir la castidad en la continencia. En esta prueba han de ver un descubrimiento del mutuo respeto, un aprendizaje de la fidelidad y de la esperanza de recibirse el uno y el otro de Dios. Reservarán para el tiempo del matrimonio las manifestaciones de ternura específicas del amor conyugal. Deben ayudarse mutuamente a crecer en la castidad» (*Catecismo*, 2350).

25 Congregación Para La Doctrina De La Fe, Decl. Persona humana, 8. «Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso» (*Catecismo*, 2357).

26 La homosexualidad se refiere a la condición que presentan aquellos hombres y mujeres que sienten una atracción sexual exclusiva o predominante hacia las personas del mismo sexo. Las posibles situaciones que se pueden presentar son muy diferentes, y por tanto se debe extremar la prudencia a la hora de tratar de estos casos.

27 «Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos,

todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición» (*Catecismo* 2358).

TEMA 37

El séptimo mandamiento del decálogo

«El séptimo mandamiento prohíbe tomar o retener el bien del prójimo injustamente y perjudicar de cualquier manera al prójimo en sus bienes. Prescribe la justicia y la caridad en la gestión de los bienes terrenos y de los frutos del trabajo de los hombres. Con miras al bien común exige el respeto del destino universal de los bienes y del derecho de propiedad privada. La vida cristiana se esfuerza por ordenar a Dios y a la caridad fraterna los bienes de este mundo» (*Catecismo*, 2401).

1. El destino universal y la propiedad privada de los bienes

«Al comienzo Dios confió la tierra y sus recursos a la administración común de la humanidad para que tuviera cuidado de ellos, los dominara mediante su trabajo y se beneficiara de sus frutos (cfr. *Gn* 1, 26-29). Los bienes de la creación están destinados a todo el género humano» (Catecismo, 2402).

Sin embargo, «la apropiación de bienes es legítima para garantizar la libertad y la dignidad de las personas, para ayudar a cada uno a atender sus necesidades fundamentales y las necesidades de los que están a su cargo» (ibidem).

«El derecho a la propiedad privada, adquirida por el trabajo, o recibida de otro por herencia o por regalo, no anula la donación original de la tierra al conjunto de la humanidad. El destino universal de los bienes continúa siendo primordial [1], aunque la promoción del bien común exija el respeto de la propiedad privada, de su derecho y de su ejercicio» (*Catecismo*, 2403). El respeto del derecho a la propiedad privada es importante para el desarrollo ordenado de la vida social.

«"El hombre, al servirse de esos bienes, debe considerar las cosas externas que posee legítimamente no sólo como suyas, sino también como comunes, en el sentido de que han de aprovechar no sólo a él, sino también a los demás" (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 69, 1). La propiedad de un bien hace de su dueño un administrador de la providencia para hacerlo fructificar y comunicar sus beneficios a otros, ante todo a sus próximos» (*Catecismo*, 2404).

El socialismo marxista y en particular el comunismo, al pretender, entre otras cosas, la subordinación absoluta del individuo a la sociedad, niega el derecho de la persona a la propiedad privada de los bienes de producción (los que sirven para producir otros bienes, como la tierra, ciertas industrias, etc.), afirmado que sólo el Estado puede poseer esos bienes, como

condición para instaurar una *sociedad sin clases*[2].

«La Iglesia ha rechazado las ideologías totalitarias y ateas asociadas en los tiempos modernos al *comunismo* o *socialismo*. Por otra parte, ha rechazado en la práctica del *capitalismo* el individualismo y la primacía absoluta de la ley de mercado sobre el trabajo humano» (*Catecismo*, 2425) [3].

2. El uso de los bienes: templanza, justicia y solidaridad

«En materia económica el respeto de la dignidad humana exige la práctica de la virtud de la *templanza*, para moderar el apego a los bienes de este mundo; de la *justicia*, para preservar los derechos del prójimo y darle lo que le es debido; y de la *solidaridad*» (*Catecismo*, 2407).

Parte de la templanza es la virtud de la *pobreza*, que no consiste en *no tener*, sino en estar desprendido de los bienes materiales, en contentarse con lo que basta para vivir sobria y templadamente [4], y en administrar los bienes para servir a los demás. Nuestro Señor nos dio ejemplo de pobreza y desprendimiento desde su venida al mundo hasta su muerte (cfr. *2 Co* 8, 9). Enseñó asimismo el daño que puede causar el apegamiento a las riquezas: «Difícilmente un rico entrará en el reino de los cielos» (*Mt* 19, 23).

La *justicia*, como virtud moral, consiste en el hábito mediante el cual se da con voluntad constante y firme a cada uno lo que le es debido. La justicia entre personas singulares se llama *conmutativa* (por ejemplo, el acto de pagar una deuda); la justicia *distributiva* «regula lo que la comunidad debe a los ciudadanos en proporción a sus contribuciones y a sus necesidades» (*Catecismo*, 2411) [5]; y la justicia *legal* es la del ciudadano hacia la comunidad (por ejemplo, pagar los impuestos justos).

La virtud de la *solidaridad* es «la determinación firme y perseverante de empeñarse a favor del bien común: es decir, del bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos» [6]. La solidaridad es «comunicación de los bienes espirituales aún más que comunicación de bienes materiales» (*Catecismo*, 1948).

3. El respeto de los bienes ajenos

El séptimo mandamiento prohíbe tomar o retener injustamente lo ajeno, o causar algún daño injusto al prójimo en sus bienes materiales. Se comete *hurto* o *robo* cuando se toman ocultamente los bienes del prójimo. La *rapiña* es el apoderarse violentamente de las cosas ajenas. El *fraude* es el hurto que se lleva a cabo engañando al prójimo con trampas, documentos falsos, etc., o reteniendo el justo salario. La *usura* consiste en reclamar

mayor interés del lícito por la cantidad prestada (generalmente, aprovechándose de una situación de necesidad material del prójimo).

«Son también moralmente ilícitos, la *especulación* mediante la cual se pretende hacer variar artificialmente la valoración de los bienes con el fin de obtener un beneficio en detrimento ajeno; la *corrupción* mediante la cual se vicia el juicio de los que deben tomar decisiones conforme a derecho [p. e., el soborno de un empleado público o privado]; la *apropiación* y el *uso privados* de los bienes sociales de una empresa; los *trabajos mal hechos*, el *fraude fiscal*, la *falsificación de cheques y facturas*, los *gastos excesivos*, el *despilfarro*. Infligir voluntariamente un daño a las propiedades privadas o públicas es contrario a la ley moral y exige reparación» (*Catecismo*, 2409).

«Los contratos están sometidos a la *justicia conmutativa*, que regula los intercambios entre las personas en el respeto exacto de sus derechos. La justicia conmutativa obliga estrictamente; exige la salvaguardia de los derechos de propiedad, el pago de las deudas y el cumplimiento de obligaciones libremente contraídas» (*Catecismo*, 2411). «Los contratos [deben ser] rigurosamente observados en la medida en que el compromiso adquirido es moralmente justo» (*Catecismo*, 2410).

La *obligación de reparar*: quien ha cometido una injusticia debe reparar el daño causado, en la medida que esto sea posible. La *restitución de lo robado* — o al menos el deseo y propósito de restituir — es necesario para recibir la absolución sacramental. El deber de restituir obliga con urgencia: la culpable demora agrava el daño al acreedor y la culpa del deudor. Excusa del deber de restitución la imposibilidad física o moral, mientras dure. La obligación puede extinguirse, por ejemplo, al ser perdonada la deuda por parte del acreedor [7].

4. La doctrina social de la Iglesia

La Iglesia, «cuando cumple su misión de anunciar el Evangelio, enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina» (*Catecismo*, 2419). El conjunto de estas enseñanzas sobre principios que deben regular la vida social se llama *Doctrina social* y forma parte de la doctrina moral católica [8].

Algunas enseñanzas fundamentales de la Doctrina social de la Iglesia son: 1) la dignidad trascendente de la persona humana y la inviolabilidad de sus derechos; 2) el reconocimiento de la familia como célula básica de la sociedad fundada en el verdadero matrimonio indisoluble, y la necesidad de protegerla y fomentarla a través de las leyes sobre el matrimonio, la educación y la moral pública; 3) las enseñanzas acerca del bien común y de

la función del Estado.

La misión de la Jerarquía de la Iglesia es de orden diverso a la misión de la autoridad política. El fin de la Iglesia es sobrenatural y su misión es conducir a los hombres a la salvación. Por eso, cuando el Magisterio se refiere a aspectos temporales del bien común, lo hace en cuanto deben ordenarse al Bien supremo, nuestro último fin. La Iglesia expresa un juicio moral, en materia económica y social, «cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» [9].

Es importante subrayar que «no corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la actividad política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los fieles laicos, que actúan por su propia iniciativa con sus conciudadanos» (*Catecismo*, 2442) [10].

5. Actividad económica y justicia social

«El *trabajo humano* procede directamente de personas creadas a imagen de Dios y llamadas a prolongar, unidas y para mutuo beneficio, la obra de la creación dominando la tierra (cfr. *Gn* 1, 28; Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 34; Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 31). El trabajo es, por tanto, un deber: "Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma" (2 *Ts* 3, 10; cfr. 1 *Ts* 4, 11). El trabajo honra los dones del Creador y los talentos recibidos. Puede ser también redentor» (*Catecismo*, 2427). Realizando el trabajo en unión con Cristo, el hombre se hace colaborador del Hijo de Dios en su obra redentora. El trabajo es medio de santificación de las personas y de las realidades terrenas, informándolas con el Espíritu de Cristo (cfr. *Ibidem*) [11].

En el ejercicio de su trabajo, «cada uno tiene el derecho de iniciativa económica, y podrá usar legítimamente de sus talentos para contribuir a una abundancia provechosa para todos, y para recoger los justos frutos de sus esfuerzos. Deberá ajustarse a las reglamentaciones dictadas por las autoridades legítimas con miras al bien común (cfr. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-5-1991, 32; 34)» (*Catecismo*, 2429) [12].

La *responsabilidad del Estado*: «La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario supone seguridad sobre las garantías de la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente» [13].

Los *empresarios* «están obligados a considerar el bien de las personas y no solamente el aumento de las ganancias. Sin embargo, éstas son necesarias; permiten realizar las inversiones que aseguran el porvenir de las empresas, y garantizan los puestos de trabajo» (*Catecismo*, 2432). A ellos «les corresponde ante la sociedad la responsabilidad económica y ecológica de sus operaciones» [14].

«El acceso al trabajo y a la profesión debe estar abierto a todos sin discriminación injusta, a hombres y mujeres, sanos y disminuidos, autóctonos e inmigrados (cfr. Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, 19; 22-23). Habida consideración de las circunstancias, la sociedad debe por su parte ayudar a los ciudadanos a procurarse un trabajo y un empleo (cfr. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 48)» (*Catecismo*, 2433). «El salario justo es el fruto legítimo del trabajo. Negarlo o retenerlo puede constituir una grave injusticia» (*Catecismo*, 2434) [15].

La *justicia social*. Esta expresión se ha comenzado a utilizar en el siglo XX, para referirse a la dimensión universal que han adquirido los problemas de justicia. «La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación» (*Catecismo*, 1928).

Justicia y solidaridad entre las naciones. «Las naciones ricas tienen una responsabilidad moral grave respecto a las que no pueden por sí mismas asegurar los medios de su desarrollo, o han sido impedidas de realizarlo por trágicos acontecimientos históricos. Es un deber de solidaridad y de caridad; es también una obligación de justicia si el bienestar de las naciones ricas procede de recursos que no han sido pagados con justicia» (*Catecismo*, 2439).

«La *ayuda directa* constituye una respuesta apropiada a necesidades inmediatas, extraordinarias, causadas por ejemplo por catástrofes naturales, epidemias, etc. Pero no basta para reparar los graves daños que resultan de situaciones de indigencia ni para remediar de forma duradera las necesidades» (*Catecismo*, 2440).

Es necesario también *reformar las instituciones* económicas y financieras internacionales para que promuevan y potencien relaciones equitativas con los países menos desarrollados (cfr. *ibidem*; Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, 16).

6. Justicia y caridad

La caridad — *forma virtutum*, forma de todas las virtudes —, que es de nivel superior a la justicia, no se manifiesta sólo o principalmente en *dar más* de lo que se debe en estricto derecho. Consiste sobre todo en darse uno

mismo — pues esto es amor —, y debe acompañar siempre a la justicia, vivificándola desde dentro. Esta unión entre justicia y caridad se manifiesta, por ejemplo, en dar lo que se debe con alegría, en preocuparse no sólo de los derechos de la otra persona sino también de sus necesidades, y en general en practicar la justicia con suavidad y comprensión [16].

La justicia debe estar siempre *informada* por la caridad. No se pueden tratar de resolver los problemas de la convivencia humana simplemente con una justicia entendida como un pretendido *adecuado funcionar*, anónimo, de las estructuras sociales: «Al resolver los asuntos, procura no *exagerar* nunca la justicia hasta olvidarte de la caridad» (San Josemaría, *Surco*, 973).

La justicia y la caridad se han de vivir especialmente en la atención a las personas necesitadas (pobres, enfermos, etc.). Nunca se podrá alcanzar una situación social en que sea superflua la atención personal a las necesidades materiales y espirituales del prójimo. El ejercicio de las obras de misericordia materiales y espirituales será siempre necesario (cfr. *Catecismo*, 2447).

«El amor –caritas– siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo. El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido –cualquier ser humano– necesita: una entrañable atención personal» [17].

La miseria humana atrae la compasión de Cristo Salvador, que la ha querido cargar sobre sí e identificarse con los «más pequeños de sus hermanos» (*Mt* 25, 40). También por ello, los que sufren la miseria son objeto de un amor de *preferencia* por parte de la Iglesia, que, desde los orígenes no ha cesado de trabajar para aliviarlos y defenderlos (cfr. *Catecismo*, 2448).

PAU AGULLES

Bibliografía básica

— Catecismo de la Iglesia Católica, 2401-2463.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía Vivir cara a Dios y cara a los hombres, en

Amigos de Dios, 154-174.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Este hecho cobra especial relevancia moral en los casos en que, por grave peligro, se debe hacer recurso a bienes ajenos de primera necesidad.

2 En el siglo XX se han visto las consecuencias nefastas de tal concepción, incluso en el plano económico y social.

3 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 10; 13; 44.

«La regulación de la economía por la sola planificación centralizada pervierte en su base los vínculos sociales; su regulación únicamente por la ley de mercado quebranta la justicia social, porque "existen numerosas necesidades humanas que no pueden ser satisfechas por el mercado" (Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 34). Es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común» (*Catecismo*, 2425).

4 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 631 y 632.

5 La justicia distributiva impulsa a quien gobierna la sociedad a distribuir el bien común, a asignar un honor o una tarea a quien lo merece, sin ceder a favoritismos.

6 Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 38.

7 «Los que, de manera directa o indirecta, se han apoderado de un bien ajeno, están obligados a restituirlo o a devolver el equivalente en naturaleza o en especie si la cosa ha desaparecido, así como los frutos y beneficios que su propietario hubiera obtenido legítimamente de ese bien. Están igualmente obligados a restituir, en proporción a su responsabilidad y al beneficio obtenido, todos los que han participado de alguna manera en el robo, o que se han aprovechado de él a sabiendas; por ejemplo, quienes lo hayan ordenado o ayudado o encubierto» (*Catecismo*, 2412).

En el caso de que no se logre encontrar al propietario de un bien, el *poseedor en buena fe* puede mantenerlo en su poder; el *poseedor en mala fe* — p. e., porque lo ha robado — lo debe destinar a los pobres o a obras de beneficencia.

8 Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41.

9 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 76; cfr. *Catecismo*, 2420.

10 «La acción social puede implicar una pluralidad de vías concretas. Deberá atender siempre al bien común y ajustarse al mensaje evangélico y a la

enseñanza de la Iglesia. Pertenece a los fieles laicos "animar, con su compromiso cristiano, las realidades y, en ellas, procurar ser testigos y operadores de paz y de justicia" (Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 47)» (*Catecismo*, 2442). Cfr. también Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42.

«El sacerdote debe predicar (...) cuáles son las virtudes cristianas — todas —, y qué exigencias y manifestaciones concretas han de tener esas virtudes en las diversas circunstancias de la vida de los hombres a los que él dirige su ministerio. Como debe también enseñar a respetar y estimar la dignidad y libertad con que Dios ha creado la persona humana, y la peculiar dignidad sobrenatural que el cristiano recibe con el bautismo.

Ningún sacerdote que cumpla este deber ministerial suyo podrá ser nunca acusado — si no es por ignorancia o por mala fe — de *meterse en política*. Ni siquiera se podría decir que, desarrollando estas enseñanzas, interfiera en la *específica tarea apostólica, que corresponde a los laicos*, de ordenar cristianamente las estructuras y quehaceres temporales» (San Josemaría, *Conversaciones*, 5).

11 «Las tareas profesionales — también el trabajo del hogar es una profesión de primer orden — son testimonio de la dignidad de la criatura humana; ocasión de desarrollo de la propia personalidad; vínculo de unión con los demás; fuente de recursos; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que vivimos, y de fomentar el progreso de la humanidad entera...

- Para un cristiano, estas perspectivas se alargan y se amplían aún más, porque el trabajo — asumido por Cristo como realidad redimida y redentora — se convierte en medio y en camino de santidad, en concreta tarea santificable y santificadora» (San Josemaría, *Forja*, 702). Cfr. San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 53.

12 «Observa todos tus deberes cívicos, sin querer sustraerte al cumplimiento de ninguna obligación; y ejercita todos tus derechos, en bien de la colectividad, sin exceptuar imprudentemente ninguno.

— También has de dar ahí testimonio cristiano» (San Josemaría, *Forja*, 697).

13 Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 48. Cfr. *Catecismo*, 2431.

«Otra incumbencia del Estado es la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico; pero en este campo la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad» (*ibidem*).

14 *Ibidem*, 37.

15 «"El trabajo debe ser remunerado de tal modo que se den al hombre posibilidades de que él y los suyos vivan dignamente su vida material, social, cultural y espiritual, teniendo en cuenta la tarea y la productividad de cada

uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común" (Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 67, 2)» (*Catecismo*, 2434).

16 «Para llegar de la estricta justicia a la abundancia de la caridad hay todo un trayecto que recorrer. Y no son muchos los que perseveran hasta el fin. Algunos se conforman con acercarse a los umbrales: prescinden de la justicia, y se limitan a un poco de beneficencia, que califican de caridad, sin percatarse de que aquello supone una parte pequeña de lo que están obligados a hacer. Y se muestran tan satisfechos de sí mismos, como el fariseo que pensaba haber colmado la medida de la ley porque ayunaba dos días por semana y pagaba el diezmo de todo cuanto poseía (cfr. *Lc* 18, 12)» (San Josemaría, *Amigos de Dios*, 172). Cfr. *ibidem*, 83; San Josemaría, *Forja*, 502.

17 Benedicto XVI, Enc. Deus caritas est, 25-XII-2005, 28.

TEMA 38

El octavo mandamiento del Decálogo

«El octavo mandamiento prohíbe falsear la verdad en las relaciones con el prójimo. Las ofensas a la verdad, mediante palabras o acciones, expresan un rechazo a comprometerse con la rectitud moral» (*Catecismo*, 2464).

1. Vivir en la verdad

«Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas... se ven impulsados, por su misma naturaleza, a buscar la verdad, y tienen la obligación moral de hacerlo, sobre todo con respecto a la verdad religiosa. Están obligados a adherirse a la verdad una vez que la han conocido y a ordenar toda su vida según sus exigencias» [1].

La inclinación del hombre a conocer la verdad y a manifestarla de palabra y obra se ha torcido por el pecado, que ha herido la naturaleza con la ignorancia del intelecto y con la malicia de la voluntad. Como consecuencia del pecado, ha disminuido el amor a la verdad, y los hombres se engañan unos a otros, muchas veces por egoísmo y propio interés. Con la gracia de Cristo el cristiano puede hacer que su vida esté gobernada por la verdad.

La virtud que inclina a decir siempre la verdad se llama *veracidad, sinceridad o franqueza* (cfr. *Catecismo*, 2468). Tres aspectos fundamentales de esta virtud:

— *sinceridad con uno mismo*: es reconocer la verdad sobre la propia conducta, externa e interna: intenciones, pensamientos, afectos, etc.; sin miedo a *agotar la verdad*, sin cerrar los ojos a la realidad [2];

— *sinceridad con los demás*: sería imposible la convivencia humana si los hombres no tuvieran confianza recíproca, es decir, si no se dijesen la verdad o no se comportasen, p. ej., respetando los contratos, o más en general los pactos, la palabra comprometida (cfr. *Catecismo*, 2469);

— *sinceridad con Dios*: Dios lo ve todo, pero como somos hijos suyos quiere que se lo manifestemos. «Un hijo de Dios trata al Señor como Padre. Su trato no es un obsequio servil, ni una reverencia formal, de mera cortesía, sino que está lleno de sinceridad y de confianza. Dios no se escandaliza de los hombres. Dios no se cansa de nuestras infidelidades. Nuestro Padre del Cielo perdona cualquier ofensa, cuando el hijo vuelve de nuevo a Él, cuando se arrepiente y pide perdón. Nuestro Señor es tan Padre, que previene nuestros deseos de ser perdonados, y se adelanta, abriéndonos los brazos con su gracia» [3].

La sinceridad en el Sacramento de la Confesión y en la dirección

espiritual son medios de extraordinaria eficacia para crecer en vida interior: en sencillez, en humildad y en las demás virtudes [4]. La sinceridad es esencial para perseverar en el seguimiento de Cristo, porque Cristo es la Verdad (cfr. *Jn* 14, 6) [5].

2. Verdad y caridad

La Sagrada Escritura enseña que es preciso decir la verdad con caridad (*Ef* 4, 15). La sinceridad, como todas las virtudes, se ha de vivir por amor y con amor (a Dios y a los hombres): con delicadeza y comprensión.

La corrección fraterna: es la práctica evangélica (cfr. *Mt* 18, 15) que consiste en advertir a otro de una falta que cometida o de un defecto, para que se corrija. Es una gran manifestación de amor a la verdad y de caridad. En ocasiones puede ser un deber grave.

La sencillez en el trato con los demás. Hay sencillez cuando la intención se manifiesta con naturalidad en la conducta. La sencillez surge del amor a la verdad y del deseo de que ésta se refleje fielmente en los propios actos con naturalidad, sin afectación: esto es lo que también se conoce como *sinceridad de vida*. Como las demás virtudes morales, la sencillez y la sinceridad han de estar gobernadas por la prudencia, para que sean verdaderas virtudes.

Sinceridad y humildad. La sinceridad es camino para crecer en humildad («caminar en la verdad» decía Santa Teresa de Jesús). La soberbia, que tan fácilmente ve las faltas ajenas — exagerándolas o incluso inventándolas —, no se da cuenta de las propias. El amor desordenado de la personal excelencia trata siempre de impedir que nos veamos tal como somos, con todas nuestras miserias.

3. Dar testimonio de la verdad

«El testimonio es un acto de justicia que establece o da a conocer la verdad» (*Catecismo*, 2472). Los cristianos tienen el deber de dar testimonio de la Verdad que es Cristo. Por tanto, deben ser testigos del Evangelio, con claridad y coherencia, sin esconder la fe. Lo contrario — la simulación — sería avergonzarse de Cristo, que ha dicho: «el que me negare delante de los hombres, también yo le negaré delante de mi Padre que está en los Cielos» (*Mt* 10, 33).

«El *martirio* es el supremo testimonio de la verdad de la fe: un testimonio que llega hasta la muerte. El mártir da testimonio de Cristo, muerto y resucitado, al cual está unido por la caridad» (*Catecismo*, 2473). Ante la alternativa entre negar la fe (de palabra o de obra) o perder la vida

terrena, el cristiano debe estar dispuesto a dar la vida: «¿De qué sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?» (*Mc* 8, 36). Cristo fue condenado a muerte por dar testimonio de la verdad (cfr. *Mt* 26, 63-66). Una multitud de cristianos han sido mártires por mantenerse fieles a Cristo, y «la sangre de los mártires se ha transformado en semilla de nuevos cristianos» [6].

«Si el martirio es el testimonio culminante de la verdad moral, al que relativamente pocos son llamados, existe no obstante un testimonio de coherencia que todos los cristianos deben estar dispuestos a dar cada día, incluso a costa de sufrimientos y de grandes sacrificios. En efecto, ante las múltiples dificultades, que incluso en las circunstancias más ordinarias puede exigir la fidelidad al orden moral, el cristiano, implorando con su oración la gracia de Dios, está llamado a una entrega a veces heroica. Le sostiene la virtud de la fortaleza, que — como enseña San Gregorio Magno — le capacita a "amar las dificultades de este mundo a la vista del premio eterno" (*Moralia in Job*, 7, 21, 24)» [7].

4. Las ofensas a la verdad

«"La *mentira* consiste en decir falsedad con intención de engañar" (San Agustín, *De mendacio*, 4, 5). El Señor denuncia en la mentira una obra diabólica: "Vuestro padre es el diablo... porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira" (*Jn* 8, 44)» (*Catecismo*, 2482).

«La *gravedad de la mentira* se mide según la naturaleza de la verdad que deforma, según las circunstancias, las intenciones del que la comete y los daños padecidos por los perjudicados» (*Catecismo*, 2484). Puede ser materia de pecado mortal «cuando lesiona gravemente las virtudes de la justicia y la caridad» (*ibidem*). Hablar con ligereza o *locuacidad* (cfr. *Mt* 12, 36), puede llevar fácilmente a la mentira (apreciaciones inexactas o injustas, exageraciones, a veces calumnias).

Falso testimonio y perjurio: «Una afirmación contraria a la verdad posee una gravedad particular cuando se hace públicamente. Ante un tribunal viene a ser un falso testimonio. Cuando es pronunciada bajo juramento se trata de perjurio» (*Catecismo*, 2476). Hay obligación de reparar el daño.

«El respeto a la reputación de las personas prohíbe toda actitud y toda palabra que puedan causarles un daño injusto» (*Catecismo*, 2477). El derecho al honor y a la buena fama — tanto propio como ajeno — es un bien más precioso que las riquezas, y de gran importancia para la vida personal, familiar y social. *Pecados contra la buena fama del prójimo son*:

— el *juicio temerario*: se da cuando, sin suficiente fundamento, se

admite como verdadera una supuesta culpa moral del prójimo (p. ej. juzgar que alguien ha obrado con mala intención, sin que conste así). «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis, y no seréis condenados» (*Lc* 6, 37) (cfr. *Catecismo*, 2477);

— la *difamación*: es cualquier atentado injusto contra la fama del prójimo. Puede ser de dos tipos: *la detracción o maledicencia ("decir mal")*, que consiste en revelar pecados o defectos realmente existentes del prójimo, sin una razón proporcionadamente grave (se llama *murmuración* cuando se realiza a espaldas del acusado); y *la calumnia*, que consiste en atribuir al prójimo pecados o defectos falsos. La calumnia encierra una doble malicia: contra la veracidad y contra la justicia (tanto más grave cuanto mayor sea la calumnia y cuanto más se difunda).

Actualmente son frecuentes estas ofensas a la verdad o a la buena fama en los medios de comunicación. También por este motivo es necesario ejercitar un sano espíritu crítico al recibir noticias de los periódicos, revistas, TV, etc. Una actitud ingenua o "credulona" lleva a la formación de juicios falsos [8].

Siempre que se haya difamado (ya sea con la detracción o con la calumnia), existe obligación de poner los medios posibles para devolver al prójimo la buena fama que injustamente se ha lesionado.

Hay que evitar la cooperación en estos pecados. Cooperan a la difamación, aunque en distinto grado, el que oye con gusto al difamador y se goza en lo que dice; el superior que no impide la murmuración sobre el súbdito, y cualquiera que — aun desagradándole el pecado de detracción —, por temor, negligencia o vergüenza, no corrige o rechaza al difamador o al calumniador, y el que propala a la ligera insinuaciones de otras personas contra la fama de un tercero [9].

Atenta también contra la verdad «toda palabra o actitud que, por *halago, adulación o complacencia*, alienta y confirma a otro en la malicia de sus actos y en la perversidad de su conducta. La adulación es una falta grave si se hace cómplice de vicios o pecados graves. El deseo de prestar un servicio o la amistad no justifica una doblez del lenguaje. La adulación es un pecado venial cuando sólo desea hacerse grato, evitar un mal, remediar una necesidad u obtener ventajas legítimas» (*Catecismo*, 2480).

5. El respeto de la intimidad

«El bien y la seguridad del prójimo, el respeto de la vida privada, el bien común, son razones suficientes para callar lo que no debe ser conocido o para usar un lenguaje discreto. El deber de evitar el escándalo obliga con frecuencia a una estricta discreción. Nadie está obligado a revelar una

verdad a quien no tiene derecho a conocerla» (*Catecismo*, 2489). «El derecho a la comunicación de la verdad no es incondicional» (*Catecismo*, 2488).

«El *secreto del sacramento de la Reconciliación* es sagrado y no puede ser revelado bajo ningún pretexto. "El sigilo sacramental es inviolable; por lo cual está terminantemente prohibido al confesor descubrir al penitente, de palabra o de cualquier otro modo, y por ningún motivo" (CIC, 983, §1)» (*Catecismo*, 2490).

Se deben guardar los secretos profesionales y, generalmente, todo secreto natural. Revelar estos secretos representa una falta de respeto a la intimidad de las personas, y puede constituir un pecado contra la justicia.

Se debe guardar la justa reserva respecto a la vida privada de las personas. La ingerencia en la vida privada de personas comprometidas en una actividad política o pública, para divulgarla en los medios de información, es condenable en la medida en que atenta contra su intimidad y libertad (cfr. *Catecismo*, 2492).

Los medios de comunicación social ejercen una influencia determinante en la opinión pública. Son un campo importantísimo de apostolado para la defensa de la verdad y la cristianización de la sociedad.

JUAN RAMÓN AREITIO

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2464-2499.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía El respeto cristiano a la persona y a su libertad, en *Es Cristo que pasa*, 67-72.

— T. Trigo, El bien de la verdad, en A. Sarmiento - T. Trigo - E. Molina, Moral de la persona, EUNSA, Pamplona 2006, Quinta Parte, pp. 302-391.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Concilio Vaticano II, Declar. *Dignitatis humanae*, 2. Cfr. *Catecismo*, 2467.

2 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 33 y 34; *Surco*, 148: «sinceridad salvaje» en el examen de conciencia.

3 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 64.

4 Cfr. San Josemaría, *Forja*, 126-128.

«La sinceridad es indispensable para adelantar en la unión con Dios.

— Si dentro de ti, hijo mío, hay un “sapo”, ¡suéltalo! Di primero, como te aconsejo siempre, lo que no querrías que se supiera. Una vez que se ha soltado el “sapo” en la Confesión, ¡qué bien se está!» (*Forja*, 193).

5 «Sinceridad: con Dios, con el Director, con tus hermanos los hombres. — Así estoy seguro de tu perseverancia» (San Josemaría, *Surco*, 325).

6 «Martyrum sanguis est semen christianorum» (Tertuliano, *Apologeticus*, 50. Cfr. San Justino, *Dialogus cum Tryphone*, 110: PG 6, 729).

7 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-93, 93. Cfr. San Josemaría, *Camino*, 204.

8 «Los medios de comunicación social (en particular, los *mass-media*) pueden engendrar cierta pasividad en los usuarios, haciendo de éstos consumidores poco vigilantes de mensajes o de espectáculos. Los usuarios deben imponerse moderación y disciplina respecto a los *mass-media*. Han de formarse una conciencia clara y recta para resistir más fácilmente las influencias menos honestas» (*Catecismo*, 2496).

Los profesionales de la opinión pública tienen la obligación, al difundir la información, "de servir a la verdad y de no ofender a la caridad. Han de esforzarse por respetar (...) la naturaleza de los hechos y los límites del juicio crítico respecto a las personas. Deben evitar ceder a la difamación" (*Catecismo*, 2497).

9 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 49. La murmuración es, en particular, enemigo nefasto de la unidad en el apostolado: «es roña que ensucia y entorpece el apostolado. — Va contra la caridad, resta fuerzas, quita la paz, y hace perder la unión con Dios» (San Josemaría, *Camino*, 445. Cfr. ibidem, 453).

TEMA 39

El noveno y el décimo mandamientos del Decálogo

«No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás la casa de tu prójimo, ni su tierra, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni ninguna cosa que sea de tu prójimo» (*Dt* 5, 21).

«El que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (*Mt* 5, 28).

1. Los pecados internos

Estos dos mandamientos se refieren a los actos internos correspondientes a los pecados contra el sexto y el séptimo mandamientos, que la tradición moral clasifica dentro de los llamados pecados internos. De modo positivo ordenan vivir la pureza (el noveno) y el desprendimiento de los bienes materiales (el décimo) en los pensamientos y deseos, según las palabras del Señor: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» y «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos» (*Mt* 5, 3.8).

La primera cuestión a la que habría que dar respuesta es si tiene sentido hablar de pecados internos; o dicho de otro modo, ¿por qué se califica negativamente un ejercicio de la inteligencia y de la voluntad que no se concreta en una acción externa reprobable?

La pregunta no es evidente, pues en las listas de pecados que nos ofrece el Nuevo Testamento aparecen sobre todo actos externos (adulterio, fornicación, homicidios, idolatría, hechicerías, pleitos, iras, etc.). Sin embargo en esos mismos elencos vemos citados también, como pecados, ciertos actos internos (envidias, mala concupiscencia, avaricia) [1].

Jesús mismo explica que es del corazón del hombre de donde proceden «los malos pensamientos, muertes, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias» (*Mt* 15, 19). Y en el ámbito específico de la castidad, enseña «que cualquiera que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 28). De estos textos procede una importante anotación para la moral, pues hacen entender cómo la fuente de las acciones humanas, y por tanto de la bondad o maldad de la persona se encuentra en los deseos del corazón, en lo que la persona “quiere” y elige. La maldad del homicidio, del adulterio, del robo no está principalmente en la fisicidad de la acción, o en sus consecuencias (que tienen un papel importante), sino en la voluntad (en el corazón) del homicida, del adúltero, del ladrón, que al elegir esa determinada acción, la está queriendo: se está

determinando en una dirección contraria al amor del prójimo, y por tanto, también al amor a Dios.

La voluntad se dirige siempre a un bien, pero en ocasiones se trata de un bien aparente, algo que aquí y ahora no es ordenable racionalmente al bien de la persona en su conjunto. El ladrón quiere algo que considera un bien, pero el hecho de que ese objeto pertenezca a otra persona hace imposible que la elección de quedárselo se pueda ordenar a su bien como persona, o lo que es lo mismo, al fin de su vida. En este sentido, no es necesario el acto exterior para determinar la voluntad en un sentido positivo o negativo. El que decide robar un objeto, aunque después no pueda hacerlo por un imprevisto, ha *obrado* mal. Ha realizado un acto interno voluntario contra la virtud de la justicia.

La bondad y maldad de la persona se dan en la voluntad, y por tanto, extrictamente hablando habría que utilizar esas categorías para referirse a los deseos (queridos, aceptados), no a los pensamientos. Al hablar de la inteligencia utilizamos otras categorías, como verdadero y falso. Cuando el noveno mandamiento prohibe los "pensamientos impuros" no se está refiriendo a las imágenes, o al pensamiento en sí, sino al movimiento de la voluntad que acepta la delectación desordenada que una cierta imagen (interna o externa) le provoca [2].

Los pecados internos se pueden dividir en:

— "malos pensamientos" (*complacencia morosa*): son la representación imaginaria de un acto pecaminoso sin ánimo de realizarlo. Es pecado mortal si se trata de materia grave y se busca o se consiente deleitarse en ella;

— mal deseo (*desiderium*): deseo interior y genérico de una acción pecaminosa con el cual la persona se complace. No coincide con la intención de realizarlo (que implica siempre un querer eficaz), aunque en no pocos casos se haría si no existieran algunos motivos que frenan a la persona (como las consecuencias de la acción, la dificultad para realizarlo, etc.);

— *gozo pecaminoso*: es la complacencia deliberada en una acción mala ya realizada por sí o por otros. Renueva el pecado en el alma.

Los pecados internos, en sí mismos, suelen tener menor gravedad que los correspondientes pecados externos, pues el acto externo generalmente manifiesta una voluntariedad más intensa. Sin embargo, de hecho, son muy peligrosos, sobre todo para las personas que buscan el trato y la amistad con Dios, ya que:

— *se cometen con más facilidad*, pues basta el consentimiento de la voluntad; y las tentaciones pueden ser más frecuentes;

— *se les presta menos atención*, pues a veces por ignorancia y a veces por cierta complicidad con las pasiones, no se quieren reconocer como pecados, al menos veniales, si el consentimiento fue imperfecto.

Los pecados internos pueden deformar la conciencia, por ejemplo, cuando se admite el pecado venial interno de manera habitual o con cierta frecuencia, aunque se quiera evitar el pecado mortal. Esta deformación puede dar lugar a manifestaciones de irritabilidad, a faltas de caridad, a espíritu crítico, a resignarse con tener frecuentes tentaciones sin luchar tenazmente contra ellas, etc. [3]; en algunos casos puede llevar incluso a no querer reconocer los pecados internos, cubriéndolos con razonadas sinrazones, que acaban confundiendo cada vez más la conciencia; como consecuencia, fácilmente crece el amor propio, nacen inquietudes, se hace más costosa la humildad y la sincera contrición y se puede terminar en un estado de tibieza. En la lucha contra los pecados internos, es muy importante no dar lugar a los escrúpulos [4].

Para luchar contra los pecados internos, nos ayudan:

— la frecuencia de sacramentos, que nos dan o aumentan la gracia, y nos sanan de nuestras miserias cotidianas;

— la oración, la mortificación y el trabajo, buscando sinceramente a Dios;

— la humildad — que nos permite reconocer nuestras miserias sin desesperar por nuestros errores —, y la confianza en Dios, sabiendo que está siempre dispuesto a perdonarnos;

— el ejercitarnos en la sinceridad con Dios, con nosotros mismos y en la dirección espiritual, cuidando con esmero el examen de conciencia.

2. La purificación del corazón

El noveno y décimo mandamientos consideran los mecanismos íntimos que están a la raíz de los pecados contra la castidad y la justicia; y, en sentido amplio, de cualquier pecado [5]. En sentido positivo, estos mandamientos invitan a actuar con intención recta, con un corazón puro. Por esto tienen una gran importancia, ya que no se quedan en la consideración externa de las acciones, sino que consideran la fuente de la que proceden dichas acciones.

Estos dinamismos internos son fundamentales en la vida moral cristiana, donde los dones del Espíritu Santo, y las virtudes infusas son moduladas por las disposiciones de la persona. En este sentido, tienen una importancia particular las virtudes morales, que son propiamente disposiciones de la voluntad y de los demás apetitos para obrar el bien. Teniendo presente estos elementos es posible desterrar una cierta

caricatura de la vida moral como lucha por evitar los pecados, descubriendo el inmenso panorama positivo de esfuerzo por crecer en la virtud (por purificar el corazón) que tiene la existencia humana, y en particular la del cristiano.

Estos mandamientos se refieren más específicamente a los pecados internos contra las virtudes de la castidad y de la justicia, que están bien reflejados en el texto de la Sagrada Escritura que habla de «tres especies de deseo inmoderado o concupiscencia: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (*1 Jn* 2, 16)» (*Catecismo*, 2514). El noveno mandamiento trata sobre el dominio de la concupiscencia de la carne; y el décimo sobre la concupiscencia del bien ajeno. Es decir, prohíben dejarse arrastrar por esas concupiscencias, de modo consciente y voluntario.

Estas tendencias desordenadas o concupiscencia consisten en «la lucha que la "carne" sostiene contra el "espíritu". Proceden de la desobediencia del primer pecado» (*Catecismo*, 2515). Después del pecado original nadie está exento de la concupiscencia, a excepción de Nuestro Señor Jesucristo y de la Santísima Virgen.

Aunque la concupiscencia en sí misma no es pecado, inclina al pecado, y lo engendra cuando no se somete a la razón iluminada por la fe, con la ayuda de la gracia. Si se olvida que existe la concupiscencia, es fácil pensar que todas las tendencias que se experimentan "son naturales" y que no hay mal en dejarse llevar por ellas. Muchos se dan cuenta de que esto es falso al considerar lo que sucede con el impulso a la violencia: reconocen que no hay que dejarse llevar por este impulso, sino dominarlo, porque no es natural. Sin embargo, cuando se trata de la pureza, ya no quieren reconocer lo mismo, y dicen que nada malo hay en dejarse llevar por el estímulo "natural". El noveno mandamiento nos ayuda a comprender que esto no es así, porque la concupiscencia ha torcido la naturaleza, y lo que se experimenta como natural es, frecuentemente, consecuencia del pecado, y es preciso dominarlo. Lo mismo se podría decir del afán inmoderado de riquezas, o codicia, al que se refiere el décimo mandamiento.

Es importante conocer este desorden causado en nosotros por el pecado original y por nuestros pecados personales, puesto que tal conocimiento:

— *nos espolea a rezar*: sólo Dios nos perdona el pecado original, que dio origen a la concupiscencia; y, de igual modo, sólo con su ayuda lograremos vencer esta tendencia desordenada; la gracia de Dios *sana* nuestra naturaleza de las heridas del pecado (además de elevarla al orden sobrenatural);

— *nos enseña a amar todo lo creado*, pues ha salido bueno de las

manos de Dios; son nuestros deseos desordenados los que hacen que se pueda hacer mal uso de los bienes creados.

3. El combate por la pureza

La pureza de corazón significa tener un modo *santo* de sentir. Con la ayuda de Dios y el esfuerzo personal se llega a ser cada vez más "limpios de corazón": limpieza en "los pensamientos" y en los deseos.

Por lo que se refiere al noveno mandamiento, el cristiano consigue esta pureza con la gracia de Dios y a través de la virtud y el don de la castidad, de la pureza de intención, de la pureza de la mirada y de la oración [6].

La *pureza de la mirada* no se queda en rechazar la contemplación de imágenes claramente inconvenientes, sino que exige una purificación del uso de nuestros sentidos externos, que nos lleve a mirar el mundo y las demás personas con visión sobrenatural. Se trata de una lucha positiva que permite al hombre descubrir la verdadera belleza de todo lo creado, y en modo particular, la belleza los que han sido plasmados a imagen y semejanza de Dios [7].

«La pureza exige el *pudor*. Éste es parte integrante de la templanza. El pudor preserva la intimidad de la persona. Designa el rechazo a mostrar lo que debe permanecer velado. Está ordenado a la castidad, cuya delicadeza proclama. Ordena las miradas y los gestos en conformidad con la dignidad de las personas y con la relación que existe entre ellas» (*Catecismo*, 2521).

4. La pobreza del corazón

«El deseo de la felicidad verdadera aparta al hombre del apego desordenado a los bienes de este mundo, y tendrá su plenitud en la visión y en la bienaventuranza de Dios» (*Catecismo*, 2548). «La promesa de ver a Dios supera toda felicidad. En la Escritura, ver es poseer. El que ve a Dios obtiene todos los bienes que se pueden concebir» [8].

Los bienes materiales son buenos como medios, pero no son fines. No pueden llenar el corazón del hombre, que está hecho para Dios y no se sacia con el bienestar material.

«El décimo mandamiento prohíbe la *avaricia* y el deseo de una apropiación inmoderada de los bienes terrenos. Prohíbe el *deseo* desordenado nacido de la pasión inmoderada de las riquezas y de su poder. Prohíbe también el deseo de cometer una injusticia mediante la cual se dañaría al prójimo en sus bienes temporales» (*Catecismo*, 2536).

El pecado es *aversión a Dios y conversión a las criaturas*; el apegamiento a los bienes materiales alimenta radicalmente esta *conversión*,

y lleva a la ceguera de la mente, y al endurecimiento del corazón: «si alguno posee bienes y viendo que su hermano padece necesidad, le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (*1 Jn* 3, 17). El afán desordenado de los bienes materiales es contrario a la vida cristiana: no se puede servir a Dios y a las riquezas (cfr. *Mt* 6, 24; *Lc* 16, 13).

La exagerada importancia que se concede hoy al bienestar material por encima de muchos otros valores, no es señal de progreso humano; supone un empequeñecimiento y envilecimiento del hombre, cuya dignidad reside en ser criatura espiritual llamada a la vida eterna como hijo de Dios (cfr. *Lc* 12, 19-20).

«El décimo mandamiento exige que se destierre del corazón humano la *envidia*» (*Catecismo*, 2538). La envidia es un pecado capital. «Manifiesta la tristeza experimentada ante el bien del prójimo» (*Catecismo*, 2539). De la envidia pueden derivarse muchos otros pecados: odio, murmuración, detracción, desobediencia, etc.

La envidia supone un rechazo de la caridad. Para luchar contra ella debemos vivir la virtud de la benevolencia, que nos lleva a desear el bien a los demás como manifestación del amor que les tenemos. También nos ayuda en esta lucha la virtud de la humildad, pues no hay que olvidar que la envidia procede con frecuencia del orgullo (cfr. *Catecismo*, 2540).

PABLO REQUENA

Bibliografía básica

— Catecismo de la Iglesia Católica, 2514-2557.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía Porque verán a Dios, en *Amigos de Dios*, 175-189; Homilía Desprendimiento, en *Amigos de Dios*, 110-126.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Cfr. *Ga* 5, 19-21; *Rm* 1, 29-31; *Col* 3, 5. S. Pablo después de hacer un llamamiento a abstenerse de la fornicación, escribe: «que cada uno sepa guardar su cuerpo en santidad y honor, no con *afecto libidinoso*, como los gentiles que no conocen a Dios (...), pues Dios no nos llamó a la impureza, sino a la santidad» (*1 Ts* 4, 3-7). Subraya la importancia de los afectos, que son el origen de las acciones, y hace ver la necesidad de su purificación para la santidad.

2 De este modo se entenderá fácilmente la diferencia entre “sentir” y “consentir”, referido a una determinada pasión o movimiento de la sensibilidad. Sólo

cuando se consiente con la voluntad puede hablarse de pecado (si la materia era pecaminosa).

3 «Chapoteas en las tentaciones, te pones en peligro, juegas con la vista y con la imaginación, charlas de... estupideces. — Y luego te asustas de que te asalten dudas, escrúpulos, confusiones, tristeza y desaliento.

—Has de concederme que eres poco consecuente» (San Josemaría, *Surco*, 132).

4 «No te preocupes, pase lo que pase, mientras no consientas. — Porque sólo la voluntad puede abrir la puerta del corazón e introducir en él esas execraciones» (San Josemaría, *Camino*, 140); cfr. *Ibidem*, 258.

5 «El décimo mandamiento se refiere a la intención del corazón; resume, con el noveno, todos los preceptos de la Ley» (*Catecismo*, 2534).

6 «Con la gracia de Dios lo consigue: mediante la *virtud* y el *don de la castidad*, pues la castidad permite amar con un corazón recto e indiviso; mediante la *pureza de intención*, que consiste en buscar el fin verdadero del hombre: con una mirada limpia el bautizado se afana por encontrar y realizar en todo la voluntad de Dios (cfr. *Rm* 12, 2; *Col* 1, 10); mediante la *pureza de la mirada* exterior e interior; mediante la disciplina de los sentidos y la imaginacióin; mediante el rechazo de toda complacencia en los pensamientos impuros que inclinan a apartarse del camino de los mandamientos divinos: "la vista despierta la pasión de los insensatos" (*Sb* 15, 5); mediante la oración» (*Catecismo*, 2520).

7 «¡Los ojos! Por ellos entran en el alma muchas iniquidades. — ¡Cuántas experiencias a lo David!... — Si guardáis la vista habréis asegurado la guarda de vuestro corazón» (San Josemaría, Camino, 183). «¡Dios mío!: encuentro gracia y belleza en todo lo que veo: guardaré la vista a todas horas, por Amor» (San Josemaría, Forja, 415).

8 San Gregorio de Nisa, *Orationes de beatitudinibus*, 6: PG 44, 1265A. Cfr. *Catecismo*, 2548.

TEMA 40

La oración

1. Qué es la oración

En castellano se cuenta con dos vocablos para designar la relación consciente y coloquial del hombre con Dios: plegaria y oración [1]. La palabra "plegaria" proviene del verbo latino *precor*, que significa rogar, acudir a alguien solicitando un beneficio. El término "oración" proviene del substantivo latino *oratio*, que significa habla, discurso, lenguaje.

Las definiciones que se dan de la oración, suelen reflejar estas diferencias de matiz que acabamos de encontrar al aludir a la terminología. Por ejemplo, San Juan Damasceno, la considera como «la elevación del alma a Dios y la petición de bienes convenientes» [2]; mientras que para San Juan Clímaco se trata más bien de una «conversación familiar y unión del hombre con Dios» [3].

La oración es absolutamente necesaria para la vida espiritual. Es como la respiración que permite que la vida del espíritu se desarrolle. En la oración se actualiza la fe en la presencia de Dios y de su amor. Se fomenta la esperanza que lleva a orientar la vida hacia Él y a confiar en su providencia. Y se agranda el corazón al responder con el propio amor al Amor divino.

En la oración, el alma, conducida por el Espíritu Santo desde lo más hondo de sí misma (cfr. Catecismo, 2562), se une a Cristo, maestro, modelo y camino de toda oración cristiana (cfr. Catecismo, 2599 ss.), y con Cristo, por Cristo y en Cristo, se dirige a Dios Padre, participando de la riqueza del vivir trinitario (cfr. Catecismo, 2559-2564). De ahí la importancia que en la vida de oración tiene la Liturgia y, en su centro, la Eucaristía.

2. Contenidos de la oración

Los contenidos de la oración, como los de todo diálogo de amor, pueden ser múltiples y variados. Cabe, sin embargo, destacar algunos especialmente significativos:

Petición.

Es frecuente la referencia a la oración impetratoria a lo largo de toda la Sagrada Escritura; también en labios de Jesús, que no sólo acude a ella, sino que invita a pedir, encareciendo el valor y la importancia de una plegaria sencilla y confiada. La tradición cristiana ha reiterado esa invitación, poniéndola en práctica de muchas maneras: petición de perdón,

petición por la propia salvación y por la de los demás, petición por la Iglesia y por el apostolado, petición por las más variadas necesidades, etc.

De hecho, la oración de petición forma parte de la experiencia religiosa universal. El reconocimiento, aunque en ocasiones difuso, de la realidad de Dios (o más genéricamente de un ser superior), provoca la tendencia a dirigirse a Él, solicitando su protección y su ayuda. Ciertamente la oración no se agota en la plegaria, pero la petición es manifestación decisiva de la oración en cuanto reconocimiento y expresión de la condición creada del ser humano y de su dependencia absoluta de un Dios cuyo amor la fe nos da conocer de manera plena (cfr. Catecismo, 2629.2635).

Acción de gracias.

El reconocimiento de los bienes recibidos y, a través de ellos, de la magnificencia y misericordia divinas, impulsa a dirigir el espíritu hacia Dios para proclamar y agradecerle sus beneficios. La actitud de acción de gracias llena desde el principio hasta el fin la Sagrada Escritura y la historia de la espiritualidad. Una y otra ponen de manifiesto que, cuando esa actitud arraiga en el alma, da lugar a un proceso que lleva a reconocer como don divino la totalidad de lo que acontece, no sólo aquellas realidades que la experiencia inmediata acredita como gratificantes, sino también de aquellas otras que pueden parecer negativas o adversas.

Consciente de que el acontecer está situado bajo el designio amoroso de Dios, el creyente sabe que todo redunda en bien de quienes — cada hombre — son objeto del amor divino (cfr. *Rm* 8, 28). «Acostúmbrate a elevar tu corazón a Dios, en acción de gracias, muchas veces al día. — Porque te da esto y lo otro. — Porque te han despreciado. — Porque no tienes lo que necesitas o porque lo tienes. Porque hizo tan hermosa a su Madre, que es también Madre tuya. — Porque creó el Sol y la Luna y aquel animal y aquella otra planta. — Porque hizo a aquel hombre elocuente y a ti te hizo premioso... Dale gracias por todo, porque todo es bueno» [4].

Adoración y alabanza.

Es parte esencial de la oración reconocer y proclamar la grandeza de Dios, la plenitud de su ser, la infinitud de su bondad y de su amor. A la alabanza se puede desembocar a partir de la consideración de la belleza y magnitud del universo, como acontece en múltiples textos bíblicos (cfr., por ejemplo, Sal 19; *Si* 42, 15-25; *Dn* 3, 32-90) y en numerosas oraciones de la tradición cristiana [5]; o a partir de las obras grandes y maravillosas que Dios opera en la historia de la salvación, como ocurre en el *Magnificat* (*Lc* 1, 46-55) o en los grandes himnos paulinos (ver, por ejemplo, *Ef* 1, 3-14); o de hechos pequeños e incluso menudos en los que se manifiesta el amor de Dios.

En todo caso, lo que caracteriza a la alabanza es que en ella la mirada va derechamente a Dios mismo, tal y como es en sí, en su perfección ilimitada e infinita. «La alabanza es la forma de orar que reconoce de la manera más directa que Dios es Dios. Le canta por Él mismo, le da gloria no por lo que hace sino por lo que Él es» (Catecismo, 2639). Está por eso íntimamente unida a la adoración, al reconocimiento, no sólo intelectual sino existencial, de la pequeñez de todo lo creado en comparación con el Creador y, en consecuencia, a la humildad, a la aceptación de la personal indignidad ante quien nos trasciende hasta el infinito; a la maravilla que causa el hecho de que ese Dios, al que los ángeles y el universo entero rinde pleitesía, se haya dignado no sólo a fijar su mirada en el hombre, sino habitar en el hombre; más aún, a encarnarse.

Adoración, alabanza, petición, acción de gracias resumen las disposiciones de fondo que informan la totalidad del diálogo entre el hombre y Dios. Sea cual sea el contenido concreto de la oración, quien reza lo hace siempre, de una forma u otra, explícita o implícitamente, adorando, alabando, suplicando, implorando o dando gracias a ese Dios al que reverencia, al que ama y en el que confía. Importa reiterar, a la vez, que los contenidos concretos de la oración podrán ser muy variados. En ocasiones se acudirá a la oración para considerar pasajes de la Escritura, para profundizar en alguna verdad cristiana, para revivir la vida Cristo, para sentir la cercanía de Santa María... En otras, iniciará a partir de la propia vida para hacer partícipe a Dios de las alegrías y los afanes, de las ilusiones y los problemas que el existir comporta; o para encontrar apoyo o consuelo; o para examinar ante Dios el propio comportamiento y llegar a propósitos y decisiones; o más sencillamente para comentar con quien sabemos que nos ama las incidencias de la jornada.

Encuentro entre el creyente y Dios en quien se apoya y por el que se sabe amado, la oración puede versar sobre la totalidad de las incidencias que conforman el existir, y sobre la totalidad de los sentimientos que puede experimentar el corazón. «Me has escrito: “orar es hablar con Dios. Pero, ¿de qué?” — ¿De qué? De Él, de ti: alegrías, tristezas, éxitos y fracasos, ambiciones nobles, preocupaciones diarias..., ¡flaquezas!: y hacimientos de gracias y peticiones: y Amor y desagravio. En dos palabras: conocerle y conocerte: “¡tratarse!”» [6]. Siguiendo una y otra vía, la oración será siempre un encuentro íntimo y filial entre el hombre y Dios, que fomentará el sentido de la cercanía divina y conducirá a vivir cada día de la existencia de cara a Dios.

3. Expresiones o formas de la oración

Atendiendo a los modos o formas de manifestarse la oración, los autores suelen ofrecer diversas distinciones: oración vocal y oración mental; oración pública y oración privada; oración predominantemente intelectual o reflexiva y oración afectiva; oración reglada y oración espontánea, etc. En otras ocasiones los autores intentan esbozar una gradación en la intensidad de la oración distinguiendo entre oración mental, oración afectiva, oración de quietud, contemplación, oración unitiva...

El *Catecismo* estructura su exposición distinguiendo entre: oración vocal, meditación y oración de contemplación. Las tres «tienen en común un rasgo fundamental: el recogimiento del corazón. Esta actitud vigilante para conservar la Palabra y permanecer en presencia de Dios hace de todas ellas tiempos fuertes de la vida de oración» (Catecismo, 2699). Un análisis del texto evidencia, por lo demás, que el *Catecismo* al emplear esa terminología no hace referencia a tres grados de la vida de oración, sino más bien a dos vías, la oración vocal y la meditación, presentándo ambas como aptas para conducir a esa cumbre en la vida de oración que es la contemplación. En nuestra exposición nos atendremos a este esquema.

Oración vocal

La expresión "oración vocal" apunta a una oración que se expresa vocalmente, es decir, mediante palabras articuladas o pronunciadas. Esta primera aproximación, aun siendo exacta, no va al fondo del asunto. Pues, de una parte, todo dialogar interior, aunque pueda ser calificado como exclusiva o predominantemente mental, hace referencia, en el ser humano, al lenguaje; y, en ocasiones, al lenguaje articulado en voz alta, también en la intimidad de la propia estancia. De otra, hay que afirmar que la oración vocal no es asunto sólo de palabras sino sobre todo de pensamiento y de corazón. De ahí que sea más exacto sostener que la oración vocal es la que se hace utilizando fórmulas preestablecidas tanto largas como breves (jaculatorias), bien tomadas de la Sagrada Escritura (el *Padrenuestro*, el *Avemaria*...), bien recibidas de la tradición espiritual (el *Señor mío Jesucristo*, el *Veni Sancte Spiritus*, la *Salve*, el *Acordaos*...).

Todo ello, como resulta obvio, con la condición de que las expresiones o formulas recitadas vocalmente sean verdadera oración, es decir, que cumplan con el requisito de que quien las recita lo haga no sólo con la boca sino con la mente y el corazón. Si esa devoción faltara, si no hubiera conciencia de quién es Aquél al que la oración se dirige, de qué es lo que en la oración se dice y de quién es aquél la dice, entonces, como afirma con expresión gráfica Santa Teresa de Jesús, no se puede hablar propiamente de oración «aunque mucho se meneen los labios» [7].

La oración vocal juega un papel decisivo en la pedagogía de la plegaría,

sobre todo en el inicio del trato con Dios. De hecho, mediante el aprendizaje de la señal de la Cruz y de oraciones vocales el niño, y con frecuencia también el adulto, se introduce en la vivencia concreta de la fe y, por tanto, de la vida de oración. No obstante, el papel y la importancia de la oración vocal no está limitada a los comienzos del diálogo con Dios, sino que está llamada a acompañar la vida espiritual durante todo su desarrollo.

La meditación

Meditar significa aplicar el pensamiento a la consideración de una realidad o de una idea con el deseo de conocerla y comprenderla con mayor hondura y perfección. En un cristiano la meditación — a la que con frecuencia se designa también oración mental — implica orientar el pensamiento hacia Dios tal y como se ha revelado a lo largo de la historia de Israel y definitiva y plenamente en Cristo. Y, desde Dios, dirigir la mirada a la propia existencia para valorarla y acomodarla al misterio de vida, comunión y amor que Dios ha dado a conocer.

La meditación puede desarrollarse de forma espontánea, con ocasión de los momentos de silencio que acompañan o siguen a las celebraciones litúrgicas o a raíz de la lectura de algún texto bíblico o de un pasaje autor espiritual. En otros momentos puede concretarse mediante la dedicación de tiempos específicamente destinados a ello. En todo caso, es obvio que — especialmente en los principios, pero no sólo entonces — implica esfuerzo, deseo de profundizar en el conocimiento de Dios y de su voluntad, y en el empeño personal efectivo con vistas a la mejora de la vida cristiana. En ese sentido, puede afirmarse que «la meditación es, sobre todo, una búsqueda» (Catecismo, 2705); si bien conviene añadir que se trata no de la búsqueda de *algo*, sino de *Alguien*. A lo que tiende la meditación cristiana no es sólo, ni primariamente, a comprender algo (en última instancia, a entender el modo de proceder y de manifestarse de Dios), sino a encontrarse con Él y, encontrándolo, identificarse con su voluntad y unirse a Él.

La oración contemplativa

El desarrollo de la experiencia cristiana, y, en ella y con ella, el de la oración, conducen a una comunicación entre el creyente y Dios cada vez más continuada, más personal y más íntima. En ese horizonte se sitúa la oración a la que el *Catecismo* califica de contemplativa, que es fruto de un crecimiento en la vivencia teologal del que fluye un vivo sentido de la cercanía amorosa de Dios; en consecuencia, el trato con Él se hace cada vez más directo, familiar y confiado, e incluso, más allá de las palabras y del pensamiento reflejo, se llega a vivir de hecho en íntima comunión con Él.

«¿Qué es esta oración?», se interroga el *Catecismo* al comienzo del

apartado dedicado a la oración contemplativa, para contestar enseguida afirmando, con palabras tomadas de Santa Teresa de Jesús, que no es otra cosa «sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» [8]. La expresión oración contemplativa, tal y como la emplean el *Catecismo* y otros muchos escritos anteriores y posteriores, remite pues a lo que cabe calificar como el ápice de la contemplación; es decir, el momento en el que, por acción de la gracia, el espíritu es conducido hasta el umbral de lo divino trascendiendo toda otra realidad. Pero también, y más ampliamente, a un crecimiento vivo y sentido de la presencia de Dios y del deseo de una profunda comunión con Él. Y ello sea en los tiempos dedicados especialmente a la oración, sea en el conjunto del existir. La oración está, en suma, llamada a envolver a la entera persona humana — inteligencia, voluntad y sentimientos —, llegando al centro del corazón para cambiar sus disposiciones, a informar toda la vida del cristiano, haciendo de él otro Cristo (cfr. *Ga* 2, 20).

4. Condiciones y características de la oración

La oración, como todo acto plenamente personal, requiere atención e intención, conciencia de la presencia de Dios y diálogo efectivo y sincero con Él. Condición para que todo eso sea posible es el *recogimiento*. La voz recogimiento significa la acción por la que la voluntad, en virtud de la capacidad de dominio sobre el conjunto de las fuerzas que integran la naturaleza humana, procura moderar la tendencia a la dispersión, promoviendo de esa forma el sosiego y la serenidad interiores. Esta actitud es esencial en los momentos dedicados especialmente a la oración, cortando con otras tareas y procurando evitar las distracciones. Pero no ha de quedar limitada a esos tiempos: sino que debe extenderse, hasta llegar al recogimiento habitual, que se identifica con una fe y un amor que, llenando el corazón, llevan a procurar vivir la totalidad de las acciones en referencia a Dios, ya sea expresa o implícitamente.

Otra de las condiciones de la oración es la *confianza*. Sin una confianza plena en Dios y en su amor, no habrá oración, al menos oración sincera y capaz de superar las pruebas y dificultades. No se trata sólo de la confianza en que una determinada petición sea atendida, sino de la seguridad que se tiene en quien sabemos que nos ama y nos comprende, y ante quien se puede por tanto abrir sin reservas el propio corazón (cfr. *Catecismo*, 2734-2741).

En ocasiones la oración es diálogo que brota fácilmente, incluso acompañado de gozo y consuelo, desde lo hondo del alma; pero en otros momentos — tal vez con más frecuencia — puede reclamar decisión

y empeño. Puede entonces insinuarse el desaliento que lleva a pensar que el tiempo dedicado al trato con Dios carece sentido (cfr. *Catecismo*, n. 2728). En estos momentos, se pone de manifiesto la importancia de otra de las cualidades de la oración: la *perseverancia*. La razón de ser de la oración no es la obtención de beneficios, ni la busca de satisfacciones, complacencias o consuelos, sino la comunión con Dios; de ahí la necesidad y el valor de la perseverancia en la oración, que es siempre, con aliento y gozo o sin ellos, un encuentro vivo con Dios (cfr. *Catecismo*, 2742-2745, 2746-2751).

Rasgo específico, y fundamental, de la oración cristiana es su *carácter trinitario*. Fruto de la acción del Espíritu Santo que, infundiendo y estimulando la fe, la esperanza y el amor, lleva a crecer en la presencia de Dios, hasta saberse a la vez en la tierra, en la que se vive y trabaja, y en el cielo, presente por la gracia en el propio corazón [9]. El cristiano que vive de fe se sabe invitado a tratar a los ángeles y a los santos, a Santa María y, de modo especial, a Cristo, Hijo de Dios encarnado, en cuya humanidad percibe la divinidad de su persona. Y, siguiendo ese camino, a reconocer la realidad de Dios Padre y de su infinito amor, y a entrar cada vez con más hondura en un trato confiado con Él.

La oración cristiana es por eso y de modo eminente una oración *filial*. La oración de un hijo que, en todo momento — en la alegría y en el dolor, en el trabajo y en el descanso — se dirige con sencillez y sinceridad a su Padre para colocar en sus manos los afanes y sentimientos que experimenta en el propio corazón, con la seguridad de encontrar en Él comprensión y acogida. Más aún, un amor en el que todo encuentra sentido.

José Luis Illanes

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2558-2758.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilías *El triunfo de Cristo en la humilda; La Eucaristía, misterio de fe y amor*; *La Ascensión del Señor a los cielos; El Gran Desconocido* y *Por María, hacia Jesús*, en *Es Cristo que pasa*, 12-21, 83-94, 117-126, 127-138 y 139-149; Homilías *El trato con Dios; Vida de oración* y *Hacia la santidad*, en *Amigos de Dios*, 142-153, 238-257, 294-316.

— J. Echevarría, *Itinerarios de vida cristiana*, Planeta, Barcelona 2001, pp. 99-114.

— J.L. Illanes, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007,

pp. 427-483.

— M. Belda, *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de Teología Espiritual*, Palabra, Madrid 2006, pp. 301-338.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 La Iglesia profesa su fe en el Símbolo de los Apostóles (*Primera parte* de estos guiones). Celebra el Misterio, es decir, la realidad de Dios y de su amor a la que nos abre la fe, en la Liturgia sacramental (*Segunda parte*). Como fruto de esa celebración del Misterio los fieles reciben una vida nueva que les lleva a vivir de acuerdo con la condición de hijos de Dios (*Tercera parte*). Esa comunicación al hombre de la vida divina reclama ser recibida y vivida en actitud de relación personal con Dios: esta relación se expresa, desarrolla y potencia en la oración (*Cuarta parte*).

2 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 24; PG 94, 1090.

3 San Juan Clímaco, *Scala paradisi*, grado28; PG 88, 1129.

4 San Josemaría, *Camino*, 268.

5 Remitamos a dos de las más claras y conocidas: las "Alabanzas al Dios Altísimo" y el "Cántico del hermano sol" de San Francisco de Asís.

6 San Josemaría, *Camino*, 91.

7 Santa Teresa de Jesús, *Moradas primeras*, c. 1, 7, en *Obras completas*, ed. de Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink, Madrid 1967, p. 366.

8 Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, c. 8, n. 5, en *Obras completas*, p. 50; cfr. Catecismo, 2709.

9 Cfr. San Josemaría, *Conversaciones*, 116.

TEMA 41

Padre nuestro, que estás en el Cielo

1. Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre

Con el Padre Nuestro, Jesucristo nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre: «Orar al Padre es entrar en su misterio, tal como Él es, y tal como el Hijo nos lo ha revelado: "La expresión Dios Padre no había sido revelada jamás a nadie. Cuando Moisés preguntó a Dios quién era Él, oyó otro nombre. A nosotros este nombre nos ha sido revelado en el Hijo, porque este nombre implica el nuevo nombre del Padre" (Tertuliano, *De oratione*, 3)» (Catecismo, 2779).

Al enseñar el Padre Nuestro, Jesús descubre también a sus discípulos que ellos han sido hecho partícipes de su condición de Hijo: «Mediante la Revelación de esta oración, los discípulos descubren una especial participación de ellos en la filiación divina, de la cual San Juan dirá en el Prólogo de su Evangelio: "A cuantos lo han acogido (es decir, a cuantos han acogido al Verbo hecho carne), Jesús ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios" (*Jn* 1, 12). Por eso, con razón rezan según su enseñanza: *Padre Nuestro*» [1].

Jesucristo siempre distingue entre «Padre mío» y «Padre vuestro» (cfr. *Jn* 20, 17). De hecho, cuando Él reza nunca dice «Padre nuestro». Esto muestra que su relación con Dios es totalmente singular: es una relación suya y de nadie más. Con la oración del Padre Nuestro, Jesús quiere hacer conscientes a sus discípulos de su condición de hijos de Dios, indicando al mismo tiempo la diferencia que hay entre su filiación natural y nuestra filiación divina adoptiva, recibida como don gratuito de Dios.

La oración del cristiano es la oración de un hijo de Dios que se dirige a su Padre Dios con confianza filial, la cual «se expresa en las liturgias de Oriente y de Occidente con la bella palabra, típicamente cristiana: *"parrhesia"*, simplicidad sin desviación, conciencia filial, seguridad alegre, audacia humilde, certeza de ser amado (cfr. *Ef* 3, 12; *Hb* 3, 6; 4, 16; 10, 19; *1 Jn* 2, 28; 3, 21; 5, 14)» (Catecismo, 2778). El vocablo *"parrhesia"* indica originalmente el privilegio de la libertad de palabra del ciudadano griego en las asambleas populares, y fue adoptado por los Padres de la Iglesia para expresar el comportamiento filial del cristiano ante su Padre Dios.

2. Filiación divina y fraternidad cristiana

Al llamar a Dios Padre Nuestro, reconocemos que la filiación divina nos une a Cristo, «primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8, 29), por medio de una verdadera fraternidad sobrenatural. La Iglesia es esta nueva comunión de Dios y de los hombres (cfr. Catecismo, 2790).

Por ello, la santidad cristiana, aun siendo personal e individual, nunca es individualista o egocéntrica: «Si recitamos en verdad el "Padre Nuestro", salimos del individualismo, porque de él nos libera el Amor que recibimos. El adjetivo "nuestro" al comienzo de la Oración del Señor, así como el "nosotros" de las cuatro últimas peticiones no es exclusivo de nadie. Para que se diga en verdad (cfr. *Mt* 5, 23-24; 6, 14-16), debemos superar nuestras divisiones y los conflictos entre nosotros» (Catecismo, 2792).

La fraternidad que establece la filiación divina se extiende también a todos los hombres, porque en cierto modo todos son hijos de Dios — criaturas suyas — y están llamados a la santidad: «No hay más que una raza en la tierra: la raza de los hijos de Dios» [2]. Por ello, el cristiano ha de sentirse solidario en la tarea de conducir toda la humanidad hacia Dios.

La filiación divina nos impulsa al apostolado, que es una manifestación necesaria de filiación y de fraternidad: «Piensa en los demás — antes que nada, en los que están a tu lado — como en lo que son: hijos de Dios, con toda la dignidad de ese título maravilloso. Hemos de portarnos como hijos de Dios con los hijos de Dios: el nuestro ha de ser un amor sacrificado, diario, hecho de mil detalles de comprensión, de sacrificio silencioso, de entrega que no se nota» [3].

3. El sentido de la filiación divina como fundamento de la vida espiritual

Cuando se vive con intensidad la filiación divina, ésta llega a ser «una actitud profunda del alma, que acaba por informar la existencia entera: está presente en todos los pensamientos, en todos los deseos, en todos los afectos» [4]. Es una realidad para ser vivida siempre, no sólo en circunstancias particulares de la vida: «No podemos ser hijos de Dios sólo a ratos, aunque haya algunos momentos especialmente dedicados a considerarlo, a penetrarnos de ese sentido de nuestra filiación divina, que es la médula de la piedad» [5].

San Josemaría enseña que el sentido o conciencia vivida de la filiación divina «es el fundamento del espíritu del Opus Dei. Todos los hombres son hijos de Dios. Pero un hijo puede reaccionar, frente a su padre, de muchas maneras. Hay que esforzarse por ser hijos que procuran darse cuenta de que el Señor, al querernos como hijos, ha hecho que vivamos en su casa, en medio de este mundo, que seamos de su familia, que lo suyo sea nuestro y

lo nuestro suyo, que tengamos esa familiaridad y confianza con Él que nos hace pedir, como el niño pequeño, ¡la luna!» [6].

La alegría cristiana hunde sus raíces en el sentido de la filiación divina: «La alegría es consecuencia necesaria de la filiación divina, de sabernos queridos con predilección por nuestro Padre Dios, que nos acoge, nos ayuda y nos perdona» [7]. En la predicación de San Josemaría se refleja muy frecuentemente que su alegría brotaba de la consideración de esta realidad: «Por motivos que no son del caso — pero que bien conoce Jesús, que nos preside desde el Sagrario —, la vida mía me ha conducido a saberme especialmente hijo de Dios, y he saboreado la alegría de meterme en el corazón de mi Padre, para rectificar, para purificarme, para servirle, para comprender y disculpar a todos, a base del amor suyo y de la humillación mía (...). A lo largo de los años, he procurado apoyarme sin desmayos en esta gozosa realidad» [8].

Una de las cuestiones más delicadas que el hombre se plantea cuando medita sobre la filiación divina es el problema del mal. Muchos no aciertan a congeniar la experiencia del mal en el mundo con la certeza de fe de la infinita bondad divina. Sin embargo, los santos enseñan que todo lo que acontece en la vida humana ha de ser considerado como un bien, porque han comprendido profundamente la relación entre la filiación divina y la Santa Cruz. Es lo que expresan, por ejemplo, unas palabras de Santo Tomás Moro a su hija mayor, cuando estaba encarcelado de la Torre de Londres: «Hija mía queridísima, nunca se perturbe tu alma por cualquier cosa que pueda ocurrirme en este mundo. Nada puede ocurrir sino lo que Dios quiere. Y yo estoy muy seguro de que sea lo que sea, por muy malo que parezca, será de verdad lo mejor» [9]. Y lo mismo enseña San Josemaría en relación con situaciones menos dramáticas, pero en las que un alma cristiana puede pasarlo mal y desconcertarse: «¿Penas?, ¿contradicciones por aquel suceso o el otro?... ¿No ves que lo quiere tu Padre-Dios..., y Él es bueno..., y Él te ama –¡a ti solo!– más que todas las madres juntas del mundo pueden amar a sus hijos?» [10].

Para San Josemaría, la filiación divina no es una realidad dulzona, ajena al sufrimiento y al dolor. Por el contrario, afirma que esta realidad está intrinsecamente ligada a la Cruz, presente de modo inevitable en todos los que quieran seguir de cerca a Cristo: «Jesús ora en el huerto: *Pater mi* (*Mt* 26, 39), *Abba, Pater!* (*Mc* 14, 36). Dios es mi Padre, aunque me envíe sufrimiento. Me ama con ternura, aun hiriéndome. Jesús sufre, por cumplir la Voluntad del Padre... Y yo, que quiero también cumplir la Santísima Voluntad de Dios, siguiendo los pasos del Maestro, ¿podré quejarme, si encuentro por compañero de camino al sufrimiento? Constituirá una señal

cierta de mi filiación, porque me trata como a su Divino Hijo. Y, entonces, como Él, podré gemir y llorar a solas en mi Getsemaní, pero, postrado en tierra, reconociendo mi nada, subirá hasta el Señor un grito salido de lo íntimo de mi alma: *Pater mi, Abba, Pater,...fiat!*» [11].

Otra consecuencia importante del sentido de la filiación divina es el abandono filial en las manos de Dios, que no se debe tanto a la lucha ascética personal — aunque ésta se presupone — cuanto a un dejarse llevar por Dios, y por ello se habla de abandono. Se trata de un abandono activo, libre y consciente por parte del hijo. Esta actitud ha dado origen a un modo concreto de vivir la filiación divina — que no es el único, ni es camino obligatorio para todos —, llamado «infancia espiritual»: consiste en reconocerse no sólo hijo, sino hijo pequeño, niño muy necesitado delante de Dios. Así lo expresa San Francisco de Sales: «*Si no os hacéis sencillos como niños, no entraréis en el reino de mi Padre* (*Mt* 10, 16). En tanto que el niño es pequeñito, se conserva en gran sencillez; conoce sólo a su madre; tiene un solo amor, su madre; una única aspiración, el regazo de su madre; no desea otra cosa que recostarse en tan amable descanso. El alma perfectamente sencilla sólo tiene un amor, Dios; y en este único amor, una sola aspiración, reposar en el pecho del Padre celestial, y aquí establecer su descanso, como hijo amoroso, dejando completamente todo cuidado a Él, no mirando otra cosa sino a permanecer en esta santa confianza» [12]. Por su parte, San Josemaría también aconsejaba recorrer la senda de la infancia espiritual: «Siendo niños no tendréis penas: los niños olvidan en seguida los disgustos para volver a sus juegos ordinarios. — Por eso, con el abandono, no habréis de preocuparos, ya que descansaréis en el Padre» [13].

4. Las siete peticiones del Padre Nuestro

En la oración del Señor, a la invocación inicial: «Padre Nuestro, que estás en el Cielo», siguen siete peticiones. «Las tres primeras peticiones tienen por objeto la Gloria del Padre: la santificación del nombre, la venida del reino y el cumplimiento de la voluntad divina. Las otras cuatro presentan al Padre nuestros deseos: estas peticiones conciernen a nuestra vida para alimentarla o para curarla del pecado y se refieren a nuestro combate por la victoria del Bien sobre el Mal» (*Catecismo*, 2857).

El Padre Nuestro es el modelo de toda oración, como enseña Santo Tomás de Aquino: «La oración dominical es la más perfecta de las Oraciones... En ella, no sólo pedimos todo lo que podemos desear con rectitud, sino además según el orden en que conviene desearlo. De modo que esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que también forma toda

nuestra afectividad» [14].

Primera petición: Santificado sea tu nombre

La santidad de Dios no puede ser acrecentada por ninguna criatura. Por ello, «el término "santificar" debe entenderse aquí (...), no en su sentido causativo (sólo Dios santifica, hace santo), sino sobre todo en un sentido estimativo: reconocer como santo, tratar de una manera santa (...). Desde la primera petición a nuestro Padre, estamos sumergidos en el misterio íntimo de su Divinidad y en el drama de la salvación de nuestra humanidad. Pedirle que su Nombre sea santificado nos implica en "el benévolo designio que él se propuso de antemano" para que nosotros seamos "santos e inmaculados en su presencia, en el amor" (cfr. *Ef* 1, 9.4)» (*Catecismo*, 2807). Así pues, la exigencia de la primera petición es que la santidad divina resplandezca y se acreciente en nuestras vidas: «¿Quién podría santificar a Dios puesto que Él santifica? Inspirándonos nosotros en estas palabras "Sed santos porque yo soy santo" (*Lv* 20, 26), pedimos que, santificados por el bautismo, perseveremos en lo que hemos comenzado a ser. Y lo pedimos todos los días porque faltamos diariamente y debemos purificar nuestros pecados por una santificación incesante... Recurrimos, por tanto, a la oración para que esta santidad permanezca en nosotros» [15].

Segunda petición: Venga a nosotros tu reino

La segunda petición expresa la esperanza de que llegue un tiempo nuevo en que Dios sea reconocido por todos como Rey que colmará de beneficios a sus súbditos: «Esta petición es el "Marana Tha", el grito del Espíritu y de la Esposa: "Ven, Señor Jesús" (*Ap* 22, 20) (...). En la oración del Señor se trata principalmente de la venida final del Reino de Dios por medio del retorno de Cristo (cfr. *Tt* 2, 13)» (*Catecismo*, 2817-2818). Por otra parte, el Reino de Dios ha sido ya incoado en este mundo con la primera venida de Cristo y el envío del Espíritu Santo: «"El Reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo" (*Rm* 14, 17). Los últimos tiempos en los que estamos son los de la efusión del Espíritu Santo. Desde entonces está entablado un combate decisivo entre "la carne" y el Espíritu (cfr. *Ga* 5, 16-25): "Sólo un corazón puro puede decir con seguridad: '¡Venga a nosotros tu Reino!'. Es necesario haber estado en la escuela de Pablo para decir: 'Que el pecado no reine ya en nuestro cuerpo mortal' (*Rm* 6, 12). El que se conserva puro en sus acciones, sus pensamientos y sus palabras, puede decir a Dios: '¡Venga tu Reino!' " (San Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicæ*, 5, 13)» (*Catecismo*, 2819). En definitiva, en la segunda petición manifestamos el deseo de que Dios reine actualmente en nosotros por la gracia, de que su Reino en la tierra se extienda cada día más, y de que al fin de los tiempos Él reine plenamente sobre todos en el Cielo.

Tercera petición: Hágase tu voluntad en la tierra como en el Cielo

La voluntad de Dios es que «todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1 Tm* 2, 3-4). Jesús nos enseña que se entra en el Reino de los Cielos, no mediante palabras, sino «haciendo la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (*Mt* 7, 21). Por ello, aquí «pedimos a nuestro Padre que una nuestra voluntad a la de su Hijo para cumplir su voluntad, su designio de salvación para la vida del mundo. Nosotros somos radicalmente impotentes para ello, pero unidos a Jesús y con el poder de su Espíritu Santo, podemos poner en sus manos nuestra voluntad y decidir escoger lo que su Hijo siempre ha escogido: hacer lo que agrada al Padre (cfr. *Jn* 8, 29)» (*Catecismo*, 2825). Como afirma un Padre de la Iglesia, cuando rogamos en el Padre Nuestro *hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*, no lo pedimos «en el sentido de que Dios haga lo que quiera, sino de que nosotros seamos capaces de hacer lo que Dios quiere» [16]. Por otro lado, la expresión *en la tierra como en el Cielo* manifiesta que en esta petición anhelamos que, como se ha cumplido la voluntad de Dios en los ángeles y en los bienaventurados del Cielo, así se cumpla en los que aún permanecemos en la tierra.

Cuarta petición: Danos hoy nuestro pan de cada día

Esta petición expresa el abandono filial de los hijos de Dios, pues «el Padre que nos da la vida no puede dejar de darnos el alimento necesario para ella, todos los bienes convenientes, materiales y espirituales» (*Catecismo*, 2830). El sentido cristiano de esta cuarta petición «se refiere al Pan de la Vida: la Palabra de Dios que se tiene que acoger en la fe, el Cuerpo de Cristo recibido en la Eucaristía (cfr. *Jn* 6, 26-58)» (*Catecismo*, 2835). La expresión *de cada día*, «tomada en un sentido temporal, es una repetición de "hoy" (cfr. *Ex* 16, 19-21) para confirmarnos en una confianza "sin reserva". Tomada en un sentido cualitativo, significa lo necesario a la vida, y más ampliamente cualquier bien suficiente para la subsistencia (cfr. *1 Tm* 6, 8)» (*Catecismo*, 2837).

Quinta petición: Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden

En esta nueva petición comenzamos reconociendo nuestra condición de pecadores: «Nos volvemos a Él, como el hijo pródigo (cfr. *Lc* 15, 11-32), y nos reconocemos pecadores ante Él como el publicano (cfr. *Lc* 18, 13). Nuestra petición empieza con una "confesión" en la que afirmamos, al mismo tiempo, nuestra miseria y su Misericordia» (*Catecismo*, 2839). Pero esta petición no será escuchada si no hemos respondido antes a una exigencia: perdonar nosotros a los que nos ofenden. Y la razón es la siguiente: «Este desbordamiento de misericordia no puede penetrar en

nuestro corazón mientras no hayamos perdonado a los que nos han ofendido. El Amor, como el Cuerpo de Cristo, es indivisible; no podemos amar a Dios a quien no vemos, si no amamos al hermano y a la hermana a quienes vemos (cfr. *1 Jn* 4, 20). Al negarse a perdonar a nuestros hermanos y hermanas, el corazón se cierra, su dureza lo hace impermeable al amor misericordioso del Padre» (*Catecismo*, 2840).

Sexta petición: No nos dejes caer en la tentación

Esta petición está relacionada con la anterior, porque el pecado es consecuencia del libre consentimiento a la tentación. Por eso, ahora «pedimos a nuestro Padre que no nos "deje caer" en ella (...). Le pedimos que no nos deje tomar el camino que conduce al pecado, pues estamos empeñados en el combate "entre la carne y el Espíritu". Esta petición implora el Espíritu de discernimiento y de fuerza» (*Catecismo*, 2846). Dios nos da siempre su gracia para vencer en las tentaciones: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas; antes bien, con la tentación, os dará también el modo de poder soportarla con éxito» (*1 Co* 10, 13), pero para vencer siempre a las tentaciones es necesario rezar: «Este combate y esta victoria sólo son posibles con la oración. Por medio de su oración, Jesús es vencedor del Tentador, desde el principio (cfr. *Mt* 4, 11) y en el último combate de su agonía (cfr. *Mt* 26, 36-44). En esta petición a nuestro Padre, Cristo nos une a su combate y a su agonía. (...). Esta petición adquiere todo su sentido dramático referida a la tentación final de nuestro combate en la tierra; pide la perseverancia final. "Mira que vengo como ladrón. Dichoso el que esté en vela" (*Ap* 16, 15)» (*Catecismo*, 2849).

Séptima petición: Y líbranos del mal

La última petición está contenida en la oración sacerdotal de Jesús a su Padre: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del Maligno» (*1 Jn* 17, 15). En efecto, en esta petición, «el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El "diablo" ["dia-bolos"] es aquel que "se atraviesa" en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo» (*Catecismo*, 2851). Además, «al pedir ser liberados del Maligno, oramos igualmente para ser liberados de todos los males, presentes, pasados y futuros de los que él es autor o instigador» (*Catecismo*, 2854), especialmente del pecado, el único verdadero mal [17], y de su pena, que es la eterna condenación. Los otros males y tribulaciones pueden convertirse en bienes, si los aceptamos y los unimos a los padecimientos de Cristo en la Cruz.

MANUEL BELDA

Bibliografía básica

— Catecismo de la Iglesia Católica, 2759-2865.

— Benedicto XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, pp. 161-205 (capítulo dedicado a la oración del Señor).

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilías El trato con Dios y Hacia la santidad, en *Amigos de Dios*, 142-153 y 294-316.

— J. Burggraf, *El sentido de la filiación divina*, en A.A.V.V., *Santidad y mundo*, Pamplona 1996, pp. 109-127.

— F. Fernández-Carvajal y P. Beteta, *Hijos de Dios. La filiación divina que vivió y predicó el beato Josemaría Escrivá*, Madrid 1995, 2.

— F. Ocáriz, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, en A.A.V.V., *Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, Pamplona 1985, 2, pp. 173-214.

— B. Perquin, *Abba, Padre: para alabanza de tu gloria*, Madrid 1999, 3.

— J. Sesé, *La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual*, en J.L. Illanes (dir.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 495-517.

— J. Stöhr, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, en «Scripta Theologica» 24 (1992/3) 872-893.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

1 Juan Pablo II, *Alocución*, 1-VII-1987, 3.

2 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 13.

3 *Ibidem*, 36.

4 San Josemaría, *Amigos de Dios*, 146.

5 San Josemaría, *Conversaciones*, 102.

6 San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 64.

7 San Josemaría, *Forja*, 332.

8 San Josemaría, *Amigos de Dios*, 143.

9 Santo Tomás Moro, *Un hombre solo. Cartas desde la Torre*, n. 7 (Carta de Margaret a Alice, agosto de 1534, relatando una larga entrevista con su padre

en la prisión), Madrid 1988, p. 65.

10 San Josemaría, *Forja*, 929.

11 San Josemaría, *Via Crucis*, I Estación, *Puntos de meditación*, n. 1.

12 San Francisco de Sales, *Conversaciones espirituales*, n. 16, 7, en *Obras Selectas de San Francisco de Sales*, vol. I, p. 724.

13 San Josemaría, *Camino*, 864.

14 Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiæ*, II-II, 83, 9.

15 San Cipriano, *De dominica oratione*, 12.

16 *Ibidem*, 14.

17 Cfr. San Josemaría, *Camino*, 386.

Compartir este libro…

© Oficina de Información
del Opus Dei en España, 2011

Foto de portada:
© Ismael Martínez Sánchez, 2011

www.opusdei.es
www.opusdei.es/movil